



Philippe Nemo

---

Histoire  
des idées politiques  
dans l'Antiquité  
et au Moyen Âge

puf

Histoire  
des idées politiques  
dans l'Antiquité  
et au Moyen Age



Philippe Nemo

---

Histoire  
des idées politiques  
dans l'Antiquité  
et au Moyen Age



QUADRIGE / PUF

DU MÊME AUTEUR

*Job et l'excès du mal*, Grasset, 1978. Nouvelle édition, avec une postface d'Emmanuel Levinas, Albin Michel, 1999 et 2001. Traductions italienne (Rome, Citta nuova editrice, 1981), espagnole (Madrid, Caparros, 1996), anglaise (Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998).

*La société de droit selon F. A. Hayek*, PUF, 1988.

Traduction et introduction de *La Logique de la liberté*, de Michæl Polanyi, PUF, 1989.

*Pourquoi ont-ils tué Jules Ferry ?*, Grasset, 1991.

*Le chaos pédagogique*, Albin Michel, 1993.

*Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains*, PUF, 2002 et 2003.

*Qu'est-ce que l'Occident ?*, PUF, 2004. Traductions allemande (Tübingen, Mohr-Siebeck, 2005), anglaise (Pittsburgh, Duquesne University Press, 2005), chinoise (Presses de l'Université normale du Guangxi, à paraître en 2008), espagnole (Madrid, Gota a Gota, 2006), italienne (Soveria Mannelli, Rubbettino, 2005), polonaise (Varsovie, Uniwersytet Warszawski, 2007), portugaise (Lisbonne, Ediçoes 70, 2005, pour le Portugal et l'Afrique lusophone, et Saõ Paulo, Martins Editora, 2005, pour le Brésil).

*Histoire du libéralisme en Europe* (dir., avec Jean Petitot), PUF, coll. « Quadrige », 2006. Traduction italienne (Soveria Mannelli, Rubbettino, à paraître en 2008).

ISBN 978-2-13-053816-5

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 1998

1<sup>re</sup> édition « Quadrige » : 2007, septembre

© Presses Universitaires de France, 1998

Fondamental

6, avenue Reille, 75014 Paris

# Sommaire

<i>Avant-propos</i>	v
<i>Introduction : Anthropologie et politique</i>	1
<i>Les « sociétés sans État ». Les monarchies sacrées du Proche-Orient ancien. La Cité grecque.</i>	

## PREMIÈRE PARTIE

### LA GRÈCE

Chapitre 1. Les idées politiques en Grèce avant Platon	37
<i>Homère et Hésiode. De Solon à Cléisthène. La « grande génération de la société ouverte ».</i>	
Chapitre 2. Platon	117
<i>La République. Le Politique. Les Lois.</i>	
Chapitre 3. Aristote	187
<i>L'homme, animal politique. Théorie de l'esclavage. L'économie politique. Critique du communisme. Les différentes formes de constitutions. La loi et le décret. Les changements politiques. Une politique « modérée ».</i>	

VI *Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Age*

Chapitre 4. Xénophon, Isocrate, Démosthène	235
Chapitre 5. Les idées politiques à l'époque hellénistique. Cynisme, stoïcisme, épicurisme	307

DEUXIÈME PARTIE

ROME

Chapitre 1. Le cadre historique	331
<i>Fondation de Rome et royauté. La république. Le Haut-Empire ou « principat ». Le Bas Empire ou « dominat ».</i>	
Chapitre 2. Les institutions politiques romaines	365
<i>Les magistratures. Le peuple. Le Sénat. L'empereur et le gouvernement impérial. L'administration territoriale. Les ordres sociaux.</i>	
Chapitre 3. Le droit privé	399
<i>Période des actions de la loi. La procédure formulaire. La procédure extraordinaire.</i>	
Chapitre 4. Les idées politiques sous la République	425
<i>Polybe. Cicéron. Lucrèce.</i>	
Chapitre 5. Les idées politiques sous l'Empire	503
<i>Virgile. Les res gestæ d'Auguste. Les juristes. Sénèque. Tacite. Pline le Jeune. Ælius Aristide. Dion Chrysostome. Les néo-pythagoriciens. Eusèbe de Césarée. Thémistius. Synésius.</i>	

TROISIÈME PARTIE

L'OCCIDENT CHRÉTIEN

Chapitre préliminaire. Les idées « politiques » de la Bible	637
<i>Histoire du peuple hébreu. La pensée « politique » de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament.</i>	

Chapitre 1. Christianisme et politique sous l'Empire romain	741
<i>L'attitude politique des chrétiens sous l'Empire romain. La doctrine politique de saint Augustin. Naissance d'un droit canonique.</i>	
Chapitre 2. Le Haut Moyen Âge (V <sup>e</sup> -XI <sup>e</sup> siècles)	763
<i>Le cadre historique. L'« augustinisme politique » : Jonas d'Orléans, Agobard de Lyon, Hincmar de Reims. Développement du droit canonique.</i>	
Chapitre 3. Féodalité et royauté sacrée	799
<i>La féodalité. Le sacre royal. Les grands symboles de la monarchie française.</i>	
Chapitre 4. Le Moyen Âge classique (XI <sup>e</sup> -XIII <sup>e</sup> siècles).	
La « Révolution papale »	843
<i>Le cadre historique. La « révolution papale ». La doctrine des Deux Glaives.</i>	
Chapitre 5. Saint Thomas d'Aquin	897
<i>Nature et grâce. La loi. La justice. L'État.</i>	
Chapitre 6. La fin du Moyen Âge (XIV <sup>e</sup> -XV <sup>e</sup> siècles).	
Vers le concept moderne d'État	953
<i>Le concept abstrait d'État. La laïcité. Dante. Marsile de Padoue. Guillaume d'Ockham. La souveraineté. L'épopée nationale française. Naissance de l'absolutisme. Les institutions représentatives : la théorie corporative canonique, le conciliarisme.</i>	
Chapitre 7. Le millénarisme médiéval	1019
<i>De l'Apocalypse à saint Augustin. Les mouvements millénaristes. Les mythes et idéologies millénaristes. Joachim de Flore. Les « spirituels » franciscains. Le mythe de l'Empereur des Derniers Jours. Du taborisme à l'anabaptisme.</i>	
Index	1055
Table des matières	1093





## Avant-propos

L'*Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge* était parue en 1998 dans la collection « Fondamental ». Elle rejoint aujourd'hui, dans « Quadrige », l'*Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains* publiée en 2002 dans cette même collection. Le lecteur dispose donc désormais de l'ensemble de notre manuel d'histoire des idées politiques sous une forme homogène.

Je renouvelle ci-après les éclaircissements méthodologiques que je donnais dans la première édition, qui demeurent valides et qui concernent les deux parties de l'ouvrage.

1) Comme le cours qui en est l'origine, cette *Histoire des idées politiques* s'adresse à des étudiants, c'est-à-dire à des débutants qui sont censés ne rien encore savoir ou presque de la matière traitée. Il a donc l'ambition de présenter celle-ci au premier degré – les vies et les œuvres des auteurs, les thèses et l'architecture des doctrines – et non des commentaires savants sur celles-ci. Élémentaire en ce sens, le livre n'est cependant pas superficiel. Le fait de pouvoir disposer d'un nombre important de pages nous a permis de donner une place significative à chacune des principales doctrines, de rentrer souvent dans le détail, de présenter, autant de fois que nécessaire, les tenants et les aboutissants moraux et philosophiques des thèses étudiées.

2) L'histoire des idées politiques entretient un rapport particulier avec l'histoire tout court. Elle est étroitement imbriquée avec elle, puisque c'est la vie politique qui fournit aux théoriciens l'objet de leurs réflexions et qui les motive à intervenir dans les débats idéologiques. Mais elle n'en dépend pas, puisque les doctrines bâtissent, pour l'essentiel, sur le matériau conceptuel des doctrines antérieures, selon une logique théorique largement autonome. D'où le problème de trouver un exact équilibre entre la présentation des doctrines et celle des circonstances historiques où elles naissent et où, le cas échéant, elles jouent un rôle. Dans l'idéal, et en bonne division du travail académique, un ouvrage comme celui-ci devrait peut-être s'en tenir à la présentation des seules idées et laisser au lecteur le soin de les situer dans le contexte historique dont, s'il ne la possède déjà, il peut acquérir la connaissance dans les ouvrages spécialisés. Mais l'expérience de l'enseignement montre à quel point les étudiants d'aujourd'hui sont ignorants de l'histoire, aussi bien moderne qu'antique et médiévale. Il nous a donc paru opportun de leur fournir au fur et à mesure, dans le corps même de l'ouvrage, le minimum d'informations historiques que requiert la compréhension des circonstances et des enjeux.

3) Traiter de l'histoire des idées politiques sur une période de tant de siècles suppose une érudition qui dépasse assurément les capacités d'un seul chercheur. C'est pourquoi, ces dernières décennies, on a pris l'habitude de confier les ouvrages de synthèse à des équipes de spécialistes traitant chacun des auteurs et des périodes qu'ils connaissent de première main. Cette formule, irremplaçable en son genre, a abouti pourtant plus d'une fois, malgré les efforts des coordinateurs, à des livres disparates. Nous avons donc pensé que le concept classique d'un « cours » assuré par un unique auteur gagnerait peut-être en lisibilité et en cohérence ce qu'il perdrait en richesse de contenu. Ajoutons que la science ne procède pas que par analyse. À quoi servirait le labeur spécialisé des érudits si personne n'utilisait jamais leurs travaux pour tenter de proposer un tableau d'ensemble et, du coup, essayer de repérer, s'il en existe, des perspectives se prolongeant jusqu'à aujourd'hui et donnant sens au présent ? L'histoire n'est certes pas de structure unilinéaire au sens où l'entendaient les Condorcet, les Saint-Simon, les Comte, les Hegel

ou les Marx. Mais elle n'est pas non plus une pure multiplicité inintelligible. Elle est, pensons-nous, une croissance buissonnante, où une évolution irréversible des idées demeure discernable malgré le retour lancinant des mêmes erreurs et des mêmes illusions.



## Introduction

### **Anthropologie et politique** **« Sociétés sans État »,** **monarchies sacrées du Proche-Orient ancien,** **Cité grecque**

Il est d'usage de faire commencer l'histoire des idées politiques avec les œuvres des penseurs grecs. On peut se demander cependant si cette option traditionnelle est bien fondée. L'histoire, l'archéologie, l'anthropologie ont fait d'immenses progrès depuis quelques dizaines d'années : on connaît désormais beaucoup mieux les sociétés antérieures à la Cité grecque. Ce qui apparaissait jadis comme un début pourrait se révéler, à la lumière de nos nouvelles connaissances, être un moment tardif, voire peu significatif, d'une histoire à la fois plus longue et plus universelle. *A fortiori* ne peut-on accepter comme une raison valable de commencer cette histoire avec les Grecs le fait, en lui-même contingent, que les premiers *textes* de théorie politique de quelque longueur qui nous soient parvenus soient ceux de Platon et d'Aristote. Il convient donc de chercher si l'on a, au-delà de la tradition, une raison de fond de commencer une histoire de la science politique avec les auteurs grecs.

Pour que puisse commencer une telle histoire, il semble que deux choses soient nécessaires : 1) Que l'*objet* d'une telle science existe, et cet objet, pour la plupart des auteurs<sup>1</sup>, est l'*État*.

1. Pas pour tous. Certains, comme Georges Balandier (cf. *Anthropologie politique*, 1967, PUF, coll. « Quadrige », 1991), contestent cette réduction du *politique* à l'*étatique*

2) Qu'existe l'*instrument* de toute science, la *pensée rationnelle*. Ces conditions sont-elles réunies par des sociétés et des penseurs antérieurs à la Cité grecque ?

1. La première condition est déjà assez restrictive. L'État n'a pas toujours existé, ni n'existe partout. L'anthropologie nous enseigne qu'il y a aujourd'hui encore des sociétés sans États. L'histoire et l'archéologie, quant à elles, permettent d'affirmer que ce type de sociétés a existé *avant* les sociétés étatiques. Or les premiers États connus sont ceux du Proche-Orient ancien. On peut dater leur apparition de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. Ce n'est donc qu'à partir de cette date et dans cette zone du monde qu'on peut espérer trouver une *pensée politique*, si l'on entend par là un système d'idées et de principes permettant aux hommes chargés d'instaurer, de gérer ou d'amender une institution telle que l'État de donner explicitement un sens à leurs actes.

2. La seconde condition est plus restrictive encore. Par « science » politique, on n'entend pas seulement un système de représentations, mais un ensemble d'idées *théoriques*, fondées en *raison*, justifiées par des arguments *objectifs* et de portée *universelle*. Or les représentations politiques des États du Proche-Orient ancien semblent toutes relever d'un mode de pensée pré-scientifique, où la *religion* et le *mythe* occupent, comme d'ailleurs dans les sociétés antérieures, le premier plan.

Essayons de caractériser de plus près les deux types de sociétés évoqués, sociétés sans État et États du Proche-Orient ancien, afin d'être en mesure de saisir, par contraste, les traits originaux de la Cité grecque qui en feront le vrai point de départ d'une histoire des idées politiques.

## I – Les « sociétés sans État »

Les *sociétés sans État*, encore appelées *acéphales*, *archaïques*, *primitives*, sont celles où l'ordre social est garanti, non par l'intervention d'une institution « surplombant » la société, mais par la solidarité de *lignages* à partir d'ancêtres communs, par la stratification en *classes d'âge* ou *groupes professionnels*, et par l'observation spontanée, par tous, de *coutumes* plus ou moins rigides dont le caractère obligatoire est assuré par une *croyance religieuse* très forte.

### 1. Typologie des « sociétés sans État »

Les anthropologues en distinguent plusieurs types<sup>1</sup> :

1. *Bandes* de chasseurs-cueilleurs, d'une vingtaine à une centaine d'individus, parmi lesquels ne se dégagent pas de leaders permanents, et où il n'y a pas de différenciations sociales accentuées, au-delà de celles, « naturelles », liées à l'âge et au sexe. Les Pygmées et Boshimans d'Afrique, les Inuit du Groënland, de nombreuses peuplades du Pacifique en sont des exemples.

2. Sociétés *lignagières*, comme les Bédi du Sud-Cameroun, ou *segmentaires*, comme les Tiv du Nigeria ou les Nuer du Haut-Soudan. Les sociétés lignagières sont des groupes de filiation, où les aînés du lignage ont une légitimité particulière, sans qu'il existe un pouvoir central proprement dit. Chaque lignage dispose souvent d'un *conseil* de plusieurs aînés sociaux, dont les décisions doivent être plus ou moins unanimes, et sont prises, de toute façon, au nom des ancêtres, perçus comme les véritables chefs du groupe.

Par exemple, dans l'ethnie Bédi regroupant quelque 600 000 personnes, il y a une vingtaine de lignages ayant chacun cette ébauche d'organisation. Mais il n'y a aucune organisation commune à l'ensemble de l'ethnie, bien que les indigènes aient un très fort sentiment d'appartenance à cette dernière. A l'intérieur de chaque lignage, il y a

1. D'après Philippe Laburthe-Tolra et Jean-Pierre Warnier, *Ethnologie. Anthropologie*, PUF, 1993, chap. 6, La vie politique.



des lignages secondaires, des « maisons » dont les chefs ont plus ou moins d'autorité sociale selon l'importance de leur clientèle, le nombre de leurs femmes, leur charisme personnel.

Les sociétés segmentaires sont un cas particulier de cette structure : les lignages s'y divisent en « segments » isomorphes, antagonistes entre eux mais solidaires lorsqu'il s'agit de se protéger contre d'autres lignages.

Dans les deux types suivants, le pouvoir tend à se concentrer, épisodiquement dans le premier cas, plus durablement dans le second.

3. Sociétés à *big men* ou notables charismatiques comme en Mélanésie, en Papouasie, et en Afrique chez les Efik et Igbo par exemple. Le notable obtient sa position sociale élevée grâce à son éloquence et à des réseaux de réciprocité acquis par dons et contre-dons. Mais cette position est précaire et n'est souvent pas transmissible aux héritiers.

4. Sociétés à *chefferies* comme les Bamilékés du sud-ouest du Cameroun, les Swat Pathans du Pakistan, et d'autres sociétés en Amazonie... On y voit apparaître des organes de coordination plus ou moins indépendants de l'appartenance lignagière, dirigés par des hommes exerçant un *leadership* net, transmissible héréditairement.

Les Bamilékés, par exemple, sont répartis en une centaine de chefferies de tailles variables (de quelques centaines de personnes à quelques dizaines de milliers). Les individus ou les sous-groupes passent souvent d'une chefferie à une autre, ce qui fait que chaque chefferie est composite, constituée d'éléments n'ayant pas nécessairement de rapports de parenté ; en revanche, la base territoriale prend de plus en plus d'importance. On est donc là à la limite des premières formes d'États. Le chef a de nombreuses épouses (jadis une centaine), il marie ses filles au sein de la chefferie pour s'assurer des alliances, il a des fonctions religieuses éminentes (cf. *infra*). Il n'est cependant pas un autocrate ; il s'entoure d'un conseil, et de nombreux porte-parole de groupes peuvent lui faire des remontrances.

Pour bien marquer la frontière des « sociétés sans État », énonçons enfin les critères qui définiraient les formes *étatiques* : il y a « État » lorsque le pouvoir est *concentré* au sommet de la pyramide sociale ; qu'il s'exerce souverainement sur un *territoire* bien délimité ; qu'il se voit reconnaître par la population le *monopole de la violence légitime* et en particulier la mission d'*administrer*

la justice ; qu'il emploie un personnel (gouvernants, magistrats, fonctionnaires...) choisi indépendamment des *liens de parenté*.

On voit que les sociétés présentent, quant à leur organisation politique, des types fort variés, des plus indifférenciées aux plus structurées, et qu'on passe de chaque type au suivant par des transitions insensibles. D'autre part, il faut noter que ces types ne sont pas des « étapes » dans une évolution nécessaire vers une forme finale et idéale qui serait la forme étatique. L'enquête anthropologique et historique montre que les sociétés peuvent passer d'une forme à une autre presque dans tous les sens.

Les sociétés étatiques, en particulier, peuvent devenir non étatiques, par dissolution de l'organisation centrale, par scission, par conquête. Les exemples en sont nombreux en Afrique, en Asie ou en Amérique, mais on peut citer aussi, dans notre Occident lui-même, la dissolution de l'Empire carolingien et le passage à la féodalité qui en a été la suite. Cette évolution correspondait en fait à une véritable dés-étatisation de la société (cf. *infra*, III, chap. 2 et 3).

Quels sont les caractères communs aux sociétés sans État ?

« Dans la plupart [d'entre elles], le fait de la *parenté* l'emporte de beaucoup sur celui de l'attachement ou de la fixation à un même territoire. »<sup>1</sup> « Les conflits semblent réduits au minimum par l'absence de différences sociales, l'impossibilité de prendre le pas sur les autres, et surtout par l'obéissance de tous à la coutume ancestrale, qui tient lieu de Constitution, de lois, de gouvernement. [...] Les sanctions de la désobéissance sont seulement morales (le mépris général) ou religieuse, les « interdits » violés étant censés comporter un châtement automatique. »<sup>2</sup>

Expliquons ces traits en référence à une théorie anthropologique particulièrement éclairante, celle de René Girard.

## 2. La théorie du sacré de René Girard<sup>3</sup>

Cet auteur a soutenu que les rites des sociétés archaïques, indissolublement liés à leurs mythes et à leurs coutumes, sont tous, directement ou indirectement, *sacrificiels*. Les sacrifices rituels

1. *Op. cit.*, p. 110.

2. *Op. cit.*, p. 111.

3. Cf. René Girard, *La violence et le sacré*, Pluriel-Hachette, 1972 ; *Le bouc émissaire*, Biblio-Essais, 1982.

auraient pour fonction d'opérer à intervalles réguliers une « catharsis » (purification, élimination) de la violence présente au sein du groupe en la polarisant vers une victime. La violence étant ainsi éliminée, le groupe se retrouverait pacifié, ressoudé, uni — donc ordonné et prospère. En ce sens, le rite, loin de révéler un goût morbide des hommes des sociétés archaïques pour la violence ou les fantasmagories, pourrait être interprété comme une *technique* visant à résoudre un problème qui se pose dans en fait toutes les sociétés : éviter la propagation de la violence. Celle-ci, en effet, menace toujours de faire éclater le groupe par la « contagion » des violences appelant des vengeances, qui appellent à leur tour des contre-vengeances, etc., selon une logique d'auto-alimentation pouvant devenir rapidement explosive. Les hommes des sociétés sacrales traiteraient ce risque de contagion par ce que Girard appelle un traitement *préventif* : le groupe étant ressoudé par le sacrifice, les hommes (re)deviennent « frères », et il est hautement improbable, dès lors, qu'une violence se déclare parmi eux.

Si, malgré tout, un crime est commis, ces sociétés sont désarmées : les anthropologues (Malinowski, Löwie, Evans-Pritchard...) nous disent qu'il n'existe pas en leur sein d'*administration de la justice* qui pourrait se saisir du problème et punir le coupable. Le problème se réglera peut-être, comme chez les Nuer, par des négociations très longues, compliquées et aléatoires, cherchant à déterminer un « prix du sang » pouvant être réglé entre les deux familles ; mais, à tout moment, une épidémie de *vendetta* risque de se déclencher, mettant gravement en cause la prospérité et l'existence même du groupe. C'est pourquoi les hommes des sociétés archaïques redoutent « comme la peste » (presque au sens propre) toute occasion de conflit. Ils prohibent le jeu, le contact avec les étrangers, le commerce, et pratiquent scrupuleusement les rites pour conjurer le mauvais sort.

Girard observe que les sociétés modernes, qui sont confrontées au même problème de régulation de la violence, ont trouvé, elles, pour le résoudre, une tout autre solution : l'appareil *judiciaire*. En effet, le châtement judiciaire est accompli, non par la victime (ou sa famille, ou son clan) à titre privé, mais par un organe représentant la *collectivité dans son ensemble*. Or nul individu n'est assez fort pour s'opposer aux forces coalisées du groupe. Le châtement judiciaire arrête donc net le cycle des violences. Il accomplit une

vengeance unique, qui ne sera pas elle-même vengée et constituera le « dernier mot » de la violence.

Ce traitement « curatif » est équivalent, en un sens, au traitement « préventif » du rite, puisqu'il résoud le même problème avec la même efficacité (contenir la violence, ou la limiter à des manifestations marginales). Il représente cependant, dit Girard, une solution très supérieure. En effet, la solution sacrificielle est payée d'un prix social élevé : le sacrifice suppose l'*unanimité*, et celle-ci n'est obtenue qu'au prix de maintenir la société dans l'univers de la *pensée magico-religieuse* (cf. *infra*). Alors que la solution judiciaire, puisqu'elle peut mettre fin au conflit après qu'il a éclaté, n'est plus obligée de le prévenir ; elle peut donc tolérer les dissensions, les déviances, les libertés individuelles, et par là l'innovation et le progrès. De fait, les sociétés archaïques sont des « sociétés sans histoire »<sup>1</sup>, et, inversement, toutes les sociétés *historiques* sont des sociétés ayant possédé un *appareil judiciaire*, c'est-à-dire un *État*.

Voilà pourquoi, en définitive, il ne *peut* y avoir ni *État* ni *politique* dans les sociétés primitives : ce n'est pas seulement qu'elles n'ont « pas encore inventé » l'État, c'est que la forme d'organisation collective que représente l'État supposerait une métamorphose complète de leurs modes de régulation de la violence et donc des ressorts les plus profonds des comportements humains.

Si l'on accepte la théorie de René Girard, les deux systèmes, sacrifice et justice, sont exclusifs l'un de l'autre ; le premier doit disparaître quand le second apparaît. Il n'y a pas d'État là où il y a « religion primitive », et il n'y a pas « religion primitive », du moins sous une forme « pure », là où il y a un État administrant la justice. Ce qui pose le problème des formes de *transition*, où l'on trouve à la fois une religion de type archaïque et un embryon d'État — problème que nous retrouverons plus loin.

1. Ce qui ne signifie pas qu'il ne « leur arrive rien », mais qu'elles n'accueillent pas le changement ; le changement, quand il survient en elles, leur parvient de l'extérieur. Il est subi, non voulu, accompagné et organisé. Le changement, ne pouvant jamais être voulu et conçu unanimement, ne peut trouver place que dans des sociétés qui acceptent les différences et déviances individuelles.

### 3. La pensée magico-religieuse

Revenons maintenant sur un point que nous avons mentionné, à savoir que les mentalités des hommes des sociétés fondées sur le rite sont nécessairement de caractère *magico-religieux*. Voici comment on peut en rendre compte.

Le sacrifice rituel n'est efficace, avons-nous dit, que s'il est unanime, donc si tous croient totalement au mythe qui le fonde. Or ce type de croyance ne peut être le fruit que de l'*imitation*. Chacun croit ce que dit le mythe non parce qu'il a pensé, individuellement et compte tenu d'arguments objectifs, que ce que ce qui est narré par le mythe est vrai, mais parce qu'il imite la croyance de son voisin, lequel imite celle de son propre voisin, etc., selon un entraînement collectif qui court « horizontalement » d'individu à individu au lieu de procéder « verticalement » de l'esprit à l'objet. Le mythe est une illusion collective. Mais l'homme qui le remettrait en cause menacerait d'attirer sur le groupe la colère des puissances sacrées et ce manque de solidarité lui vaudrait immédiatement, de la part du reste du groupe, une accusation de sacrilège ou de sorcellerie. D'où le fait que la pensée rationnelle ne soit pas seulement absente *de facto* des sociétés archaïques, mais y soit l'objet d'une active *censure*, maintenant en permanence le groupe dans l'univers de la *pensée mythique*.

« Le mot "conservateur" est trop faible pour qualifier l'esprit d'immobilité, la terreur du mouvement qui caractérise les sociétés pressées par le sacré. L'ordre socio-religieux apparaît comme un bienfait inestimable, une grâce inespérée que le sacré, à chaque instant, peut retirer aux hommes. Il n'est pas question de porter sur cet ordre un jugement de valeur, de comparer, de choisir ou de manipuler le moins du monde le "système" afin de l'améliorer. Toute pensée moderne sur la société ferait ici figure de démente impie, propre à attirer l'intervention vengeresse de la violence. Il faut que les hommes retiennent leur souffle. Tout mouvement inconsidéré peut entraîner une soudaine bourrasque, un raz de marée où toute société humaine disparaîtrait. »<sup>1</sup>

1. Girard, *La violence et le sacré*, *op. cit.*, p. 422. Le seul changement que, par excellence, nulle société ne peut éviter, à savoir l'arrivée et le départ cycliques de nouvelles générations, est entouré chez les hommes des sociétés archaïques de précautions extraordinaires. Girard analyse les « rites de passage » décrits par Van Gennep : dans

Les sociétés sans État ne peuvent *gérer le changement* (ce qui ne veut pas dire qu'elles en sont à l'abri : mais le changement est alors, nous l'avons dit, subi et destructeur). Leur *ordre* est intangible.

**4. L'ordre mythique comme ordre global, indistinctement cosmique et social**

Or cet ordre mythique est indistinctement *cosmique* et *social*.

Ce sont les mêmes dieux ou les mêmes héros qui, au début, lors des événements fondateurs que narre le mythe, ont installé le soleil, la lune, la terre, les plantes et les animaux, etc., et ont édicté les coutumes sociales que tout le monde suit depuis lors. Transgresser ou remettre en cause ces dernières serait donc aussi fou et dénué de sens que de remettre en cause les lois mêmes de la nature. Un « primitif » s'y risquera aussi peu qu'un Occidental moderne se risquerait à défier les lois de la nature mises en évidence par la science.

C'est ce que souligne de son côté l'épistémologue Karl Popper : « Dans ces sociétés, aucune distinction n'est faite entre le cycle des phénomènes naturels et celui des conventions sociales, l'un et l'autre étant attribués à une volonté surnaturelle. »<sup>1</sup> De même qu'on ne peut imaginer de changer les lois de la nature, on n'imagine pas de toucher aux coutumes. Il arrivera rarement qu'un homme d'une société archaïque hésite sur ce qu'il *doit* faire (même si, par ailleurs, il ne sait, ne peut ou ne veut pas le faire). Le devoir social n'est pas mis en question.

S'il en est ainsi, il semble bien que la *libre interrogation sur la société* et ses règles que suppose la *pensée politique* soit impossible dans les sociétés fondées sur le mythe et le rite. De fait, nous n'y trouvons pas de théories politiques, nous n'y trouvons que des *mythes de souveraineté* — et, par ailleurs, des pratiques et stratégies que certains anthropologues, nous l'avons dit, considèrent comme l'objet possible d'une analyse « politique ». Mais cette analyse est, précisément, celle de ces anthropologues. Les hommes des sociétés archaïques n'en ont pas eux-mêmes produit dont nous pourrions

de nombreuses sociétés, l'adolescent ne devient membre de la communauté à part entière qu'à l'issue d'un rituel, pendant lequel il est exclu, parfois longuement, de la vie communautaire (cf. p. 419-427).

1. Cf. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, 1946, Éd. du Seuil, 1979, 2 vol.

faire le point de départ d'une histoire des idées politiques. La théorie de René Girard nous permet de comprendre que cette absence n'est pas un fait contingent, mais est impliquée par la logique même de survie de ces sociétés.

Ceci étant, il serait fâcheux, en un certain sens, d'exclure totalement les sociétés primitives du champ d'une interrogation sur la politique : car ce sont bien des *sociétés*, qui ont résolu, d'une manière ou d'une autre, le problème de la *coexistence* et de la *coopération* des hommes — et non sans une forme de réussite, puisque c'est au sein de sociétés de ce type que l'humanité a vécu la plus grande partie — de loin — de son histoire. Non seulement leurs modes d'organisation sont, en soi, un objet particulièrement important d'investigation pour les sciences sociales, mais surtout il est difficile de penser que rien n'en subsiste au sein des sociétés modernes. Nous aurons à nous interroger, chemin faisant, sur des résurgences de comportements « archaïques » — en particulier des réflexes *sacrificiels* et des pensées de type *mythique* — au sein même des sociétés post-gréco-romaines, non seulement dans notre Moyen Age occidental mais aussi dans les temps contemporains.

## II – Les monarchies sacrées du Proche-Orient ancien

Avec les monarchies sacrées du *Proche-Orient ancien*, nous sommes confrontés à un problème sensiblement différent. Car, cette fois, ces sociétés présentent à l'évidence un mode d'organisation *étatique*, que nous connaissons désormais avec une certaine précision dans le cas des États sumérien, égyptien, akkadien, babylonien, assyrien, hittite, phénicien, crétois, mycénien<sup>1</sup>... La science politique trouve donc son objet propre, l'État. D'autre part, il faut s'attendre, d'après la théorie de René Girard, à ce que les mentalités de ces sociétés diffèrent de celle des « sociétés primitives », puisqu'elles disposent d'une *administration de la justice* : le rite et le mythe n'y sont plus les

1. Cf. Jean-Claude Margueron, *Les Mésopotamiens*, Armand Colin, 1991, 2 vol. ; Samuel Noah Kramer, *L'histoire commence à Sumer*, Arthaud, 1986 ; Jean Bottéro, *Mésopotamie*, Gallimard, 1987 ; François Dumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud, 1987 ; Geneviève Husson et Dominique Valbelle, *L'État et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Armand Colin, 1992 ; Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Montchrestien, 3<sup>e</sup> éd., 1991.

seuls ciments de l'ordre social. Y voit-on émerger, pour autant, une science politique ?

Il nous faut d'abord rappeler les principales données historiques.

### 1. La formation des États du Proche-Orient ancien

Il s'agit, nous l'avons dit, des premiers *États* connus. Probablement leur apparition se confond-elle avec l'invention de la *ville*, qu'on peut dater de la seconde moitié du IV<sup>e</sup> millénaire av. J.-C., au Proche-Orient précisément. Cette invention est elle-même un prolongement décisif de la *révolution néolithique* survenue à partir d'environ 10 000 ans av. J.-C.

#### a - La révolution néolithique

La révolution néolithique<sup>1</sup> se définit par l'invention de l'*agriculture*, de l'*élevage*, de l'*artisanat*, donc par la *sédentarisation* des hommes et ce qui en découle, l'instauration de *sites d'habitation permanents* et la construction de *maisons en dur*. Dès lors que cette révolution des techniques avait lieu, de nouvelles formes d'organisation sociale étaient rendues à la fois *nécessaires* et *possibles*.

L'agriculture et l'élevage nécessitaient en effet un artisanat spécialisé ; pour réaliser le système d'irrigation permettant de mettre à profit les crues des fleuves, il fallait le travail combiné d'un grand nombre

1. Les progrès spectaculaires, ces dernières décennies, de la paléo-anthropologie et de l'archéologie permettent de fixer les dates suivantes. On fait remonter l'existence de l'espèce humaine (*homo erectus*) à une période située entre 4 et 3 millions d'années avant notre ère, en Afrique (cf. Yves Coppens, *Le singe, l'Afrique et l'homme*, Hachette-Pluriel, 1985). *Homo sapiens* daterait, selon les auteurs, de 200 000 à 100 000 ans. Les premières sépultures, signe manifeste d'une pensée symbolique, de 70 000 ans. Les peintures pariétales en Europe sont vieilles de 30 000 ans. Depuis l'origine de l'espèce jusqu'à la révolution néolithique, l'homme a vécu comme les animaux, sans produire, simplement en exploitant telles quelles les ressources de la nature par la *chasse* et la *cueillette*. La « révolution néolithique » commence vers - 14 000, dans le « croissant fertile » du Proche et du Moyen-Orient. Vers - 5 000, les techniques d'irrigation, permettant un décollage de la productivité agricole, apparaissent dans les plaines alluviales de la Mésopotamie du Sud. Cf. Jean-Claude Margueron, *Les Mésopotamiens, op. cit.* ; Ian et Marion Lichardus, *La proto-histoire de l'Europe*, PUF, 1985 (dont les premiers chapitres constituent une présentation générale de la néolithisation).



d'hommes ; pour protéger les cultures et pouvoir jouir de leur moisson, il fallait une organisation territoriale, un système de propriété, une défense collective contre les pillards nomades — autant de problèmes qui ne pouvaient être résolus que dans le cadre d'une organisation collective capable d'assurer la division du travail et la stabilité.

En même temps que ces innovations étaient nécessaires, elles étaient rendues possibles par l'existence d'un *surplus agricole*, qui permettait, pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, que des hommes se spécialisent dans des fonctions techniques non directement pourvoyeuses de nourriture : artisanat, guerre, administration (ces fonctions ne pouvaient exister au sein des sociétés paléolithiques vivant d'une « économie de subsistance » de chasse et de cueillette). Organisation collective et croissance économique se sont renforcées l'une l'autre par un processus de « causalité circulaire », l'existence d'un surplus et d'une certaine sécurité dans les approvisionnements favorisant le développement de la division du travail, et celle-ci, à son tour, augmentant la productivité. De fait, la révolution néolithique s'est accompagnée d'une *très importante croissance démographique*<sup>1</sup>.

### **b - La ville**

Il semble que le processus se soit décisivement accéléré en Mésopotamie du Sud avec les civilisations d'*Obeid*, puis d'*Uruk* (début et milieu du IV<sup>e</sup> millénaire). C'est là en effet qu'on voit apparaître la *ville*, qui diffère des *villages* antérieurs non pas seulement par les dimensions et le nombre d'habitants, mais par l'apparition d'une *différenciation* entre maisons petites, moyennes et grandes, entre constructions destinées à l'habitation, à la production, au culte, à la défense, au pouvoir. Il est normal de

1. On estime à environ 5 millions, ou plutôt à une fourchette de 1 à 10 millions, la population mondiale pendant les quelques dizaines de milliers d'années qu'a duré l'époque paléolithique, avec des fluctuations incessantes à l'intérieur de cette fourchette en fonction des conditions climatiques, des épidémies, de l'abondance ou de la raréfaction de proies, etc. (ce qui est le type de régime démographique des espèces animales). Ce chiffre monterait très rapidement à partir de la révolution néolithique pour atteindre 250 millions à l'époque du Christ (Cf. Jean-Marie Poursin, *La population mondiale*, Éd. du Seuil, 1976). Le coefficient multiplicateur est tel qu'il signale une véritable « émergence » évolutionnaire, à laquelle on ne peut comparer que celle qui aura lieu au XVIII<sup>e</sup> siècle avec l'épanouissement et la généralisation de l'économie de marché. Celle-ci quasi-décuple en à peine plus de deux siècles la population mondiale, qui passe de 750 millions environ en 1750 à 6 milliards en l'an 2000. Là encore, comme nous le verrons, cette révolution du mode de production économique s'accompagne d'une refonte totale des structures sociopolitiques.

penser que cette différenciation matérielle traduit une différenciation sociale (qui n'existait pas, ou était faible, on l'a dit, dans les « sociétés primitives »).

Cette différenciation paraît à son tour impliquer l'émergence d'un *pouvoir central*, capable de gérer les relations entre les diverses catégories sociales. Précisément, l'archéologie urbaine découvre la trace d'un tel pouvoir : de vastes *palais* autour desquels toute la vie du pays s'organise. Les témoignages écrits s'ajoutent bientôt à ceux de l'archéologie<sup>1</sup>.

### **c - L'écriture**

Dans la foulée de la ville, peu avant 3 000 av. J.-C., apparaît en effet l'écriture.

Deux systèmes d'écriture naissent à peu près simultanément, *cunéiforme* à Sumer (Mésopotamie du Sud-Est) et *hiéroglyphique* en Égypte. La civilisation égyptienne conservera cette écriture (avec des améliorations successives) et la langue qu'elle note pendant plus de 3 000 ans. L'écriture cunéiforme, elle, après la disparition, vers l'an 2000, des Sumériens qui l'avaient inventée, servira à noter la langue d'autres peuples mésopotamiens et d'Asie Mineure, les Akkadiens, les Babyloniens, les Assyriens et les Hittites, avant que les Phéniciens n'inventent, dans la seconde moitié du second millénaire, l'écriture *alphabétique* d'où dériveront toutes les écritures de l'Antiquité plus récente (crétoise, mycénienne, hébraïque, grecque, étrusque et latine).

L'invention de l'écriture a certainement joué un rôle décisif dans l'évolution vers les modes d'organisation étatiques de la vie collective. Certes, des archéologues ont souligné que, puisque l'écriture nous permet, à nous, d'avoir pour la première fois une vision directe de ce qui se passe, nous sommes tentés de surestimer le rôle de l'écriture et de croire qu'elle crée ce qu'elle décrit, alors qu'elle ne fait peut-être qu'éclairer des réalités ayant commencé à

1. On ne sait d'ailleurs pas quel a été, dans cette évolution, l'élément proprement causal : les mentalités ont-elles changé, permettant ainsi une nouvelle organisation de la vie collective, celle-ci se traduisant par les progrès économiques et techniques que nous avons dits ? Ou sont-ce ces derniers progrès qui ont rendu inéluctable un changement des institutions et des mentalités ? Il est impossible de trancher entre ces hypothèses dans l'état actuel des connaissances et des théories.

exister bien avant elle<sup>1</sup>. Néanmoins, il ne fait pas de doute que la possession de cet outil a eu une influence directe et rapide sur l'organisation et le fonctionnement de l'État. Les écrits, en effet, permettent de *porter au loin des messages*, de *noter des comptes*, de *conserver des archives*, toutes ressources susceptibles d'aider au plus haut degré l'administration de l'État. Les documents (des dizaines de milliers de tablettes cunéiformes) mis au jour par les fouilles archéologiques dans les palais des villes de Mésopotamie nous prouvent l'usage de l'écriture par les structures administratives étatiques centralisées.

D'autre part, nombre de ces documents écrits parlent explicitement de l'État et du pouvoir politique.

Notre connaissance de ces documents ne cesse de progresser, grâce à ces deux sciences encore jeunes que sont l'égyptologie et l'assyriologie, qui découvrent et étudient sans cesse de nouvelles tablettes et de nouvelles inscriptions. On a ainsi mis au jour, au-delà des secs documents administratifs ou comptables tout d'abord inventoriés, de véritables *littératures* proche-orientales<sup>2</sup>. Ces littératures sont bien antérieures à celles qu'on avait longtemps cru être les premières de l'humanité, la Bible et les poèmes homériques.

#### **d - Les premières institutions de l'État**

Elles nous montrent que partout, de la Mésopotamie à l'Égypte, triomphent des formes *étatiques* de vie collective. On voit apparaître les institutions qui, jusqu'à aujourd'hui, sont caractéristiques des organisations étatiques : un *gouvernement central*, dirigé par un *monarque* aidé de *ministres* comme le vizir égyptien ; une *armée* spécialisée ; un *appareil judiciaire* (qui, sans être indépendant du roi, constitue cependant un organe séparé de lui, avec des tribunaux, des juges professionnels) ; une *administration centrale* ; une *administration locale* ; un *appareil fiscal* (avec les *recensements de population* et les instruments de *contrôle des revenus* nécessaires à la bonne perception des impôts) ; des organes de gestion des *grands travaux* ;

1. Et ils soulignent, en mettant en avant l'exemple de l'Afrique ou de l'Amérique précolombienne, que de grands États ont pu exister dans des sociétés sans écriture.

2. Dont un des fleurons est la fameuse « Épopée de Gilgamesh », texte de noyau primitif sumérien, mais répandu dans tout le Proche-Orient et développé par les Babylo niens.

des organes de *politique étrangère* (ambassades...), témoignant de ce que l'État exerce une juridiction exclusive sur un *territoire* bien délimité.

## 2. Traits « modernes » des États du Proche-Orient

Si l'on appelle pensée *politique* la pensée qui a pour objet l'action de l'État, soit intérieure pour organiser la société, soit extérieure pour assurer les relations avec les peuples voisins, il y aurait un singulier paradoxe à nier l'existence d'une pensée politique dans les États du Proche-Orient ancien que nous venons de caractériser à grands traits.

De fait, on trouve dans les textes des témoignages indubitables d'une telle pensée. Citons-en tout de suite des exemples remarquables, comme le « premier Parlement » dont parle Samuel Noah Kramer<sup>1</sup>, ou le système de droit akkadien tel que révélé par le célèbre « code d'Hammourabi »<sup>2</sup>.

### a - Le « parlement » d'Uruk

On a la preuve d'une circonstance au moins où un souverain a consulté successivement un *sénat* et une *assemblée populaire*, avec discussion, délibération et décisions collectives, et même décision contraire à la volonté du roi. Car on a le « procès-verbal » de cet événement dans un poème dont le texte nous est connu par onze tablettes et des fragments (l'édition critique des cent quinze vers de ce poème a été donnée en 1949).

Le poème date de 2 000 environ, mais il narre un épisode qui se serait passé vers 3 000. A cette époque, Sumer possède déjà « de nombreuses grandes villes groupées autour d'édifices publics grandioses et de renommée universelle ». L'écriture est inventée, il y a déjà une littérature.

Les deux assemblées sont convoquées pour décider d'une question de paix ou de guerre. Sumer, à cette époque, « se composait d'un certain

1. Cf. Samuel Noah Kramer, *L'Histoire commence à Sumer*, *op. cit.*, chap. 5, Le premier Parlement.

2. Cf. Jean Bottéro, Le « code » de Hammourabi, *Mésopotamie*, *op. cit.*, p. 191-223.

nombre de villes-États qui rivalisaient pour l'hégémonie ». Kish est l'une des plus importantes. Mais Uruk progresse. D'où l'ultimatum lancé par le roi de Kish, Agga (dernier souverain de la première dynastie de Kish) : qu'Uruk le reconnaisse comme suzerain, sinon ce sera la guerre. Il s'agit de décider quelle réponse on donnera à l'émissaire d'Agga. Le roi d'Uruk consulte le « sénat », qui opine pour la soumission. Le roi, mécontent, consulte alors l'assemblée du peuple, qui opte pour la guerre. Le poème narre la suite des événements. L'armée d'Agga assiège Uruk, et un accommodement est trouvé : les deux rois deviennent amis.

Donc, nous sommes confrontés ici à un vrai problème « politique », avec une logique de diplomatie, une préférence raisonnée pour la paix, une sorte de « droit de l'opposition »... Il est vrai que nous ne savons rien de la composition des deux assemblées, ni s'il y eut une procédure ressemblant de près ou de loin à un vote, ni même s'il y eut une vraie discussion organisée.

#### **b - Le « code » d'Hammourabi**

En 1902, on découvre à Suse une stèle magnifique, conservée depuis au musée du Louvre, portant un long texte que l'on crut pouvoir identifier à un code de lois. C'était le plus ancien jamais découvert, puisqu'il est attribué par la stèle elle-même au roi akkadien Hammourabi, qui a régné à Babylone de 1792 à 1750 av. J.-C. Depuis lors, on a découvert une dizaine d'autres textes similaires, dont certains plus anciens, et une quarantaine d'autres versions (incomplètes) du même texte.

Celui-ci comporte 3 500 lignes déchiffrables, portant 282 « articles de lois », tous de la forme : « Si..., alors... » (par exemple : « Si un homme a porté contre un autre une accusation de meurtre, sans en fournir la preuve, l'accusateur sera mis à mort » ; ou : « Si un homme, tenu par une obligation, a vendu ou livré en servitude sa femme, son fils ou sa fille [pour compenser une obligation], ces derniers travailleront trois ans [au plus] au service de leur acheteur ou détenteur ; mais, après ces trois ans, ils seront remis en liberté »). On songe à une véritable législation civile et pénale, d'autant que les articles sont soigneusement répartis en « titres » : cinq sont consacrés au *Faux témoignage* ; vingt au *Vol* ; seize aux *Fiefs royaux* ; vingt-cinq au *Travail agricole* ; dix environ aux *Locaux d'habitation* ; au moins vingt-quatre au

Commerce ; quinze aux *Dépôts et dettes* ; soixante-sept à la *Femme et la famille* ; vingt aux *Coups et blessures* ; soixante et un aux diverses *Professions libérales*, puis *serviles* ; cinq aux *Esclaves*<sup>1</sup>.

Un examen plus attentif montre cependant qu'il ne s'agit pas exactement d'un code de lois au sens, par exemple, des codes romains de l'époque impériale. D'abord, il est incomplet : bien des matières dont traitent les tablettes de la littérature administrative et judiciaire retrouvées par ailleurs ne sont pas abordées. Ensuite, les articles semblent traiter de cas concrets, faisant référence à des circonstances singulières. D'un article à l'autre, on remarque un certain illogisme. Enfin les affaires dont parlent les tablettes de l'époque ne sont presque jamais référées aux articles du « code », comme elles devraient l'être si le texte avait été « la loi en vigueur » dans le pays au sens où nous l'entendons.

Bien plus, les assyriologues nous disent que la notion même de « loi » au sens moderne ne paraît pas exister chez les Mésopotamiens. Ils n'ont pas de mot — ni en akkadien, ni en sumérien — pour dire « principe » ou « loi », ni dans le domaine des règles sociales, ni dans celui de la nature. Ils semblent avoir accédé seulement à un stade intellectuel intermédiaire entre le cas singulier et la loi, le *cas exemplaire* ou *paradigme*, c'est-à-dire la structure « si... alors » illustrée par les exemples cités ci-dessus.

Bottéro cite d'autres « traités scientifiques » mésopotamiens portant sur la médecine ou la divination et consistant, comme le « code » d'Hammourabi, en recueils de paradigmes. Cette forme de pensée dépasse l'empirisme, en ce qu'elle vise bien l'universel et prétend à l'exhaustivité. Mais elle n'atteint pas la généralité absolue, explicite, des lois. Les lois, en Mésopotamie — comme la plupart des coutumes dans les sociétés traditionnelles — restent *implicites*, c'est-à-dire non seulement non écrites, mais *informulées*, même oralement. Elles n'en sont pas moins connues de chacun, mais au sens d'une connaissance intuitive.

« Ce qui tenait la place [de la législation en Mésopotamie ancienne], c'étaient des "lois", sans doute, mais *informulées*, comme demeuraient informulés les principes des sciences. Le droit mésopotamien était essentiellement un droit non écrit. Non écrit ne veut pas dire inexistant, inconnu, mais virtuel : car il se présentait constamment aux sujets, sous la forme de coutumes — positives ou prohibitives — transmises avec l'éducation, voire de solutions traditionnelles à des problèmes particuliers. [...] Les principes [du droit n'étaient pas] formulés en termes

1. Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 194.

explicites, mais ils se trouvaient comme incorporés à cette masse diffuse de la tradition que, dans un groupe culturel donné, les générations se transmettent d'office, tout autant que la langue, que la vision du monde, que le sentiment des choses, que les procédés efficaces de la production et de la transformation. [...] La loi, ce n'est pas d'abord un énoncé : une "lettre", mais une tendance : un "esprit". »<sup>1</sup>

D'où l'interprétation que donne en définitive Jean Bottéro du « code » d'Hammourabi. Il s'agirait, non d'un recueil de *lois*, mais d'un recueil de *sentences*, explicitant les solutions trouvées par le roi *aux seuls cas qui constituent pour la première fois un problème* : une circonstance nouvelle étant apparue, un « vide juridique » s'ouvre, que la solution du roi comble. Le « code » porterait ainsi sur les seuls cas de *revision* ou d'*innovation* juridiques. C'est ce qui expliquerait son caractère incomplet, non systématique, et aussi le fait que le roi ait tenu à lui donner une publicité solennelle.

Si l'hypothèse est juste, on pourrait en déduire un trait fort important de l'État babylonien : le roi, qui rend la justice seul ou par ses représentants, peut *interpréter* la loi ; en ce sens, la société babylonienne commence à pouvoir *gérer le changement*.

Ce trait est probablement lié à l'invention de l'écriture qui rallonge la mémoire et permet de cumuler l'expérience. Ce changement n'est pas subi par la société, mais il peut être géré (plus ou moins bien, plus ou moins tardivement, avec plus ou moins de difficulté) par l'État, comme le suggère ce passage de l'épilogue de la stèle d'Hammourabi : « Telles sont les sentences équitables que Hammourabi, roi plein d'expérience, a imposées pour faire prendre à son pays la ferme discipline et la bonne conduite. »<sup>2</sup> Il y a eu des désordres, des troubles ; mais le roi a rétabli l'équilibre, et il l'a fait par son travail d'innovation législatrice.

La situation dans une société proche-orientale comme la Mésopotamie est donc très différente de celle des « sociétés sans histoire », où les coutumes sont absolument fixes, et où nous avons dit que le changement, quand il survient malgré tous les obstacles que lui ont opposés le rite et le mythe, est subi et non organisé. On commence à oser intervenir sur les coutumes, et d'abord à les penser : ceci, assurément, est une innovation, un trait « moderne » de ces sociétés, et constitue une ébauche de pensée « politique ». On est bien dans la phase de transition prévue par Girard.

1. Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 220-221.

2. Cité par Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 201.

### 3 – Traits « archaïques » : le problème de la monarchie sacrée

A côté, cependant, de ces traits « modernes », une autre dimension essentielle des sociétés étatiques du Proche-Orient ancien les rapproche des sociétés archaïques et les distingue de façon non moins nette de la Cité grecque ultérieure. C'est le fait que ces sociétés ont encore, pour l'essentiel, un mode de pensée *magico-religieux*.

#### a – Le roi-prêtre dans l'anthropologie

Les États du Proche-Orient ancien, d'abord, sont tous des *monarchies sacrées*.

Or l'anthropologue anglais Frazer a montré que dans de nombreuses sociétés anciennes, le *roi sacré* est partie intégrante de l'ordre magico-religieux. Non seulement il est au centre des rites, mais il est lui-même un dieu, ou du moins une puissance sacrée dont les actes et les paroles jouent un rôle direct et crucial dans le maintien de l'ordre des choses, dont nous avons dit qu'il était indistinctement, dans les sociétés traditionnelles, cosmique et social.

Ce caractère existe déjà dans les chefferies. Par exemple, chez les Bamilékés, « le chef [...] fait des offrandes et des libations à ses prédécesseurs défunts, afin d'obtenir leur bénédiction sur les personnes et sur les récoltes. Prêtre de la terre, faiseur de pluie, il organise chaque année, en fin de cycle agricole, des festivités pour l'ensemble de la chefferie, puis il en assure le rituel contre les actions maléfiques venant de l'extérieur sous la forme de tornades, de criquets pèlerins, d'essaims d'abeilles qui attaquent récoltes, bêtes et gens. Lui-même possède un double qui peut se déplacer en brousse sous la forme d'un léopard. Il préside à la détection et à la neutralisation des sorciers. On le crédite souvent d'un pouvoir de sorcellerie qui demeure dangereux quoique domestiqué ».<sup>1</sup>

Les États africains pré-coloniaux conservent les mêmes traits : rôle essentiel de la religion, implication du roi dans le rite.

1. Laburthe-Tolra et Warnier, *op. cit.*, p. 123.



« Chez les Bamoum du Cameroun, le roi reste le “père” du pays, car la nation est un immense pseudo-lignage composé de ses parents et alliés. Partout, le roi est “sacré”, c’est-à-dire qu’il est considéré comme un être à part, et son corps même n’est pas traité comme un corps ordinaire [...]. Un réseau d’interdits et de prescriptions l’entoure ; par exemple, on ne doit pas le voir manger, il ne peut quitter sa terre, nul ne doit lui parler sans intermédiaire. Il doit utiliser une langue spéciale ou archaïque, tel l’empereur du Japon. Chef de guerre, il incarne la force et la santé même du pays, et il doit en faire la démonstration, par exemple féconder les femmes durant son intronisation, puis prouver sa vigueur persistante au cours d’épreuves annuelles, tel le Pharaon d’Égypte qui devait effectuer à la course le tour de sa capitale lors de la fête du Sed. Le roi est lié à la fertilité du royaume : l’empereur de Chine, fils du Ciel, ouvrait le premier sillon, et la plupart des chefs africains doivent savoir donner la pluie et commander aux éléments. Certaines sociétés (tels les Nyakusa) mettaient à mort le roi dès qu’il donnait des signes de faiblesse physique. »<sup>1</sup>

Ce dernier fait confirme une suggestion faite par René Girard que la « mise à part » d’un homme ainsi divinisé est *un cas particulier du phénomène de la victime émissaire*. Le fait qu’il soit mis à part, dans une position unique, à la fois intérieure et extérieure au groupe, permet que le roi cumule sur sa tête toutes les puissances sociales. C’est pour cela qu’il peut, selon le cas, exercer sur le groupe une puissance surhumaine, ou subir de sa part des violences disproportionnées. La toute-puissance accordée au roi (puissance magique de guérison) ainsi que, à l’inverse, son caractère particulièrement exposé (rois africains devenant victimes rituelles), tout ceci fait penser qu’il y a dans la monarchie en tant que telle un caractère profondément archaïque parce que sacrificiel.

Or ce sont bien ces traits qu’on retrouve presque intégralement dans les monarchies sacrales du Proche-Orient ancien.

#### **b – Le pharaon maître du cosmos**

En Égypte, écrit François Daumas,

« le protocole royal ancien [...] fait du roi un *Horus*, qui [commande] sur terre, comme le dieu [fait] au ciel [...]. Le pharaon assume, comme héritier du créateur et maître universel, un pouvoir cosmique général. [...] Le Roi, par sa personne seule, maintient l’équilibre de la création que menace à tout instant le retour offensif du chaos. [...]

« [De fait,] le roi *fait l’orge* et est *aimé de Népri*, le dieu du grain. Le Nil l’honore en montant *pour lui*. Ses ordres portent en eux le pouvoir de leur exécution. Il a chassé les bêtes sauvages et vaincu les peuples non civilisés,

1. Laburthe-Tolra et Warnier, *op. cit.*, p. 125-126.

reculant ainsi les limites du chaos. Son palais est pourvu de toutes les matières prophylactiques qui entretiennent la vie divine. Il est le *Maître universel*. [...] La royauté est connaissance et lumière pour l'homme, facteur de vie, autant que le soleil et le Nil. *Le Roi, c'est la vie*, s'écrie l'auteur, le noble et prince Séhétépibrê. Non seulement il crée ses fonctionnaires, mais il est comme Khnoum, générateur, au sens propre, de l'humanité. Il est Bastis et Sekhmet, les deux déesses redoutables qui protègent le pays. [...]

« [Le Roi,] par sa présence seule, parce qu'il est légitimement héritier de son père le dieu créateur, entretient tout ce qui est nécessaire à la vie. La contrepartie se trouve dans les œuvres littéraires qui dépeignent la désolation du pays, lors de l'éclipse de la royauté à la fin de l'Ancien Empire. Le dieu Khnoum ne modelait plus d'hommes et c'était la dénatalité. Il y a entre le souverain et la marche du monde un rapport d'ordre métaphysique qui ne s'exprime par aucun miracle royal personnel. Par essence, le roi est facteur d'ordre et continue l'œuvre organisatrice de la création. » (Daumas, *op. cit.*, p. 111-115).

L'analogie est frappante, on le voit, avec les chefs et rois africains « faiseurs de pluie » décrits par les ethnologues modernes.

#### **c - Cosmogonies et mythes de souveraineté**

Surtout, l'on retrouve, dans ces monarchies sacrées, le même lien indissoluble entre *ordre cosmique* et *ordre social* dont nous avons dit qu'il caractérisait les sociétés archaïques. On constate que partout, tant en Égypte qu'en Mésopotamie, les mythes fondateurs sont indistinctement des *cosmogonies* et des *mythes de souveraineté*. L'ordre social se confond avec l'ordre de l'univers.

Par exemple, dit Jean-Pierre Vernant, « le poème babylonien de la création, l'*Enuma elis*, était chanté tous les ans au quatrième jour de la fête royale de Création de la nouvelle année, au mois Nizan, à Babylone. A cette date, le temps était censé avoir achevé son cycle : le monde revenait à son point de départ. Moment critique où l'ordre tout entier se trouvait remis en question. [Or], au cours de la fête, le roi mimait, contre un dragon, un combat rituel. Il répétait par là, chaque année, l'exploit accompli par Marduk contre Tiamat à l'origine du monde. L'épreuve et la victoire royale avaient une double signification : en même temps qu'elles confirmaient la puissance de souveraineté du monarque, elles prenaient la valeur d'une recréation de l'ordre cosmique, saisonnier, social. Par la vertu religieuse du roi, l'organisation de l'univers, après une période de crise, se voyait renouvelée et maintenue pour un nouveau cycle temporel. A travers rite et mythe babylonien s'exprime une conception particulière des rapports de la souveraineté et de l'ordre. Le

roi ne domine pas seulement la hiérarchie sociale ; il intervient aussi dans la marche des phénomènes naturels. L'ordonnement de l'espace, la création du temps, la régulation du cycle saisonnier apparaissent intégrés à l'activité royale ; ce sont des aspects de la fonction de souveraineté.

« *Nature et société demeurant confondus*, l'ordre, sous toutes ses formes et dans tous les domaines, est placé dans la dépendance du souverain. Ni dans le groupe humain, ni dans l'univers, il n'est encore conçu de façon abstraite en lui-même et pour lui-même. Il a besoin pour *exister* d'être *établi*, pour *durer* d'être *maintenu* ; toujours il suppose un *agent ordonnateur*, une puissance créatrice susceptible de le promouvoir. Dans le cadre de cette pensée mythique, on ne saurait imaginer un domaine autonome de la nature ni une loi d'organisation immanente à l'univers. »<sup>1</sup>

Cette conception sacrée est encore en partie présente, nous le verrons, chez Homère et Hésiode, mais c'est précisément par rapport à elle que va rompre la pensée des premiers physiciens et penseurs politiques grecs.

Nous constatons ainsi que l'État, dans le Proche-Orient ancien, n'a pas encore d'existence autonome. Il est un simple élément de l'ordre cosmique, fondu en lui, obéissant à ses lois. Et, de même que cet ordre cosmique a été créé par des agents divins, à la suite du drame que narre le mythe, et reste dépendant à tout instant de la volonté de ces agents, de même l'État est l'affaire de puissances singulières, avec lesquelles le roi est en communication privilégiée. L'ordre ne sera maintenu qu'aussi longtemps que, sous la direction et avec la participation indispensable du roi, le peuple tout entier pratiquera les rites requis.

S'il en est ainsi, on voit qu'une vraie pensée politique — discussion *au sujet de l'ordre lui-même* — ne peut que trouver difficilement place dans de telles sociétés, pratiquement aussi peu que dans les sociétés sacrales sans État. Créé par les dieux, l'ordre s'impose ; il serait inimaginable de le remettre en cause. Les hommes ont déjà fort à faire pour simplement satisfaire aux obligations diverses qu'il implique. Ils ne sont pas disponibles pour faire des questions d'organisation de l'État un *problème intellectuel* que l'on puisse trancher par des arguments objectifs. On peut bien discuter, comme dans le « premier parlement » décrit par Kramer, de la manière dont on va traiter concrètement des affaires dans le cadre des règles admises (donc de problèmes relevant du « pouvoir

1. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962, PUF, coll. « Quadrige », 1992, p. 110-111.

exécutif»). On peut bien, comme dans le cas du « code » d'Hammourabi, se saisir de quelques problèmes nouveaux se posant au niveau même des règles<sup>1</sup>. Mais jamais le mythe, la loi, la coutume *dans leur ensemble* ne deviendront objet de débat explicite, parce qu'elles continuent à relever du sacré, et du sacré seul.

Le système judiciaire lui-même, bien que sa seule existence signale une évolution décisive par rapport aux sociétés archaïques, n'est pas pleinement rationnel. Il est fondé sur un droit qui reste pour l'essentiel non écrit et échappe aux hommes. Le jugement est rendu au nom des dieux. Il s'exerce selon des modalités elles-mêmes rituelles.

Or, à ce modèle d'État administrant la société de manière centralisée, certes, mais conformément à un ordre religieux non soumis à discussion, enserrant toute la société dans une structure rigide, semblent bien appartenir, outre les monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, *presque toutes les formes d'État étrangères à la tradition occidentale* (à l'exception, à certains égards, des États du monde sinisé). Que s'est-il donc passé en Occident qui ne s'est passé nulle part ailleurs et qui a donné lieu à des formes d'organisation collective, de comportements moraux et de pensée sans équivalents dans les autres civilisations ? — Un événement absolument singulier : l'émergence, en Grèce, de la *Cité*.

### III — La Cité grecque

La Cité présente des *traits absolument nouveaux* par rapport aux États du Proche-Orient ancien. Nous les examinerons en détail dans les chapitres consacrés à la pensée politique grecque, mais

1. On peut même *nuser* avec les dieux, comme semble le montrer la curieuse pratique du sacrifice du « substitut » royal (cf. Jean Bottéro, *op. cit.*, p. 170 sq.), attestée à Sumer, chez les Hittites, les néo-Assyriens, les Perses : lorsque les astrologues prédisent une éclipse, signe de la volonté des dieux de faire périr le roi, celui-ci va se cacher dans un lieu retiré et fait mourir à sa place une victime qu'il désigne arbitrairement ; on la « déguisera » en roi en comptant bien que les dieux se laisseront prendre. Ce machiavélisme même suppose un début d'affranchissement de la raison par rapport à la croyance stricte au cadre magico-religieux.

nous pouvons dès maintenant, pour fixer les idées, les ramener, avec Jean-Pierre Vernant<sup>1</sup>, aux cinq suivants : la *crise de la souveraineté*, l'*apparition d'un espace public*, la *promotion de la parole et de la raison*, la *revendication de l'égalité*, la *métamorphose de la religion*, à quoi nous ajouterons, au plan de la pensée, la naissance de l'esprit critique par la prise de conscience d'une *distinction entre ordre naturel et ordre social*.

### 1. La crise de la souveraineté

Au moment où, au sortir des « siècles obscurs » (XII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> s.)<sup>2</sup>, apparaît la Cité grecque, ce qu'on constate en premier lieu, c'est la *disparition de la monarchie*, de l'*anax* mycénien comme du *basileus* homérique (les rois sacrés antérieurs). Le roi, qui exerçait seul la *monarchia* en vertu de ses pouvoirs rituels, est remplacé par une *pluralité* de magistrats.

On le voit de façon particulièrement nette sur le cas d'Athènes, seule ville grecque où l'État mycénien n'a disparu que progressivement. Les étapes de la transformation sont retracées par Aristote dans la *Constitution d'Athènes*. Un *polémarque* est chargé des armées, et la fonction militaire est donc enlevée à la souveraineté du *basileus*. Puis on institue l'*archontat*. L'*archè* — le commandement — se sépare donc de la *basileia* — la royauté. D'abord élus pour dix ans, les archontes vont l'être chaque année. L'élection devient donc une procédure fréquente. Ce qui montre bien que « l'*archè* est déléguée par une décision humaine, par un choix qui suppose confrontation et discussion », cependant que la *basileia* est reléguée dans un rôle religieux, et la religion elle-même dans un rôle dépendant.

Il n'y a plus un unique souverain, personnage quasi divin qui se situe en dehors et au-dessus des diverses classes fonctionnelles dont la société est composée ; le corps social apparaît désormais comme un ensemble fait d'éléments hétérogènes, de parties — *moirai* ou *mère* — séparées et néanmoins unies dans et par la Cité elle-même. C'est précisément le problème consistant à trouver un équilibre entre ces éléments qui va susciter *les premières spéculations politiques*, la

1. Cf. Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, *op. cit.*, dont nous suivons étroitement l'analyse dans tout ce qui suit.

2. Cf. *infra*, p. 41-43.

première « sagesse », celle des Sept Sages (à l'aube du VII<sup>e</sup> s.), cherchant à penser cette « unité dans la pluralité » ou cette « pluralité dans l'unité » caractéristiques de la Cité. Dans ce nouveau contexte, « l'*archè* ne saurait plus être la propriété de qui que ce soit ; l'État est précisément ce qui a dépouillé tout caractère privé ; ce qui, échappant au ressort des *genè*, apparaît déjà comme l'affaire de tous ».<sup>1</sup>

## 2. L'apparition d'un espace public

L'*affaire de tous* : le langage exprime cela de manière frappante. Le débat politique est porté « *es to koinon* », sur un espace public, « *es to meson* », au milieu, au centre.

L'archéologie le confirme : la ville mycénienne comportait une forteresse fermée où était le roi ; les affaires politiques se traitaient dans ce lieu inaccessible et secret. Désormais, il y a au centre de la ville une *agora*, un espace commun, où les affaires collectives vont être portées à la connaissance de tous et discutées<sup>2</sup>.

Cette mutation n'est pas limitée à la vie politique au sens étroit, mais s'étend à tous les savoirs et à tous les arts. Ceux-ci doivent désormais, comme les magistratures, « rendre des comptes » à un public critique. On saisit cette évolution dès les poèmes homériques. A l'origine poésie de cour, chantée d'abord dans les palais, ces poèmes deviennent connus à l'extérieur et sont « publiés » soit par transmission orale soit par des écrits destinés à un large public extérieur. Or, en devenant publiques, ces connaissances, ces valeurs, ces techniques mentales deviennent objets de *discussions*, d'*interprétations*, de *controvertes*, ce qui va être un facteur essentiel de promotion de la rationalité.

1. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 42.

2. Dans les villes d'État du Proche-Orient ancien, il n'y avait pas d'*agora* ; seulement des palais et des temples (cf. Jean-Claude Margueron, *Les Mésopotamiens, op. cit.*, t. 2, p. 27 : « Si l'on se fie à la documentation actuelle, les places publiques n'étaient pas un élément normal de la ville orientale, même si des aires assez vastes s'étendaient à l'occasion devant un édifice public ou autour d'une *ziggurat*. Mais existait-il un lieu permettant à la population de se rassembler ? Rien ne nous en montre la nécessité. »).

Un aspect capital de ce mouvement de publicisation de la vie politique et intellectuelle est la *promotion de l'écriture*.

La première écriture ayant servi à noter une langue grecque, le « linéaire B » emprunté par les Mycéniens aux Minoens de Crète, avait entièrement disparu en Grèce continentale après les invasions des XII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles. Une nouvelle écriture fut réintroduite vers 750, empruntée à l'alphabet phénicien. Elle se répandit rapidement en Grèce (on ne trouve presque pas d'inscriptions antérieures à 730 ; mais il y a abondance de textes au milieu du VII<sup>e</sup> s.). D'un accès plus aisé, elle n'est plus réservée à une caste fermée de scribes spécialement entraînés. Elle devient le bien commun de nombreux citoyens.

Ce qui se marque à deux niveaux :

1. *La mise des lois par écrit*. — « En les écrivant, on ne fait pas que leur assurer permanence et fixité ; on les soustrait à l'autorité privée des *basileis* dont la fonction était de "dire" le droit ; elles deviennent bien commun, règle générale, susceptibles de s'appliquer à tous de la même façon. » Incarnée dans la loi écrite/publique, la justice descend du ciel, où elle était encore chez Hésiode (la *diké* était une divinité lointaine, inaccessible, donc facilement arbitraire lorsqu'elle parlait par la voix des rois « mangeurs de présents »), à la terre : elle devient « norme rationnelle soumise à discussion et modifiable par décret ».

2. *Les premières « publications »* (c'est-à-dire les premiers livres, comme ceux d'Anaximandre, de Phérécyde ou d'Héraclite, mais aussi des inscriptions monumentales en pierre où des citoyens privés inscrivent des observations diverses). Il ne s'agit pas, pour leurs auteurs, de communiquer leur pensée à d'autres personnes privées ; ils s'adressent, eux aussi, à un « public », ils mettent leur pensée « *es to meson* » pour qu'elle devienne le bien commun de la Cité et, si possible, s'impose à tous comme le fait la loi. Comme le débat politique, cette pensée est soumise au jugement de tous, à la différence des secrets religieux.

### 3. La promotion de la parole et de la raison

Dans l'espace public de la Cité, les décisions ne sont prises que lorsqu'elles sont l'objet d'un consensus. Il s'agit donc, pour celui

qui intervient, d'être le plus *persuasif* possible, et pour cela le plus *rationnel*.

La *parole* prend alors une importance capitale, parce qu'elle est l'instrument par excellence de la persuasion (*peitho*). Par rapport à ce qu'elle était dans l'ancienne société sacrée, elle change complètement de statut épistémologique et métaphysique. Elle

« n'est plus le mot rituel, la formule juste [ce qu'elle était auparavant dans les "dits" du roi prononçant souverainement la *thémis*, la justice], mais le *débat contradictoire*, la *discussion*, l'*argumentation*. Elle suppose un *public* auquel elle s'adresse comme à un juge qui décide en dernier ressort, à mains levées, entre les deux partis qui lui sont présentés ; c'est ce choix purement humain qui mesure la force de persuasion respective des deux discours, assurant la victoire d'un des orateurs sur son adversaire ».<sup>1</sup>

Cette victoire va à celui qui a su convaincre par les arguments les plus rationnels, puisque la raison est ce que tous les citoyens possèdent en commun. Dès lors qu'on ne peut imposer son opinion, mais qu'il faut convaincre, il convient d'invoquer des *faits objectifs* que tous puissent voir aussi bien que soi, et de raisonner à partir d'eux selon une *logique* qui soit elle-même universelle. Ce qui pousse les orateurs à rechercher toujours plus d'objectivité et de correction logique dans l'argumentation.

« Entre la politique et le *logos*, il y a ainsi rapport étroit, lien réciproque. L'art politique est, pour l'essentiel, maniement du langage ; et le *logos*, à l'origine, prend conscience de lui-même, de ses règles, de son efficacité, à travers sa fonction politique » (*ibid.*).

Ces règles seront formalisées, dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle, par les sophistes, puis, au IV<sup>e</sup> siècle par Aristote pour la logique, par Isocrate pour la rhétorique<sup>2</sup>.

#### 4. L'égalité devant la loi

Les membres de la société civile accédant à l'espace public vont se définir et se vivre désormais comme des semblables, *homoioi*, et des égaux, *isoi*.

1. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 45, n.s.

2. Voir le magnifique éloge du *logos*, de la parole rationnelle, par Isocrate, *infra*, p. 284.



« Le lien de l'homme avec l'homme va prendre, dans le cadre de la cité, la forme d'une relation réciproque, réversible, remplaçant les rapports hiérarchiques de soumission et de domination... En dépit de tout ce qui les oppose dans le concret de la vie sociale, les citoyens se conçoivent, sur le plan politique, comme des unités interchangeables à l'intérieur d'un système dont la loi est l'équilibre, la norme l'égalité. »<sup>1</sup>

Cette exigence d'égalité se marque d'abord au sein de l'aristocratie, entre *hippéis*, chevaliers qui, parce que prenant part à la guerre, revendiquent de partager le pouvoir politique avec le roi. Mais la même logique va jouer lorsque la « révolution hoplitique » aboutira, vers le milieu du VII<sup>e</sup> siècle, à donner au citoyen de la classe moyenne une importance militaire comparable à celle des aristocrates. Il revendiquera alors lui aussi l'égalité politique, conforme à ce qu'est devenu désormais, psychologiquement et moralement, le soldat. Ce qui comptait pour l'*hippeus*, tel qu'on le voit décrit dans les poèmes homériques, « c'était l'exploit individuel, le haut fait accompli en combat singulier ». Il se lançait éperdûment dans le combat, poussé par le *menos*, l'ardeur inspirée par un dieu. « Mais l'hoplite ne connaît plus le combat singulier ; il doit refuser, si elle s'offre, la tentation d'une prouesse purement individuelle. Il est l'homme de la bataille au coude à coude, de la lutte épaule contre épaule ». Le guerrier ne vaut plus par son *thumos*, sa passion, mais par sa *sophrosyné*, sa maîtrise de soi, sa capacité à se soumettre à une loi commune. Ainsi,

« la phalange fait de l'hoplite, comme la cité du citoyen, une unité interchangeable, un élément semblable à tous les autres... Jusque dans la guerre, l'*Éris*, le désir de triompher de l'adversaire, d'affirmer sa supériorité sur autrui, doit se soumettre à la *philia*, à l'esprit de communauté. [...] Sont ainsi condamnées comme démesure, *hybris*, au même titre que la fureur guerrière et la recherche dans le combat d'une gloire purement privée, l'ostentation de la richesse, le luxe des vêtements, la somptuosité des funérailles, les manifestations excessives de la douleur en cas de deuil, un comportement trop voyant des femmes, trop assuré, trop audacieux de la jeunesse noble. Toutes ces pratiques sont désormais refusées parce qu'accusant les inégalités sociales et le sentiment de distance entre individus, elles suscitent l'envie, créent des dissonances dans le groupe, mettent en danger son équilibre, son unité, divisent la cité contre elle-même. Ce qui est maintenant prôné, c'est un idéal austère de réserve et de retenue, un style de vie sévère, presque ascétique, qui efface

1. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 56.

entre les citoyens les différences de mœurs et de conditions pour les mieux rapprocher les uns des autres, les unir comme membres d'une seule famille. »<sup>1</sup>

Les Grecs inventent ainsi un type d'homme qui ne supporte plus l'inégalité, soit par rapport à un seul, monarque ou tyran, soit par rapport à quelques privilégiés, mais qui entend que tout le monde participe également au pouvoir et soit également soumis à la même loi, ce qu'expriment respectivement les concepts d'*isocratia* et d'*isonomia*. Aristote dira que la politique, c'est l'art de trouver une forme d'ordre, donc de différenciation, au sein d'un groupe composé néanmoins d'égaux, « quadrature du cercle » qu'ont su réaliser les constitutions grecques en inventant les procédures de la vie civique, tirages au sort, élections, succession régulière des magistrats, alternance, pour le citoyen, du commandement et de l'obéissance. Pour les Grecs, en tout cas, la solution purement hiérarchique (royauté, tyrannie, sociétés d'ordres) sera définitivement bannie comme insupportable, inhumaine, *barbare*.

A Sparte, des réformes capitales sont faites au VII<sup>e</sup> siècle (vers 650), à l'occasion des très dures guerres de Messénie, réformes qui vont donner à cette Cité son visage définitif et si spécifique<sup>2</sup>. Environ dix mille *lots égaux* de terres sont attribués aux guerriers. Parmi les nouveaux Égaux prévalent l'austérité et la haine du luxe ; les maisons doivent être semblables à un modèle commun, les repas en commun ou *syssities* sont rendus obligatoires (avec menu austère et invariable !). Par ailleurs — et nous verrons les commentateurs, bien des siècles plus tard, Polybe, Cicéron, marquer encore leur admiration pour ce trait du régime spartiate — est réalisé un équilibre stable entre les différentes composantes de la souveraineté (ce qu'on appellera le « régime mixte ») : la double royauté, la *gerousia* ou sénat, l'*apella* ou assemblée du peuple, les éphores. En revanche, comme ces réformes se sont faites à Sparte par et pour la guerre, la Parole n'a guère de rôle dans la nouvelle *polis*, dont le ressort est *phobos*, la crainte, plus que *peitho*, la persuasion. Les différentes magistratures continuent à s'entourer de secret ; il reviendra à d'autres cités grecques de porter à leur épanouissement la rationalité et l'esprit critique, donc la science et le droit.

1. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 59-60.

2. Nous les étudierons plus en détails *infra*, p. 60-64.

### 5. La métamorphose de la religion

La naissance de la Cité s'accompagne enfin d'une métamorphose complète de la *vie religieuse*, cette métamorphose ayant deux aspects symétriques et complémentaires : l'apparition d'un *culte public de la Cité*, l'apparition de *formes privées de vie religieuse*.

#### a - L'apparition d'un culte public de la Cité

Les anciens sacerdoce appartenant en propre à certains *genè*, exprimant une relation privilégiée de tel lignage avec telle divinité. La cité rend publics ces sacerdoce en créant des cultes officiels.

Les objets sacrés vont émigrer du palais ou des maisons de prêtres vers le *temple*, demeure ouverte et publique, ou vers divers sanctuaires situés à la limite du territoire et consacrés aux divinités *poliades*, c'est-à-dire protectrices de la Cité, ou aux *héros* fondateurs de celle-ci. Du coup, les vieilles idoles perdent leur caractère magique, efficace, pour devenir

« des "images", sans autre fonction rituelle que d'être vues, sans autre réalité religieuse que leur apparence... Les *sacra*, autrefois chargés d'une force dangereuse et soustraits à la vue du public, deviennent sous le regard de la cité un spectacle, un "enseignement sur les dieux", comme, sous le regard de la cité, les récits secrets, les formules cachées dépouillent leur mystère et leur puissance religieuse pour devenir des "vérités" dont les Sages vont débattre »<sup>1</sup>.

Autrement dit, on ne *croit* plus guère aux mythes et à l'efficacité des rites. On ne croit qu'à ce dont on a pu rendre raison, et c'est de l'espace civique qu'émanent ce crédit ou ce discrédit. Donc le culte public, officiel, dépend de la Cité et de ses instances politiques. La religion est *soumise à la politique*, à l'exact inverse de la logique des sociétés archaïques et des monarchies sacrées.

Il existe certes en Grèce, et il existera jusqu'à la fin du paganisme, des rites publics : sacrifices, serments, divination, avant ou après les décisions importantes, les déclarations de guerre ou les conclusions de paix,

1. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 50.

l'entrée de magistrats en charge, etc. : mais ces rites servent de simples cadres formels à une vie publique qui, en substance, n'en dépend plus.

**b - L'apparition de formes privées de vie religieuse**

Cette neutralisation même de la religion a une contrepartie : la promotion de *formes de religiosité non civiques, privées*. En effet, le mouvement de promotion de la rationalité rencontre des limites. La confiance en la raison n'est pas totale. Pour répondre au besoin de salut et d'explications ultimes du monde se développent des associations religieuses et philosophiques : sectes, confréries, « mystères ». Mais cette sphère religieuse a tendance à se situer en marge de la Cité et de ses cultes publics, précisément parce que ceux-ci ont été privés de leur efficace magique et salvatrice.

A des élus qu'elles initient selon tout un système d'échelons et de grades, les sectes promettent un accomplissement spirituel allant jusqu'à l'immortalité (jadis réservée, comme en Égypte, au roi) ; mais cette métamorphose de l'individu s'accomplira indépendamment de l'ordre social, sans interférer avec celui-ci. Religion et politique deviennent des réalités autonomes : d'un côté, la cité peut se gouverner en faisant quasiment abstraction des dieux, dont les magistrats interprètent à leur gré, voire ignorent entièrement les oracles ; de l'autre, l'individu, pour son salut, ne dépend pas de l'accomplissement des rites par l'ensemble de la collectivité. La politique s'affranchit de la religion, et la religion, en cessant d'être l'unique garant du lien social, peut devenir objet d'une libre spéculation. En inventant la Cité, dont l'ordre rend inutile celui créé par le mythe et le rite, les Grecs auraient donc inventé... la *religion* proprement dite (au sens où nous, Occidentaux modernes, entendons le mot).

**6. La distinction physis/nomos**

Le développement de la rationalité va avoir une autre conséquence essentielle sur la pensée du social : la rupture de l'ordre sacré comme ordre global, la prise de conscience de l'opposition entre *nature* et *culture*, *physis* et *nomos* — dernier trait par lequel on peut caractériser l'originalité de l'apport grec.

La réflexion systématique des intellectuels (et notamment les « sophistes » de la seconde moitié du V<sup>e</sup> s.) sur les voyages que la colonisation grecque avait permis, les amena à prendre conscience du fait que si tous les peuples possèdent une même *nature* physique

universelle (*physis*) dont les lois sont les mêmes pour tous : manger, boire, se reproduire..., ils ont en revanche des lois et des coutumes (*nomoi*) différentes de celles de la Grèce. C'est donc qu'une certaine variation des lois et coutumes selon le temps et le lieu est compatible avec la vie, et que les lois et coutumes sont largement le fruit d'une *construction humaine*. Elles ne sont pas fondées en nature ni imposées par des dieux, elles sont une réalité d'un autre type, accessible à l'action humaine. Ainsi est scindé en deux ordres, *nature* et *culture*, l'ordre unique des sociétés antérieures, tant des sociétés primitives que des monarchies sacrées du Proche-Orient.

Or ce principe d'une distinction *physis/nomos*, une *physis* universelle et qu'on ne peut toucher, un *nomos* variable qu'on peut remanier à volonté, permet l'émergence d'une pensée *critique* : quand quelque chose ne vas pas dans le fonctionnement social, on peut apporter les modifications nécessaires. Donc — corollaire notable — les hommes qui proposent ces modifications ne sont pas nécessairement des ennemis ; la discussion critique est bonne et désirable ; la communauté doit organiser cette discussion, recueillir les avis, et finalement procéder à des votes, puisqu'on sait qu'il ne peut plus y avoir un consensus total. La Cité grecque a ainsi inventé les procédures propres au *pluralisme politique* : la discussion publique organisée, le *vote* (y compris secret, inconnu des États proche-orientaux).

C'est parce que l'État est désormais conçu comme construit et amendable, et non plus définitivement établi par les dieux, qu'il peut y avoir une « science politique ». C'est avec la Cité grecque qu'apparaît le projet même de construire une représentation théorique de ce que peut et doit être l'État ; la science politique, se voulant objective, rationnelle, universelle, naît en Grèce.

Nous avons maintenant la réponse à la question que nous nous posions sur le commencement de la science politique. Avec la Cité grecque, on a à la fois l'objet et l'instrument intellectuel de cette science. On a donc une raison solide, puisqu'elle tient à la nature des choses, de commencer son histoire avec les auteurs grecs.

Une question demeure cependant. L'innovation grecque a-t-elle été unique, et toutes les sociétés ayant aujourd'hui une vie et une pensée authentiquement « politiques » doivent-elles, par suite, être considérées comme étant culturellement des héritières directes ou indirectes de la Cité grecque ?

Ce qui incite à le contester est le fait, frappant en lui-même, qu'à peu près à la même époque où naît la Cité grecque, on constate d'autres ébranlements de civilisation dans d'autres régions du monde : en Judée, le *prophétisme hébreu* ; en Iran, le *zoroastrisme* ; en Inde, le *bouddhisme* ; en Chine, le *confucianisme*. Ces mutations culturelles, survenues dans le sillage de la création des États, tendent toutes à dépasser le modèle des sociétés sacrificielles et la pensée magico-religieuse qui lui est associée.

Il convient néanmoins d'observer, avec Jean-Pierre Vernant, que, dans ces cas, le changement est venu *du sein même de la religion*, alors que, dans le cas du « miracle grec », il est venu « à côté et en dehors » de celle-ci et s'est caractérisé par une *mutation complète de la pensée* qui a débouché sur la naissance de la *science*, c'est-à-dire la *connaissance rationnelle de la nature*. C'est en ce sens que la pensée politique ne peut être que grecque.

Le *prophétisme hébreu* appelle cependant une analyse spécifique pour qui veut retracer l'histoire des idées politiques. En effet, à la différence des autres réformes religieuses citées, il va interférer avec la tradition politique occidentale dès le III<sup>e</sup> siècle av. J.-C et surtout au moment de la christianisation de l'Empire romain, en déterminant une inflexion majeure de cette tradition.

D'où, en définitive, l'organisation de notre étude autour des trois axes suivants :

— Nous partirons des Grecs, inventeurs du modèle de la Cité (Première Partie : *La Grèce*).

— Nous étudierons ensuite la pensée politique et juridique de Rome. La civilisation romaine a hérité, par l'intermédiaire des Étrusques et des Grecs de l'Italie du Sud, du modèle de la Cité, mais elle l'a fait évoluer en perfectionnant le droit public et privé (Deuxième Partie : *Rome*).

— Rome s'est convertie, dans les derniers siècles, au christianisme. Après la période de régression consécutive aux invasions barbares, une véritable synthèse pourra s'opérer au Moyen Age entre les apports civiques et juridiques gréco-romains et les exigences morales et eschatologiques nouvelles apportées par la Bible (Troisième Partie : *L'Occident chrétien*).



**PREMIÈRE PARTIE**

# **La Grèce**





# Chapitre 1

## Les idées politiques en Grèce avant Platon

### Introduction

Les premiers textes de théorie politique de grande ampleur qui nous soient parvenus sont la *République* de Platon et la *Politique* d'Aristote.

Il serait cependant paradoxal de commencer l'étude de la pensée politique grecque avec ces textes extrêmement tardifs. Quand Platon écrit la *République*, vers 375 av. J.-C., la Cité grecque vit ses derniers temps ; et la *Politique* d'Aristote est composée après la défaite de la Grèce devant Philippe de Macédoine à Chéronée (338), c'est-à-dire quand la Cité grecque indépendante, dont l'œuvre fait la théorie, est sur le point de ne plus exister en pratique.

Donc la construction de la Cité grecque classique ne doit rien à ces œuvres. Si la Cité a pu se bâtir, c'est parce qu'il y a eu, dès le début, des penseurs et des hommes politiques audacieux qui ont accompli un travail original de création institutionnelle et conceptuelle. Platon et Aristote trouveront ce travail tout fait ; leur œuvre en est à la fois la synthèse et, déjà, la critique.

Ce processus s'est étendu sur quelque trois cent cinquante ans, depuis la fin du « Moyen Age grec » jusqu'à l'époque de Socrate et des sophistes (750-400). Nous y distinguerons trois étapes :

1) Formalisation des notions de justice (*themis, dikè*) et d'ordre social (*eunomia*), par contraste avec la violence et la démesure « féodales » ; ces notions encore légitimées par référence aux mythes (§ I, Homère et Hésiode. Justice et ordre social).

2) Prise de conscience de ce que la justice ne peut être garantie que par une loi (*nomos*) égale pour tous (*isonomia*), et que cette loi doit être explicitée et même écrite, donc prise en charge par les hommes eux-mêmes (§ II, De Solon à Clisthène. Naissance de la Cité et du citoyen).

3) Puis on s'aperçoit que la loi peut être elle-même tyrannique et doit, par suite, pouvoir être critiquée ; pour donner un point d'appui à cette critique, on élabore la distinction entre ce qui est par nature (*physis*) et ce qui est seulement par convention (*nomos*) (§ III, La « grande génération de la société ouverte »).

Pour chacune de ces étapes, nous exposerons successivement le cadre historique et les idées politiques. En effet, aucune des œuvres des penseurs politiques grecs avant Platon ne nous est parvenue ; elles ne subsistent que sous la forme de fragments (sauf si l'on considère les poètes comme Homère ou Hésiode ou les historiens comme Hérodote ou Thucydide). On est donc contraint, pour interpréter valablement les premières théories et représentations politiques, de s'appuyer sur l'histoire.

Les parties historiques de ce chapitre (et des suivants) ont pour seule ambition de rappeler ce qui est strictement nécessaire à l'intelligibilité des développements sur l'histoire des idées qui les suivent. L'histoire de la Grèce archaïque et classique est exposée dans des livres nombreux, excellents et aisément accessibles en français<sup>1</sup>.

1. Par exemple : Claude Orrioux et Pauline Schmitt Pantel, *Histoire grecque*, PUF, coll. « Premier cycle », 1995 ; Matthieu de Durand, *Précis d'histoire grecque*, Éd. du Cerf, 1991 ; Marie-Françoise Baslez, *Histoire politique du monde grec antique*, Nathan Université, 1994 ; Pierre Lévêque, *L'aventure grecque* (1964), rééd. Le Livre de poche-Références, 1997 ; Moses Finley, *Les anciens Grecs*, 1963, Maspéro, 1971 ; *Les premiers temps de la Grèce*, 1970, Flammarion-Champs, 1990 ; *L'invention de la politique*, Flammarion, 1985 ; Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Éd. du Seuil, coll. « Points-Histoire », 1971 ; *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, 1984, Éd. du Seuil, coll. « Points-Histoire » ; Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, 1962, PUF, coll. « Quadrige » ;

## I – Homère et Hésiode. Justice et ordre social

### A – Le cadre historique

La Cité grecque n'est pas apparue progressivement, par une évolution continue à partir des formes de civilisation antérieures. Il semble qu'elle soit une création presque *ex nihilo*, survenue en Grèce continentale et ionienne, par un processus largement *endogène*, entamé après une *solution de continuité* dans le processus historique. Vers l'an 1200 av. J.-C., en effet, une « catastrophe » survient, coupant la Grèce du reste du monde ; toute civilisation s'efface, l'écriture disparaît complètement. C'est ce qu'on appelle le « Moyen Age » grec ou les « siècles obscurs ». Et c'est de cette nuit que va surgir peu à peu la Cité grecque, qui n'est pas une simple résurrection de ce qui a été détruit, mais une réalité originale. On a parlé, traditionnellement, d'un « miracle grec » ; on pourrait évoquer, en usant du langage de la théorie de l'évolution, une véritable « émergence ».

#### 1. La civilisation mycénienne

On connaît l'existence, à l'époque préhistorique, de populations pré-grecques. Les Grecs les appelaient les Pélasges.

Puis, à partir de 2000 av. J.-C., certains peuples de langue indo-européenne en provenance d'Europe centrale font mouvement vers le sud, les uns pénétrant en Asie antérieure — les Hittites —, d'autres traversant l'Hellespont et allant s'installer en Asie Mineure, mais assez loin de la mer Égée — les Phrygiens —, d'autres enfin descendant dans la péninsule balkanique. Ces

derniers sont les Grecs ou *Hellènes*<sup>1</sup>. Pendant plusieurs siècles, ils s'infiltrèrent lentement dans le pays.

Les premiers Grecs arrivés sont les « Achéens ». Ce sont des pasteurs nomades, élevant des bœufs et des chevaux, barbares par comparaison avec les habitants qu'ils rencontrent en Crète et dans les Cyclades. Ils sont influencés peu à peu par ces derniers, qui appartiennent à ce qu'on appelle la civilisation *minoenne* (du nom d'un roi de la cité crétoise Cnossos, Minos). Cette dernière civilisation, dont l'apogée se situe entre 1900 et 1400, est très proche de celles du Proche-Orient : il s'agit de grandes monarchies centralisées dans lesquelles le pouvoir est concentré dans un palais royal qui regroupe prêtres, scribes et artistes. L'écriture y est connue et pratiquée : c'est une écriture syllabaire, le « linéaire A » (qui note la langue — ni sémitique ni, semble-t-il, indo-européenne — des Crétois).

Les Achéens sont influencés, dominés, puis peu à peu transformés par cette civilisation supérieure à la leur. Ils demandent à des artistes crétois de venir décorer leurs palais. Puis, les élèves devenant plus puissants que les maîtres, ils envahissent Cnossos en 1400 et la détruisent.

De 1400 à 1200, c'est l'apogée de cette *civilisation mycénienne*. Elle emprunte à la civilisation crétoise son écriture (qui devient le « linéaire B », notant cette fois une langue grecque). Elle rayonne sur toute la Grèce, l'Asie Mineure, et même la Phénicie, la Palestine et l'Égypte ; car elle a repris aussi aux Crétois leurs techniques maritimes et se livre à des raids contre l'Égypte.

On a conservé de nombreuses tablettes écrites en « linéaire B ». Cette écriture ayant été déchiffrée à partir de 1954, on a désormais une certaine connaissance de la civilisation mycénienne. Il s'agit d'une réplique de la civilisation minoenne : États monarchiques centralisés, gérés par une bureaucratie centrée sur le Palais, qui règle non seulement la vie politique, mais aussi la vie économique et sociale du territoire avoisinant. Ces États — Mycènes, Tyrinthe, Pylos dans le Péloponnèse, d'autres ailleurs — sont indépendants les uns des autres.

Seule différence notable avec les États minoens, due, semble-t-il, à l'origine indo-européenne des Achéens (car on trouve des traits

1. « Grecs » est le nom d'une tribu de la côte grecque de la mer Ionienne, face à l'Italie ; ce sont les Romains qui ont étendu ce nom à tous les Hellènes.

semblables chez les Hittites) : l'importance de la dimension guerrière. Le palais mycénien est installé sur une acropole puissamment défendue.

Or la civilisation mycénienne disparaît progressivement à partir de l'an 1200, pour des raisons complexes sur lesquelles les spécialistes continuent à discuter. Il semble bien qu'il y ait eu une série de guerres<sup>1</sup>.

On a des preuves archéologiques de la destruction par incendie de nombreux centres urbains et palais vers 1200. Ces destructions semblent avoir été le fait de « peuples de la mer » dont on sait, par d'autres témoignages archéologiques ou historiques, qu'ils descendirent jusqu'en Égypte en ravageant Chypre au passage et en détruisant tout ce qu'ils trouvaient. Certains d'entre eux auraient fini par s'installer en Palestine ; ce seraient les redoutables Philistins auxquels se heurtèrent les Hébreux fédérant leurs tribus au même moment (cf. *infra*, p. 640).

## 2. Les « siècles obscurs »

C'est la disparition totale de l'écriture (elle ne reviendra en Grèce, nous l'avons vu, que vers 750) qui vaut à la période qui suit l'appellation de « siècles obscurs ». On n'a de témoignages écrits sur cette période ni en Grèce même, ni par des documents orientaux qui parleraient de la Grèce — comme si ce pays sauvage et désolé n'intéressait plus personne. L'historien est donc dans le noir ; l'archéologie est sa seule source d'information.

Elle permet de distinguer, dans les « siècles obscurs », trois phases :

1 / *De 1200 à 1050 environ.* — On constate une *régression générale de la civilisation*. La population s'effondre (des trois quarts). Le nombre et l'importance des sites archéologiques repérés chutent brutalement, comme si le pays avait été transformé en désert. Tout ce qui touche à la production matérielle, aux habitations, aux techniques, à l'art subit la même régression. On ne trouve plus de constructions en pierre. La représentation picturale humaine ou animale est abandonnée. Quand on trouve de l'or, il provient du pillage d'une tombe ou de la découverte fortuite d'un trésor mycénien.

1. Voir Orrioux et Schmitt-Pantel, *op. cit.*, p. 35 sq.

2 / De 1050 à 900. — Des changements assez brusques surviennent. Le fer remplace le bronze. L'incinération remplace l'inhumation. Ces mutations s'expliquent sans doute par l'invasion des *Doriens*, autres « Grecs » descendant dans la péninsule et triomphant des Achéens parce qu'ils possèdent le fer. Ce sont de vrais barbares, inassimilables ; ils ne font que détruire.

Fuyant cette invasion, un petit nombre d'Achéens se réfugient en Asie Mineure.

Les Achéens, en Asie Mineure, rencontrent des populations « orientales », ou en contact depuis longtemps avec les populations orientales comme les Phrygiens. Elles sont plus développées qu'eux. Ils entreront également en contact avec la Syrie par la voie maritime, car ils ont besoin impérativement de métaux, qu'on ne trouve qu'en Orient. En échange, ils apportent aux Orientaux leurs céramiques. L'île de Chypre joue un rôle important de relais dans ce commerce : on y extrait du cuivre et on y travaille le fer. Or Chypre a été successivement occupée par tous les grands empires orientaux, les Phéniciens, les Assyriens, les Égyptiens et pour finir les Perses. Les Grecs rencontreront là des éléments de civilisation dont ils sauront tirer profit.

De fait, c'est en Ionie, puis dans la Grande-Grèce (Italie du Sud) colonisée surtout par les villes ioniennes, que vont naître, à l'époque archaïque, les grandes villes et la nouvelle civilisation — et qu'apparaîtront les premiers grands penseurs.

Les Doriens, eux, se répandent vers le sud, dans le Péloponnèse et en Crète (ils iront aussi, plus tard, en Asie Mineure, mais dans l'extrême sud, sur la côte qui fait face à Rhodes).

Sur les décombres des anciens États de type mycénien s'est construite une société « féodale », société de « chefferies », éclatée en seigneuries rivales. L'État proprement dit a disparu (nous reviendrons sur cette société « féodale », qui est en partie celle que décrivent les poèmes homériques).

3 / De 900 à 800. — De nouveaux changements surviennent, sans qu'on puisse en comprendre clairement les causes (à part les contacts avec l'Orient évoqués ci-dessus). La population s'accroît. L'agriculture progresse. On assiste à un développement rapide et à une transformation de la céramique : la figuration humaine et animale réapparaît. La métallurgie se développe. Surtout apparaissent les premiers traits caractéristiques de la Cité grecque. Dans les villes, à côté des sanctuaires et des demeures aristocratiques, se dégage une place centrale, l'*agora*, visiblement destinée à

permettre les réunions d'une *assemblée du peuple*. Autour de la ville, le *territoire* s'affirme : les parcelles sont nettement séparées et bien cultivées, les limites extérieures du territoire géré par la cité sont marquées par une ceinture de *sanctuaires*. Les sanctuaires de la ville comme ceux de la périphérie sont consacrés à des *divinités poliades* (c'est-à-dire protectrices de la cité) et à des *héros fondateurs* — héros mythiques, remontant aux temps mycéniens, en Grèce continentale, ou historiques, fondateurs de colonies, dans le cas des établissements grecs extérieurs. Autour des uns et des autres semble donc se construire une *religion civique* nouvelle, garantissant l'identité de la cité.

Entre 800 et 700, début de la période dite « archaïque », la même évolution se poursuit : la Cité émerge plus nettement. Partout en Grèce, des *aristocraties*, c'est-à-dire des systèmes de pouvoir réservés aux nobles, mais collectifs et relativement réguliers, tendent à remplacer le pouvoir personnel des rois.

Nous connaissons quelques-unes des réalités et des idées de la fin de la période des siècles obscurs ou du début de la période archaïque par deux ensembles de documents de première importance, les poèmes d'Homère et d'Hésiode.

## **B – Les idées politiques**

### **1. Homère**

#### **a – Les poèmes homériques**

L'*Illiade* et l'*Odyssée* ont été composées en Ionie par un ou deux poètes, la première vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, la deuxième un peu plus tard avant la fin du même siècle<sup>1</sup>. Elles ne parlent pas explicitement de la société grecque de cette période, puisque l'histoire qu'elles narrent est censée se dérouler dans un passé

1. Cf. Finley, *Les premiers temps de la Grèce*, 1970, *op. cit.*, p. 101 sq. Il y avait toujours eu, depuis l'époque mycénienne, des « bardes » qui racontaient les faits et gestes des héros. Les auteurs de l'*Illiade* et de l'*Odyssée* sont probablement deux de ces « bardes » qui ont collationné des récits traditionnels.



lointain remontant à la civilisation mycénienne. Néanmoins, elles portent involontairement trace de la civilisation dans le sein de laquelle elles ont été composées, c'est-à-dire la période de première apparition de la Cité.

Les poèmes homériques racontent l'épopée des Achéens qui, conduits par un roi de Mycènes, Agamemnon, guerroyent contre une cité d'Asie Mineure, Troie, et le retour d'un des rois compagnons d'Agamemnon, Ulysse, dans sa patrie, Ithaque, après dix années d'aventureuse errance. Le ou les auteurs situent ces événements dans un lointain passé, dont ils pensent qu'il est celui de leurs propres origines. Pour maintenir une impression de décalage historique, ils masquent sciemment les réalités de leur propre temps (comme nous ferions nous-mêmes si nous écrivions un roman ou réalisions un film sur des époques anciennes). Mais ils ne peuvent masquer que ce de la modernité de quoi ils ont pleinement conscience. Or leur sens historique est faible. Donc, même sans le vouloir, ils décrivent une société ultérieure à la société mycénienne, celle des « siècles obscurs » et celle de l'époque archaïque (VIII<sup>e</sup> s.) — bien que certains éléments puissent remonter réellement à l'époque mycénienne. Par exemple, les héros homériques *incinèrent* leurs morts, alors que cette pratique ne remonte pas au-delà du XI<sup>e</sup> siècle (cf. *supra*). « Au total, les poèmes homériques conservent un certain nombre de "choses" mycéniennes — lieux, armes et équipements, chars — mais peu des institutions ou de la culture mycéniennes. »<sup>1</sup>

L'analyse de la société homérique est donc singulièrement complexe : celle-ci comporte des traits qu'il faut attribuer à la société mycénienne, d'autres qu'il faut attribuer à celle des « siècles obscurs », d'autres à la société d'« Homère » lui-même, où naît la cité, sans oublier des traits purement imaginaires propres à toute œuvre de fiction. Le travail des historiens permet cependant un certain discernement.

#### **b - Les communautés politiques homériques entre féodalisme et civisme**

Les poèmes homériques évoquent un certain nombre de réalités politiques : dans l'*Iliade*, la cité de Troie, dont le roi est Priam ; les armées achéennes, qui sont structurées homologiquement avec les cités grecques dont elles proviennent, avec un général-roi, des compagnons-nobles, des soldats-peuple. L'*Odyssée* décrit assez longuement deux États, le royaume imaginaire de

1. Finley, *op. cit.*, p. 103.

Schérie<sup>1</sup>, et Ithaque, la patrie d'Ulysse, où l'ont attendu sa femme Pénélope et son fils Télémaque. De plus brèves allusions sont faites au royaume d'Agamemnon à Mycènes, à celui de Ménélas à Sparte, au pays des Myrmidons, à celui des Lyciens...

Les descriptions de ces différentes entités politiques révèlent des éléments « archaïques » (propres à la société des « siècles obscurs ») mêlés à des éléments « modernes » (propres au monde de la Cité naissante)<sup>2</sup>.

### Éléments « archaïques »

1 / Caractère « féodal » de l'ensemble de la société. — On y distingue un roi (*anax, basileus*), des nobles (*aristées, heroès*) et le peuple (*laos, laoi*). Mais l'État proprement dit, celui de l'époque mycénienne, et l'État territorial qu'il gouvernait, ont visiblement disparu. « Monde de roitelets et de nobles, possédant les meilleures terres et de gros troupeaux, vivant une existence de seigneurs où incursions et guerres locales avaient souvent leur place. La maison noble (*oikos*) était le centre des activités et du pouvoir. La quantité de pouvoir dépendait de la richesse, de la vaillance personnelle, des liens créés par le mariage, des alliances et des serviteurs. Les "tribus", non plus qu'aucun autre groupe fondé sur la parenté, n'ont pas de rôle précis. »<sup>3</sup>

Agamemnon n'a pas qu'une puissance militaire. Il a un bâton de commandement, *sképtron* (il y a déjà des sceptres à Sumer). Il est le roi porteur de sceptre, *sképroukos*. Il domine sur d'autres rois, Nestor, Achille, Ulysse, etc., tenus de se mettre à son service en cas de guerre ou, s'ils ne viennent pas, de lui payer une amende. Il a des gardes du corps, jeunes compagnons et pages qui mangent à sa table (comme dans notre Moyen Âge). Il gouverne avec l'assemblée des *aristées*.

2 / La morale héroïque. — Dominent les valeurs « chevaleresques » d'une aristocratie de guerriers, pour qui le comportement idéal est le courage et la force au combat. « Tends toujours

1. C'est-à-dire l'île où, ayant abordé, Ulysse est accueilli par la fille du roi, Nausicaa, puis par le roi lui-même, Alcinoos. Après l'avoir honoré par une grande fête et avoir entendu le récit de ses aventures, Alcinoos lui prête un navire et des rameurs pour lui permettre de revenir à Ithaque.

2. Cf. Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, op. cit., p. 38 sq.

3. Finley, op. cit., p. 103.

à la perfection et sois supérieur aux autres», recommande-t-on. Ces vertus sont essentiellement individuelles : le héros combat seul (aidé seulement de ses pages). La beauté du corps est magnifiée. Ce qui peut arriver de plus glorieux au héros est de mourir jeune, sans connaître la décrépitude de l'âge. Le héros a de jeunes compagnons, qui apprennent auprès de lui l'art des exercices physiques et de la guerre<sup>1</sup>.

3 / *Présence constante des dieux.* — Le monde homérique est plein de dieux, qui interviennent sans cesse dans le déroulement des événements, y compris physiquement, prenant parti pour l'un ou l'autre camp. De ce fait, c'est un monde « merveilleux », qui échappe à la raison humaine. En outre, les rois le sont en raison d'un choix divin, et parce qu'ils sont eux-mêmes, le plus souvent, de race divine. L'hérédité pure ne prévaut que rarement, plus rarement encore les seuls mérites objectifs. La royauté homérique est largement une royauté « sacrée », d'autant que la fonction des rois est encore largement religieuse : ils président aux sacrifices. Ajoutons que Zeus est lui-même un roi absolu, qui décide sans partager son pouvoir avec un conseil.

4 / *Non-fixité des statuts juridiques.* — Le statut des enfants illégitimes, celui des esclaves, celui des différentes catégories de travailleurs, semblent largement incertains, comme s'il n'existait pas de règles fixes en la matière.

La société homérique comporte des classes différenciées, mais qui n'ont pas encore les caractères de celles de la future Cité. Il y a une classe inférieure, composée de captifs, appelés « esclaves », mais qui ne semblent pas spécialement maltraités. Il y a un petit nombre de membres de métiers divers : forgerons, charpentiers, médecins, marins, commerçants (mais le commerce et le transport sont en général aux mains des étrangers, les « Phéniciens »), et aussi des devins et des bardes. Il y a enfin une classe supérieure, avec des nobles et un roi ou chef, qui possède seule le pouvoir (le « peuple » n'a encore aucune existence politique).

La dévolution des pouvoirs politiques, de même, est largement arbitraire. On saisit bien cette instabilité et ce flou des structures

1. Sur cette *paidéia* aristocratique, cf. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 1948, Éd. du Seuil, coll. « Points », 1981, et Werner Jäger, *Paidéia*, trad. fr. 1964, Gallimard, coll. « Tel », 1988.

politiques homériques quand on considère le royaume d'Ulysse à Ithaque, ou celui d'Agamemnon à Mycènes.

Pendant les vingt années où Ulysse est absent de son île, les nobles essaient de lui prendre sa place. Il a pourtant un héritier « légitime », son fils Télémaque. Mais celui-ci ne peut s'appuyer sur une constitution incontestable, sur un code de lois ou une administration solide, qui existeraient indépendamment de la personne du roi et qui pourraient garantir la transition. Dans le monde homérique, les luttes pour le pouvoir sont fréquentes.

De même, Agamemnon est assassiné à son retour par Égisthe, l'amant de sa femme Clytemnestre. Son fils Oreste le venge, mais s'il n'avait pris l'initiative de cette vengeance, personne n'aurait agi à sa place. Donc « il n'existe ni appareil administratif, ni code de lois, ni mécanisme constitutionnel. L'équilibre est instable »<sup>1</sup>.

### *Éléments « modernes »*

1 / *Éléments annonciateurs d'une économie nouvelle.* — Bien que dans le monde homérique prévale une économie archaïque, « fermée », fondée sur l'exploitation du seul domaine, de la maison (*oïkos*) où le maître (même si c'est un « roi ») surveille lui-même le travail des serviteurs, on voit apparaître des traces d'économie marchande (sous l'influence, sans doute, des Phéniciens, dont la navigation s'est développée en Méditerranée à partir du IX<sup>e</sup> s.). Alors que les dons et contre-dons traditionnels (ceux que se font, notamment, les hôtes et leurs invités) sont généralement placés sous le signe de la gratuité (on ne « compte » pas), certains passages nous montrent cependant un souci de déterminer le juste prix des choses ; la piraterie, les razzias, ne sont plus les seules façons de se procurer des biens.

2 / Il n'y a pas, parmi les grands personnages homériques, que des « héros » guerriers. Il y a aussi des *conseillers avisés*, dont les qualités sont proprement intellectuelles et « politiques » : par exemple le vieux Nestor, roi de Pylos. Même Achille et Agamemnon paraissent par moment prendre leurs distances par rapport à la morale héroïque qui ne rêve que guerre et mort. L'*Odyssee* nous présente Ulysse défiant un des prétendants, Eurymaque, non à un combat singulier, mais à un concours

1. Finley, *ibid.*

d'agriculture : le gagnant sera celui qui saura le mieux « tracer un sillon ». Dans ces personnages non héroïques ou dans ces traits ambigus des héros eux-mêmes, on peut considérer que s'annonce une nouvelle morale, celle du citoyen (cette tendance sera plus marquée chez Hésiode).

3 / *Existence d'une structure roi-conseil-assemblée.* — A Schérie, le roi est assisté d'un conseil de douze « rois » (*basiléis*) porteurs de sceptres, conseil parfois élargi, semble-t-il, à l'ensemble des « anciens ». D'autre part, le *démos* est parfois réuni sur l'*agora* (c'est donc que cette place existe déjà au temps d'Homère). Mais il n'a aucun pouvoir réel de décision. Il n'est appelé que pour écouter et approuver les avis du conseil. A Ithaque, on retrouve les mêmes éléments, roi, conseil, assemblée : le conseil et l'assemblée sont convoqués à intervalles irréguliers pour traiter de la lancinante question de la dévolution de la royauté après la disparition d'Ulysse. La même structure se retrouve encore dans l'*Iliade*, au sein de l'armée des Achéens : Agamemnon gouverne assisté de son conseil, et dans les cas graves il convoque l'assemblée générale des guerriers, laquelle n'a pas, elle non plus, à prendre de décision formelle, mais doit approuver ce que les « rois » décident, ce qui implique *a contrario* qu'elle peut faire entendre des murmures et faire sentir des réticences : premier rôle politique discret du *démos*.

Les Cyclopes sont dépeints par Homère comme « typiquement incivilisés », parce qu'ils ne pratiquent pas l'agriculture, et surtout parce qu'ils vivent seuls, qu'ils n'ont pas de lieu de réunion (*agora*) pour discuter et prendre des décisions en commun.

Homère, en soulignant que les Troyens auraient dû préférer aux conseils du roi Hector ceux, plus avisés, du soldat Polydamos, marque indirectement son attachement à un « droit à la parole » égal pour tous. La mise en question du principe héréditaire, la mise en évidence d'un implicite droit de la majorité, tout ceci annonce des réalités nouvelles, qui écloront dans la Cité archaïque et classique.

Intéressons-nous de plus près à la question de la *justice*, explicitement évoquée dans les poèmes homériques, et où nous retrouvons le même mélange d'éléments archaïques et d'éléments « pré-civiques ».

## c - La justice

Comme dans les États du Proche-Orient, il y a, dans la société d'Homère, une administration de la justice. Mais elle relève d'un « pré-droit », sans lois publiques et fixes, encore moins écrites. La justice, *dikè*, *thémis*, est censée être prononcée par les dieux, dont des personnages puissants se donnent comme les interprètes. Le procès est encore un rituel, si l'on en juge d'après la scène représentée sur le bouclier d'Achille :

« Les hommes sont sur la grand-place. Un conflit s'est élevé, et deux hommes disputent sur le prix du sang pour un autre homme tué. L'un prétend avoir tout payé, et il le déclare au peuple ; l'autre nie avoir rien reçu. Tous deux recourent à un juge pour avoir une décision. Les gens crient en faveur, soit de l'un, soit de l'autre et, pour les soutenir, forment deux partis. Des hérauts contiennent la foule. Les Anciens sont assis sur des pierres polies, dans un cercle sacré. Ils ont dans la main le bâton des hérauts sonores, et c'est bâton en main qu'ils se lèvent et prononcent chacun à son tour. Au milieu d'eux, à terre, sont deux talents d'or ; ils iront à celui qui, parmi eux, dira l'arrêt le plus droit. »<sup>1</sup>

*Dikè* est le prononcé d'un verdict ferme et droit, par opposition aux actes déréglés (*hybris*) ou aux actes pervers. *Themis* est plus solennel. C'est la justice décrétée par un dieu ou un roi, qui sont capables de *thémisteuein*, d'établir la justice, et de prononcer des *themistès*, en tenant le *skeptron* (Cf. *Iliade*, I, 238-9 [c'est Achille qui s'adresse à Agamemnon] : « *Dikaspoloi, oi te themistas pros Dios eiruatai* », « les donneurs de *dikè*, ceux qui maintiennent les lois au nom de Zeus »).

Dès lors qu'elle est censée venir de Zeus, et ne se rend pas selon des lois explicites et publiques, la justice n'est-elle pas largement arbitraire et imprévisible ? Les juges ne peuvent-ils être corrompus ? Homère semble en avoir le souci, puisqu'un des mérites qu'il attribue à Ulysse est précisément son sens de la justice ; il a coutume, lui, de faire triompher la *dikè* à Ithaque, alors que tant de mauvais rois « prononcent des sentences torses et bannissent la justice ». Nous allons retrouver chez Hésiode ce

1. *Iliade*, XVIII, 496 sq., cité par Claude Mossé, *op. cit.*, p. 71.

procès fait à la justice rendue par des potentats qui se prétendent investis de pouvoirs sacrés et qui sont en réalité corrompus.

## 2. Hésiode

Hésiode est originaire d'Ascra, en Béotie (c'est-à-dire le pays de Thèbes, au nord-ouest de l'Attique). Son œuvre daterait du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire qu'elle serait contemporaine de celle d'« Homère » (ou légèrement postérieure). Elle comprend essentiellement *Les travaux et les jours* et la *Théogonie*<sup>1</sup>.

### a - Les deux luttes

*Les travaux et les jours* sont adressés au frère d'Hésiode, Persès, qui lui faisait un procès pour le spolier de sa part d'héritage. Ce poème est porteur d'une véritable philosophie politique : la supériorité du travail, de la paix et de la justice sur la morale aristocratique, sur le goût de la guerre, sur la « démesure » et le « droit du plus fort ».

L'ouvrage commence par une affirmation hardie, « prophétique ». Il existe deux formes de « lutte » (*éris*). L'une, celle que pratiquent les aristocrates, est essentiellement négative, destructrice, malfaisante. L'autre utilise la même force vitale, mais tout différemment, à savoir vers le travail. Elle est le moteur de l'émulation, de la concurrence. Elle est donc essentiellement positive, féconde, bienfaisante ; elle est porteuse, tout à la fois, de paix et de prospérité.

« Elle éveille au travail même l'homme indolent ; il sent le besoin du travail le jour où il voit le riche qui s'empresse à labourer, à planter, à faire prospérer son bien : tout voisin envie le voisin empressé à faire fortune. Cette lutte-là est bonne aux mortels. Le potier en veut au potier, le charpentier au charpentier, le pauvre est jaloux du pauvre et le chanteur du chanteur » (*Les travaux et les jours*, v. 20-26).

1. Cf. Hésiode, *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*, texte établi et traduit, avec introduction et notices, par Paul Mazon, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1928, rééd. 1986.

Donc il faut travailler pour rester juste. Le travail, la production, et l'émulation qui les augmente, sont le vrai remède en profondeur aux querelles civiles et aux guerres.

### **b - Travail et justice**

Deux mythes illustrent la vérité de ces préceptes. Le *mythe de Pandore* montre que l'homme est voué au travail de par la volonté imparable de Zeus. Le *mythe des races* montre que, parmi les différentes populations qui se sont succédé sur la terre, celles qui se sont abandonnées à la démesure ont péri misérablement, celles qui ont choisi la justice ont été favorisées par les dieux. Ainsi, double leçon : l'homme ne peut se dérober à la loi du travail, la race humaine ne peut se passer de la justice.

Du travail, Hésiode fait une vraie *valeur* :

« La faim est partout la compagne de l'homme qui ne fait rien. Les dieux et les mortels s'indignent également contre quiconque vit sans rien faire et montre les instincts du frelon sans dard qui, se refusant au travail, gaspille et dévore le labeur des abeilles<sup>1</sup>. Applique-toi de bon cœur aux travaux convenables, pour qu'en sa saison le blé qui fait vivre emplisse tes granges. C'est par leurs travaux que les hommes sont riches en troupeaux et en or ; rien qu'en travaillant, ils deviennent mille fois plus chers aux Immortels. Il n'y a pas d'opprobre à travailler : l'opprobre est de ne rien faire » (*Les travaux et les jours*, v. 302-311).

Zeus, qui a voué l'homme au travail, lui a donné aussi la justice, grâce à laquelle chacun peut travailler en paix. Et il a voulu que l'injustice soit le lot des bêtes :

« Telle est la loi que le Cronide a prescrite aux hommes : que les poissons, les fauves, les oiseaux, les oiseaux ailés se dévorent, puisqu'il n'est point parmi eux de justice ; mais aux hommes Zeus a fait le don de la justice, qui est de beaucoup le premier des biens » (v. 275-279).

Or, dans la société où vit le poète, ce ne sont pas le travail et la justice qui règnent, mais la loi de l'« épervier », la loi du plus fort. Les juges, les rois, les aristocrates, rendent des « sentences torses ». Hésiode se livre à une véritable *critique sociale* visant

1. L'image du frelon paresseux et profiteur sera reprise par Platon, cf. *infra*, p. 145-146 et 149.



l'aristocratie et le système de justice incertain et arbitraire, sans droit stable, de son temps, déjà implicitement dénoncé chez Homère.

« Il faut que le peuple paie pour la folie de leurs rois qui, dans de tristes desseins, *faussent leurs arrêts par des formules torses*. Songez à cela pour régler votre langage, ô rois *mangeurs de présents* et, à tout jamais, renoncez aux *sentences torses*. C'est contre soi-même qu'on prépare le mal préparé pour autrui : la pensée mauvaise est surtout mauvaise pour qui l'a conçue. L'œil de Zeus, qui perçoit tout et saisit tout, voit aussi cela, s'il lui plaît, et *n'ignore pas ce que vaut la justice qu'enferment les murs d'une ville*. Je veux aujourd'hui cesser d'être juste, et moi et mon fils : il est mauvais d'être juste, si l'injuste doit avoir les faveurs de la justice ! Mais j'ai peine encore à croire que de telles choses soient ratifiées du prudent Zeus » (v. 261-273).

### c - La justice, don de Zeus

Car Zeus frappera les mauvais juges. La justice que veut Hésiode, en effet, est d'abord voulue par Zeus. Elle est un don de Dieu, elle est déesse elle-même.

Dans la *Théogonie*, Hésiode représente Zeus s'unissant à *Thémis* qui donne naissance à *Eunomia*, *Dikè* et *Eiréné* (Ordre, Justice et Paix). « Zeus épousa la brillante Équité (*Thémis*), qui fut mère des Heures — Discipline, Justice et Paix la florissante, qui veillent sur les champs des hommes mortels » (v. 901-902).

Fille de Zeus, la Justice est donc bien introduite pour plaider la cause des hommes justes et faire condamner les coupables au tribunal de l'Olympe :

« Il existe une vierge, Justice, la fille de Zeus, qu'honorent et vénèrent les dieux, habitants de l'Olympe. Quelqu'un l'offense-t-il par de tortueuses insultes ? Aussitôt elle va s'asseoir aux pieds du Cronide, son père, et lui dénonce le cœur des hommes injustes » (*Les travaux et les jours*, v. 256-260).

Les bons législateurs sont un don de Zeus.

« Tous les gens ont les yeux sur [le bon roi], quand il rend la justice (*themistas*) en sentences (*dikèsi*) droites. Son langage infailible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles. Car c'est à cela qu'on connaît les rois sages, à ce qu'aux hommes un jour lésés, ils savent donner, sur la place (*agora*), une revanche sans combat, en entraînant les cœurs par des mots apaisants. Et quand il s'avance à travers l'assemblée,

on lui fait fête comme à un dieu, pour sa courtoise douceur, et il brille au milieu de la foule accourue. Tel est le don sacré des Muses aux humains. Oui, c'est par les Muses et par l'archer Apollon qu'il est sur terre des chanteurs et des citharistes, comme par Zeus il est des rois » (*Théogonie*, v. 80-95) (on remarque au passage qu'il existe déjà, dans la cité hésiodienne, un lien étroit entre justice et éloquence).

Leçon : le règne du Droit doit l'emporter sur celui de la Force. La société, à l'extérieur comme à l'intérieur, s'appuie trop sur la violence et l'*hybris*. « Se faire justice soi-même » est la vraie négation de la justice. Si les aristocrates exigent du peuple le respect des règles, mais qu'eux-mêmes se comportent de façon déréglée, rien ne va plus. En pratique, il est vrai que des hommes forts et complices peuvent faire prévaloir l'injustice. Mais ceci ne durera pas, car les dieux veillent.

Pour Hésiode, ainsi, un monde se profile dont nous constatons, nous, *a posteriori*, que c'est un monde nouveau : un monde plus proche de l'« État de droit », où chacun respecte l'autre, où les « rois mangeurs de présents » n'abusent plus de leurs pouvoirs en rendant des « sentences torses ». Où les hommes jouissent d'une honnête et modeste prospérité, récompense de leurs efforts personnellement assumés. Néanmoins, ce bonheur — abondamment décrit dans la suite du poème : bonheur du travail, bonheur des saisons et des moissons — est encore un don des seuls dieux. Il n'est pas le fruit d'une volonté et d'une raison intégralement humaines.

## II - De Solon à Clisthène : naissance de la cité et du citoyen

### A - Le cadre historique

C'est à la période dite archaïque<sup>1</sup> que s'affirme pleinement la Cité et que survient donc à proprement parler le miracle grec.

1. Par convention, on parle du « Moyen Age » grec pour la période où l'écriture disparaît (1200-750) ; de période « archaïque » entre la réapparition de l'écriture et l'établissement définitif de la démocratie à Athènes sous Clisthène (750-500) ; de

### 1. Les transformations des VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles

A partir de 750 environ, les sociétés issues du Moyen Âge grec connaissent des transformations rapides et complexes<sup>1</sup>.

#### a - La colonisation

On constate tout d'abord, à partir du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, une extraordinaire *extension du monde grec*. Au long de deux siècles environ, une multitude d'établissements — plusieurs centaines — vont être fondés sur tout le pourtour de la Méditerranée, de la mer Noire jusqu'en Italie du Sud, en Gaule et en Espagne. La plupart sont de véritables cités comparables à celles qu'on trouve en Grèce continentale et ionienne.

Ces mouvements sont organisés. Il ne s'agit plus de fuites désordonnées comme aux siècles obscurs.

Les Grecs les appellent *apoïkia* (de *apo*, « hors de », et *oïkos*, « demeure »). On peut traduire par « colonie » si l'on veut, mais le mot français implique une dépendance vis-à-vis de la métropole colonisatrice, alors que ce n'est pas le cas ici. Il s'agit d'une installation durable au-delà des mers. Et les hommes qui tentent cette aventure, s'ils viennent d'une ville grecque, ne viennent pas toujours de la même : une colonie n'a donc pas nécessairement une « métropole ».

1. *Les motivations de la colonisation.* — Il semble que la colonisation ait répondu à un problème de nature *politique* : résoudre les *crises sociales graves* qui surviennent à cette époque dans les cités de

période « classique » pour les deux siècles d'apogée de la civilisation grecque, le « siècle de Périclès » et celui des philosophes jusqu'à la soumission à Philippe de Macédoine (500-338) ; ensuite commence la période « hellénistique », qui dure trois siècles, jusqu'à la conquête de l'Égypte par Rome en 30 av. J.-C.

1. Nous adoptons, pour présenter ces transformations, l'ordre choisi par Claude Mossé, *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle*, *op. cit.* Cet ordre n'implique pas de causalité linéaire. La colonisation n'est pas cause des transformations économiques, qui seraient cause de la révolution hoplitique, qui serait cause des réformes législatives, etc. Le « miracle » grec consiste en une pluralité de causes réagissant les unes sur les autres, parmi lesquelles la pensée politique elle-même joue un rôle éminent.

Grèce continentale (cf. *infra*). Si ces cités se mobilisent pour une entreprise aussi difficile et douloureuse que la colonisation, si elles parviennent à réunir toutes les ressources matérielles et humaines qu'on imagine nécessaires pour une transplantation d'une partie de la population au-delà des mers, c'est qu'elles y sont, ou s'y croient, obligées. C'est pour elles une question de survie.

Nous en avons un témoignage direct dans Hérodote, qui raconte les circonstances qui ont entouré la fondation de Cyrène par Théra (actuelle Santorin, la plus méridionale des Cyclades). Les départs, dit-il, ne furent nullement volontaires. On tira au sort ceux qui partiraient dans chaque famille. La peine de mort était prévue pour les récalcitrants. Tarente a été fondée par une partie de la population de Sparte contrainte à l'exil.

Mais ces motivations politiques ne sont pas nécessairement exclusives d'autres paramètres, économiques et démographiques.

2. *Les phases de la colonisation.* — On distingue deux vagues principales de colonisation (outre la vieille colonisation en Asie Mineure) :

— Vers la Méditerranée occidentale — Italie du Sud, Sicile, Gaule, Espagne. Cette colonisation s'opère de 750 à 650 environ, avec des prolongements sporadiques jusque vers 550.

— Vers le nord-est, d'abord vers la Thrace, les îles voisines et la Troade (à partir de 700), puis vers l'Hellespont et le pourtour de la mer Noire, l'embouchure du Don et Trébizonde (de 600 à 500).

Les terres où les Grecs émigrèrent étaient toutes habitées. Il y eut plusieurs types de solutions à ce problème, selon le degré de résistance ou de réceptivité des populations lésées. Les Étrusques se portèrent plutôt bien de leurs contacts avec les Grecs, auxquels ils empruntèrent des éléments de leur religion et de leur organisation politique, ainsi que leur alphabet (qu'ils transmirent aux Romains). En revanche, des populations très barbares comme les Thraces ou les Scythes furent repoussées sans ménagement.

3. *Colonisation et pensée politique.* — La colonisation a joué un rôle décisif dans la dynamique d'évolution des représentations et théories politiques. Chaque fois qu'on fondait une cité au loin, il fallait lui trouver une constitution, établir un corps de lois et le faire *a priori*. Les responsables étaient donc incités à expliciter le problème constitutionnel qui, jusque-là, dans la vie des cités, avait

été seulement implicite et de l'ordre de la coutume. D'autre part, très vite, des *comparaisons* devinrent possibles : tel genre de constitution avait réussi ici, échoué là, tel détail d'organisation avait donné ici de bons résultats, provoqué là des blocages. La politique devint alors affaire d'*expertise* : nous savons que des cités ont « commandé » des constitutions à des spécialistes. Ces études, une fois faites, ces expériences, une fois tentées, pouvaient servir, en retour, pour les métropoles, dont les crises politiques amenaient à changer les constitutions. Qu'il s'agit de *créer* ou de *modifier* des institutions, la pensée théorique était désormais en marche<sup>1</sup>.

**b - Les transformations économiques et la « sécession » (stasis) des classes**

Simultanément à la colonisation, la Grèce archaïque est le théâtre de transformations sociales et économiques profondes.

L'archéologie apporte la preuve, à cette époque, d'un accroissement de population, et plus généralement d'une expansion économique, d'un progrès des richesses et des techniques. On peut penser que les conditions étaient ainsi réunies d'une instabilité sociale sévère. D'autant qu'avec l'élimination des rois, l'aristocratie semble s'être fermée sur elle-même et avoir organisé l'économie à son seul profit, contrôlant les meilleures terres, organisant leur répartition entre un petit nombre de vieilles familles (c'est alors qu'on met l'accent sur les généalogies : chaque famille noble prétend remonter jusqu'aux ancêtres mythiques de la cité). Mais l'aristocratie se heurte, ce faisant, aux autres classes sociales.

On distingue les composantes sociales suivantes dans la cité archaïque :

1 / Deux catégories traditionnelles : l'*aristocratie*, et les *paysans* qui cultivent les terres de cette dernière à la campagne.

Mais aussi deux catégories nouvelles, du moins par leur nombre et leurs mentalités :

2 / La *plèbe* des villes, de plus en plus pauvre, parce qu'elle est de plus en plus nombreuse et n'a pas accès à la propriété terrienne ; elle est *endettée*.

3 / Une nouvelle *classe moyenne* composée de fermiers riches, de marchands, d'armateurs et d'artisans. On voit « monter » cette catégorie

1. Nous verrons que l'ouvrage de Platon, *Les lois*, se donne précisément pour occasion la fondation d'une colonie par les Crétois.

dans la poésie lyrique vers 650. Or elle va avoir une importance politique capitale. Car elle joue le premier rôle dans l'innovation militaire la plus importante de toute l'histoire grecque, la création de la *phalange hoplitique* (cf. *infra*).

De fait, la Grèce archaïque est le théâtre de conflits graves, à la fois politiques — recherche d'une nouvelle répartition des rôles dans le gouvernement de la cité — et sociaux — revendications quant au régime de la propriété et des dettes. Les Grecs désignent l'ensemble de ces conflits par le terme générique de *stasis*, mot voulant dire « sécession », rupture des équilibres socio-politiques traditionnels. On peut en dénombrer de cinq types :

1 / *Des luttes internes à l'aristocratie*. Ces luttes étaient certes traditionnelles dans le monde homérique, mais elles changent de forme à cause des nouvelles institutions régulières, qui supposent des votes, des coalitions, etc. Et certaines fractions aristocratiques vont avoir l'idée de s'appuyer sur le peuple pour concurrencer les autres fractions : c'est le cas de la fameuse famille des Alcéméonides à Athènes ou de celle des Bacchiades à Corinthe.

2 / *Des revendications de la classe moyenne enrichie*, qui veut obtenir une part du pouvoir. Ces revendications s'appuient sur le nouveau poids militaire acquis par cette classe grâce à la phalange hoplitique.

3 / *Des révoltes sporadiques des pauvres*, des ouvriers agricoles dont la situation relative se dégrade.

4 / *Des conflits dus aux pénuries alimentaires liées à la croissance démographique*, problème particulièrement aigu pour les petites îles de la mer Egée.

5 / *Des luttes entre les Cités*, dues notamment au fait que les factions politiques de chaque cité ont tendance à appeler à l'aide les factions équivalentes des autres cités, les aristocraties en difficulté quelque part demandant le secours des aristocraties qui ont ailleurs le pouvoir, etc. La politique intérieure réagit sur la politique extérieure et réciproquement.

Aristote nous dit, dans son ouvrage la *Constitution d'Athènes* qui narre certains événements de l'époque archaïque de cette ville, que « les nobles et la foule furent en conflit pendant un long temps, que les pauvres, leurs femmes et leurs enfants étaient les esclaves des riches... et n'avaient pour ainsi dire aucun droit ». Il évoque les revendications, si largement répandues à l'époque de Solon (vers 600) de *redistribution des terres* et de *remise des dettes*, ainsi que la révolte des classes moyennes devant l'accaparement des charges civiles et religieuses par les nobles, l'exigence que la loi devienne publique et certaine, alors que l'aristocratie s'appropriait seule jusque-là l'expression et la conservation des lois non écrites.

### c - La « révolution hoplitique »

La légende attribue la création de la phalange à Philon d'Argos, qui aurait eu le premier l'idée de ranger en carrés serrés les fantassins lourdement armés de la « panoplie » de fer. L'archéologie nous apprend que les armes disparaissent des tombes précisément à cette époque, signe que leur possession n'était plus un privilège et une marque de noblesse. Elles ne se sont pas pour autant « démocratisées ». Certes, puisque la cavalerie n'est plus l'arme principale des grands combats, les rôles militaires ne sont plus réservés aux nobles assez riches pour entretenir des chevaux. Mais, pour être hoplite, il faut tout de même pouvoir s'équiper des lourdes armes de fer : ceci exclut de la phalange les milieux plébéiens.

La participation d'hommes de la classe moyenne à la force militaire, dans un moment où les conflits entre les cités sont fréquents, ne peut pas ne pas réagir sur la politique. Des hommes dont la collaboration est exigée pour la défense ne sauraient supporter longtemps d'être exclus des processus de participation civique.

### d - Le temps des législateurs. Les « Sept Sages de la Grèce »

Dans les « métropoles » comme dans les « colonies », on constate l'invention de concepts et d'institutions politiques destinés principalement à résoudre les problèmes politiques et sociaux engendrés par la *stasis*.

Des penseurs politiques apparaissent, notamment ceux que la tradition a appelés les « Sept Sages » : Solon d'Athènes (cf. *infra*), Thalès de Milet (le fondateur de l'école des « physiciens » de Milet, mais qui fut aussi homme d'État dans cette ville, cf. *infra*), Pittacos, tyran de Mytilène, Bias de Priène, Cléobule de Lindos, Périandre, tyran de Corinthe, Chilon de Lacédémone... (la liste des Sept Sages varie selon les sources : on y compte aussi parfois Épiménide, sorte de « mage » inspiré). Ils se situent vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle et au long du VI<sup>e</sup>. Leurs sentences étaient soigneusement conservées et enseignées à l'époque hellénistique. Avec d'autres, Zaleucos de

Locres<sup>1</sup>, Charondas de Catane (en Sicile)<sup>2</sup>, ils vont construire les concepts-clefs de la Cité et de la politique, la loi, l'égalité, les catégories du droit pénal...

Les mêmes ou d'autres, toujours autour de l'an 600, inventent de nouvelles institutions : la *tyrannie*, puis les formes de participation régulière du *démos* au gouvernement et à l'administration de la Cité qui vont caractériser la *démocratie* : les procédures d'*élection* et de *tirage au sort* pour l'accès aux magistratures, les *conseils*, les *assemblées*, les *classifications* de citoyens, les *divisions territoriales* régulières...

Il est frappant que toutes ces innovations politiques ne doivent presque rien à la religion : la pensée politique, en Grèce, naît d'emblée « laïque ». On fait bien appel, de temps à autre, à l'oracle de Delphes, mais c'est en général après avoir pris les décisions importantes. Les hommes dont nous aurons à présenter les idées justifient leurs choix par des motifs *rationnels* (cf. *supra*, p. 19).

Considérons une des plus importantes de ces institutions nouvelles, la tyrannie.

### e - La tyrannie

Elle apparaît après le milieu du VII<sup>e</sup> siècle dans de nombreuses cités grecques continentales. Elle se répand ensuite en Égée, en Asie Mineure et dans les cités de Grande Grèce. On observe une corrélation étroite (mais non totale) entre la tyrannie et le développement économique, politique et urbain des cités grecques.

Il n'y a pas de tyrans dans les régions les plus arriérées, comme l'Acarnanie, l'Étolie ou la Thessalie. Comme si la tyrannie s'était révélée nécessaire là et seulement là où il y avait eu une forte *stasis*, une déstabilisation des aristocraties traditionnelles, et une incapacité de ces mêmes aristocraties héréditaires à juguler seules ces conflits sociaux grandissants et les guerres extérieures indirectement suscitées par eux.

1. Zaleucos promulgue à Locres, vers 660, une législation qui favorise les propriétaires aux dépens de l'aristocratie de naissance, et fait intervenir directement la cité dans les affaires pénales, mettant fin ainsi aux vengeances privées.

2. Vers 600. Là encore, il s'agit de réformes politiques (attribution d'un plus grand rôle à l'assemblée du peuple) et pénales (fixation des procédures et des peines, accroissement du rôle de l'action publique).



En maints endroits, la tyrannie parvint effectivement à mettre fin, pour une génération ou deux, à la paralysante *stasis*. Les tyrans *protégèrent les paysans, favorisèrent les échanges*, renforcèrent le sens communautaire par une politique de *travaux publics* et de *grandes fêtes* organisées par l'État, rétablirent ou maintinrent la *paix extérieure* en concluant des alliances. Par-dessus tout, ils firent perdre aux cités l'habitude du gouvernement aristocratique, désormais suranné. Ils aidèrent donc, paradoxalement, à l'émergence de la démocratie.

Mais l'évolution des cités grecques sous le coup de fouet de la *stasis* n'est pas homogène. Aussi faut-il quitter le plan des généralités et traiter des deux grandes cités qui offriront aux penseurs politiques grecs les deux principaux modèles politiques opposés : Sparte, foyer de l'aristocratie, Athènes, foyer de la démocratie.

## 2. L'évolution de Sparte<sup>1</sup>

### a - Origines de la cité

On sait peu de choses de la période archaïque de Sparte (et même des périodes plus récentes, du moins par comparaison avec la floraison de documents de tout genre dont nous disposons sur Athènes).

Après la chute des Mycéniens, le Péloponnèse subit un dépeuplement presque complet. Vers 950, des tribus doriennes s'arrêtent dans la plaine méridionale de la Laconie, au pied oriental du mont Taygète, sur les bords du torrent de l'Eurotas. De la réunion de quatre puis cinq bourgades naît Sparte.

Entre 735 et 715, les Spartiates passent d'est en ouest la chaîne du Taygète et conquièrent la riche plaine de la *Messénie*. Les populations pré-doriennes sont réduites à une condition presque pire que celles des esclaves du reste du monde grec. Les *hîlates* (mot qui signifie peut-être « prisonniers ») sont esclaves de la Cité elle-même. Les *périèques* sont des populations assujetties mais gardant une semi-autonomie politique.

1. Cf. De Durand, *op. cit.*, p. 105-133 ; Orrioux et Schmitt-Pantel, *op. cit.*, p. 100-108.

## b - La « Grande Rhétra »

Dans un premier temps, Sparte paraît ne pas différer notablement des autres cités grecques.

Le texte le plus ancien qui nous permette de connaître les institutions politiques de Sparte est la « Grande Rhétra », ou « Dit Majeur », prononcé à l'occasion de l'annexion de la cinquième bourgade, Amyclées. Mais ce texte est d'interprétation difficile. On ne sait exactement qui donne une injonction à qui :

« Fonde un sanctuaire de Zeus Scyllanios et d'Athéna Scyllania ; distribue les tribus et arrondis les arrondissements ; institue un Sénat de trente membres avec les chefs suprêmes ; de saison en saison, réunis l'*apella* entre Babyca [un pont] et Knakion [une rivière] ; ainsi consulte et dissous [...] mais le peuple aura le pouvoir de décider. »

Ce qui est décrit ici évoque à certains égards les institutions homériques. Les « tribus » sont les trois tribus doriennes. Les « arrondissements » sont les cinq bourgs. Les « chefs suprêmes » sont des rois, particularité de Sparte, qui eut — jusqu'au III<sup>e</sup> siècle — deux dynasties royales, celles des *Agiades* et celle des *Eurypontides*, régnant simultanément sur la Cité<sup>1</sup>. Ces rois sont des « rois sacrés », présidant à tous les rituels tout en conservant un pouvoir politique réel (ce qui est exceptionnel en Grèce). Le « Sénat » (*gérousia*) comporte vingt-huit personnes plus les deux rois. Agés de plus de soixante ans, les sénateurs sont élus à vie (par *acclamations* : des scrutateurs évaluaient l'intensité de celles-ci pour chaque candidat, procédure singulière qui amusait fort les autres Grecs). Enfin l'*apella* est l'assemblée des citoyens ordinaires.

A se fonder sur la seule Rhétra, il semble que Sparte ne se distingue guère des cités voisines sur le plan politique. On sait par ailleurs que, sur le plan économique, elle pratique comme elles le commerce et l'artisanat, qu'elle est relativement ouverte sur l'extérieur. Elle est enfin réputée pour ses fêtes, sa musique et sa poésie.

1. On discute de leur origine. Il peut s'agir des rois de deux des tribus doriennes, celle des Hylles et celle des Dymanes — la troisième, celle des Pamphyles, n'ayant jamais eu de chef unique à cause de son caractère composite. Autre hypothèse : les deux familles descendent des chefs de deux des villages primitifs, et le règne en commun n'a débuté que vers 775-760.

**c - Le régime des « Égaux »**

Mais la cité va changer de visage au VII<sup>e</sup> siècle. Les guerres de Messénie ont été très dures, et elles se sont prolongées jusqu'en 650 environ. Sparte a connu des moments difficiles, s'est vu infliger par Argos la défaite d'Hysiai (669). Il semble que ce soient ces guerres qui aient provoqué une série de réformes politiques et sociales radicales aboutissant à créer un régime très différent des autres régimes grecs, une *aristocratie militaire* dominant les hilotes et les périèques, mais *égalitaire en son sein* et, par ailleurs, *fermée sur l'extérieur*.

On peut caractériser ce régime par les traits suivants :

— Sur le plan politique, le pouvoir des rois est diminué par la création de cinq magistrats élus annuellement par l'assemblée, les *éphores* ; le pouvoir de la *gérousia* est renforcé au détriment de l'*apella*.

— Sur le plan social et économique, on procède à une *redistribution des terres* en Laconie et à un *partage en lots égaux (kléroï)* des conquêtes de Messénie (il semble que l'on ait créé entre 9 000 et 10 000 lots). Dès lors, la classe guerrière va pouvoir se considérer comme composée d'*égaux, homoioi*.

— Les citoyens ne prennent plus part à la production, puisque les lots reçus par chaque chef de famille sont travaillés par les hilotes, et que les activités commerciales sont abandonnées aux périèques. Ils deviennent une armée permanente de citoyens-soldats.

— Les citoyens-soldats sont astreints à une vie communautaire : ils prennent leurs repas en commun (*syssitie* ; cette obligation s'impose même aux rois !).

— Les enfants sont livrés à la Cité qui leur donne une éducation collective de type militaire, l'*agogè*.

Cette fameuse éducation spartiate concerne les enfants et jeunes depuis sept ans jusqu'à (peut-être) vingt-quatre ans. On forme l'enfant essentiellement aux exercices athlétiques et militaires. On développe l'esprit de rivalité. Dernière étape de l'*agogè* : l'adolescent doit quitter la cité pendant un an, se cachant et dormant le jour, volant sa nourriture

la nuit, principalement, semble-t-il, aux dépens des hilotes (mais cette épreuve de la *cryptie* paraît n'avoir concerné qu'une minorité).

— S'ajoutent d'autres mesures rompant avec les mœurs habituelles aux autres cités grecques, et justifiées par le rôle attribué désormais à l'État, être collectif auquel tous les citoyens doivent être aveuglément soumis : un rigoureux *eugénisme* (les enfants jugés faibles sont « exposés », c'est-à-dire tués), une *semi-communauté des femmes* (les guerriers particulièrement méritants étant autorisés à enfanter en dehors de leur ménage).

A partir de ces réformes, on assiste à un durcissement graduel puis à une sclérose de la vie intérieure de la Cité.

Les lois resteront non écrites, ce qui est un trait « réactionnaire », puisque, après la diffusion de l'écriture partout en Grèce vers 650, les lois vont être codifiées dans la plupart des autres cités (par exemple à Athènes, cf. *infra*).

D'autre part, Sparte se refuse à franchir le pas vers l'*économie monétaire*, que les autres cités accomplissent graduellement au cours du VI<sup>e</sup> siècle. On y constate seulement l'existence de formes de troc avec des broches de fer (usage qu'on observe, en Europe occidentale, au temps des mégalithes !). La richesse doit rester à la terre, également répartie<sup>1</sup>.

D'une façon générale, au VI<sup>e</sup> siècle, il semble qu'ait disparu de la société spartiate toute élite ayant des goûts raffinés, des préoccupations littéraires, artistiques, philosophiques. Sparte s'est transformée en une immense caserne.

Mais il faut noter un paradoxe : ce régime *militaire* n'est pas *conquérant* ; il est bien moins tourné vers l'extérieur et porté à des politiques d'expansion qu'Athènes aux mœurs apparemment plus pacifiques. Sparte se contente d'assurer sa supériorité sur Argos par des annexions à valeur stratégique. Elle finit par contrôler deux cinquième du Péloponnèse. La « Ligue du Péloponnèse » est une communauté de cités organisée autour de Sparte, mais elle n'est pas, comme la « Ligue de Délos » créée par Athènes, un Empire où la cité principale exerce une hégémonie.

Sparte fera quelques incursions hors du Péloponnèse et combattra Mégare et Égine. Elle interviendra à Athènes, nous le verrons, pour expulser les Pisistratides. Mais ces interventions extérieures restent ponctuelles. La cité n'éprouve aucun besoin de conquête : son idéal politique

1. Il est vrai que cette égalité est un principe plus qu'un fait. Les listes de vainqueurs de courses de chevaux aux jeux Olympiques comportent en effet des noms de Spartiates, or il fallait être très riche pour prendre part à ces épreuves.

est précisément la « réaction », une sorte d'arrêt du temps, le maintien perpétuel de la Cité dans le même état (ce sera l'idéal de Platon).

L'option militariste qu'elle prend lui permet-elle au moins d'être une grande puissance militaire ? On peut en discuter. Elle arrive en retard à Marathon en 490 parce qu'elle est occupée à réprimer une révolte d'hilotes en Messénie : toute la gloire de la victoire ira à Athènes, la cité démocratique. En 480, encore, il faut toutes les ruses de Thémistocle, le stratège athénien, pour forcer l'amiral spartiate à livrer combat à Salamine. En revanche, Sparte s'illustrera aux Thermopyles et à Platées.

Le handicap militaire permanent de Sparte, malgré son idéologie et ses efforts, c'est sa *fragilité démographique*, due à plusieurs causes : la fermeture résolue au monde extérieur, qui empêche l'apport démographique de l'immigration (alors qu'Athènes sera une espèce de *melting pot* égéen) ; l'appropriation collective des enfants ; enfin les soucis eugéniques qui impliquent une sorte de malthusianisme. Sparte manquera de plus en plus d'hommes. Chaque saignée militaire — dont Athènes se remet très bien — est pour Sparte une catastrophe difficilement rattrapable. On passe ainsi de 10 000 familles à l'époque du partage des terres à 700 familles à l'époque du recensement effectué à l'occasion de la tentative de réforme sociale d'Agis IV (244-241).

Il est vrai que Sparte gagne contre Athènes la terrible « guerre du Péloponnèse » (430 à 404). Mais elle en sort épuisée. De sorte qu'en 371 elle s'effondrera devant Thèbes (bataille de Leuctres). Son histoire politique sera alors terminée : le Thébain Épaminondas restaurera la Messénie et créera en Arcadie un nouveau pôle politique, *Mégalopolis*.

Les Grecs attribuaient les réformes spartiates à *Lycurgue*, « Sage » dont nous ne savons rien (et qui n'a peut-être jamais existé). Le caractère exceptionnel du régime spartiate fascinera longtemps les auteurs politiques grecs : nous aurons à étudier le laconisme du cercle des socratiques.

### 3. L'évolution d'Athènes

#### a - Origines jusqu'à Dracon

On sait très peu de chose de l'Attique avant le Moyen Age grec. Le pays avait sans doute, dans un lointain passé, été vassal des rois crétois. La tradition veut qu'un roi, Thésée, ait unifié la dizaine de pays indépendants qui composaient l'Attique, et ait fait d'Athènes la capitale du nouvel ensemble. Une citadelle se

construisit sur la butte de l'Acropole. Il y eut un État de type « mycénien » à Athènes.

Lors de la ruine de la civilisation mycénienne, Athènes est signalée comme un des seuls cas où la destruction de l'État monarchique n'a pas été brutale ni totale. L'évolution ultérieure est cependant conforme au cas général : régime féodal des « siècles obscurs » ; puis, aux IX<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, disparition définitive des rois et émergence d'un gouvernement aristocratique. Le pouvoir passe aux mains de magistrats nommés annuellement, les *archontes*, et d'un conseil, l'*Aréopage*, composé des archontes sortis de charge. A ces magistratures, ainsi qu'aux fonctions judiciaires, accèdent seuls les nobles ou *Eupatrides* (ce qui signifie « bien-nés »).

Bien qu'Athènes ait échappé plus longtemps qu'ailleurs à la *stasis* caractéristique de la Grèce archaïque<sup>1</sup>, elle connaît des troubles sociaux à partir de la fin du VII<sup>e</sup> siècle. Ces troubles impliquent les mêmes groupes qu'ailleurs et produisent les mêmes résultats : médiation tyrannique, élimination des bases sociales et culturelles du régime aristocratique. Le premier incident sérieux dont nous ayons témoignage est la tentative faite par un certain *Cylon*, vers 630, d'instaurer la tyrannie.

Le peuple aurait résisté « en masse ». Et c'est en massacrant des partisans de Cylon, pourtant pourvus d'un sauf-conduit, que des membres d'une famille eupatride, les *Alcméonides*, auraient attiré sur eux et sur leurs descendants une malédiction mémorable.

L'archonte *Dracon*, vers 620, est chargé de mettre fin à la *vendetta* qui a suivi le massacre des partisans de Cylon. Il le fait en édictant des lois sévères, « draconiennes » (« un code écrit avec du sang, et non avec de l'encre », est-il dit à leur sujet dans Plutarque, *Vie de Solon*, XVII, 2). Et il prend une initiative capitale : il *met ces lois par écrit* et fait décider qu'elles seront appliquées indistinctement à tous. C'est le premier témoignage que nous ayons de la volonté d'établir l'*isonomia*, l'égalité de tous devant la loi. Une partie des lois de Dracon était encore en vigueur à la fin du V<sup>e</sup> siècle.

1. Raison pour laquelle elle n'a pas eu besoin de recourir, comme d'autres cités, à la colonisation ; il n'y a eu, à Athènes, que des départs individuels.

**b - Solon**

Mais le mécontentement des paysans augmente. La guerre civile menace. C'est alors, en 594, que se situe l'archontat de *Solon*.

Issu d'une famille noble mais appauvrie, Solon (640-558) fait d'abord sa fortune dans le négoce. Par sa connaissance des problèmes de la mer et du commerce, il joue un rôle dans la conquête, par les Athéniens, de Salamine sur les Mégariens (vers 612). Solon est un Eupatride, mais plutôt favorable au peuple. Dans des poèmes antérieurs à son archontat, il avait mis en cause la rapacité des Eupatrides et des riches :

« Ce sont les citoyens eux-mêmes qui [...] veulent détruire la grande cité, en cédant à l'appât des richesses ; et aussi les chefs du peuple à l'esprit injuste, qui se préparent bien des maux par leur grande démesure (*hybris*). Ils ne savent pas réfréner leur convoitise [...]. Ils s'enrichissent en se laissant entraîner par des actes injustes [...]. Sans épargner ni les biens sacrés ni ceux de l'État, ils volent pour piller, chacun de son côté. »<sup>1</sup>

Lors des troubles civils, le *démos*, connaissant ces dispositions de Solon, lui propose la tyrannie. Mais il la refuse ; il accepte seulement l'archontat avec des pouvoirs renforcés lui permettant de faire les réformes profondes qui seules pourront mettre fin à la *stasis*.

1. *Mesures sociales*. — Il décide que les paysans endettés ne pourront plus, désormais, être réduits en esclavage. Il donne à cette loi un effet rétroactif : tous ceux qui étaient esclaves pour dettes, ou qui s'étaient exilés pour échapper à l'esclavage, seront réintégrés. Les dettes ne sont pas abolies pour autant, mais seulement réduites d'un tiers (par une manipulation monétaire). Solon ne veut pas redistribuer les terres (comme à Sparte), refusant de commettre une injustice à l'encontre des nobles. Il veut traiter toutes les catégories sociales avec équité.

« Si j'avais voulu, dit-il, ce qui plaisait alors aux ennemis du peuple, ou encore ce que leurs adversaires leur souhaitaient, la cité fût devenue veuve de bien des citoyens. C'est pourquoi, déployant toute ma vigueur, je me suis tourné de tous côtés comme un loup au milieu d'une meute

1. Cité par Finley, *Les premiers temps de la Grèce*, p. 146-147.

de chiens. Au peuple j'ai donné autant de puissance qu'il suffit, sans rien retrancher ni ajouter à ses droits. Pour ceux qui avaient la force et en imposaient par leurs richesses, pour ceux-là aussi je me suis appliqué à ce qu'ils ne subissent rien d'indigne. Je suis resté debout, couvrant les deux partis d'un fort bouclier et je n'en ai laissé aucun vaincre injustement » (fragment cité dans la *Constitution d'Athènes* d'Aristote)

2. *Mesures politiques*. — Poursuivant l'œuvre de Dracon, Solon entreprend la première vraie *codification écrite des lois*. Les Athéniens ont conservé longtemps les planches de bois sur lesquelles avait été gravé le texte de ce code.

Il institue un nouveau *statut des personnes*. Ce statut ébranle jusqu'aux fondements l'ordre social traditionnel, puisqu'il prend pour seul critère de distinction sociale la *richesse*. Désormais, ce n'est plus l'origine sociale des personnes ni leur place héréditaire dans les vieux réseaux de parentèle qui définissent leurs droits et leur identité. Les gens ne sont pas ce qu'ils sont nés, ils sont ce qu'ils ont. Or la richesse est mobile et elle est affaire de liberté individuelle. Bien que cela ne change pas beaucoup les choses en pratique dans l'immédiat, c'est, philosophiquement, une révolution aux immenses conséquences.

Solon répartit les citoyens en quatre classes selon leur fortune :

— La première classe (*pentacosiomédimnes*) peut accéder aux fonctions d'archonte, à l'Aréopage et aux autres magistratures supérieures. Conséquence : les plus riches peuvent désormais accéder à l'Aréopage. Le privilège des Eupatrides est brisé.

— Les deux classes suivantes (*chevaliers, zeugites*) peuvent accéder aux magistratures inférieures et à un nouveau Conseil que Solon institue, la *Boulè* (« conseil ») des 400<sup>1</sup> : ceci satisfait les classes moyennes, en particulier les hoplites.

— La dernière classe (les *thètes*) n'a accès qu'à l'Assemblée.

Enfin, Solon crée un nouveau tribunal populaire, l'*Héliée*, et décide qu'on pourra *faire appel des décisions des tribunaux devant l'Assemblée* ; il diminue ainsi les pouvoirs judiciaires de l'aristocratie, conformément à une revendication insistante des autres classes.

1. Ainsi appelée par différence avec la *Boulè* de Clisthène (cf. *infra*), qui aura, elle, cinq cents membres. Au demeurant, les historiens ne sont pas convaincus de la réalité de cette première *Boulè* à laquelle seul Aristote fait allusion.



## c - Les Pisistratides

En 561 survient une lutte pour le pouvoir entre Lycurgue<sup>1</sup>, membre du *génos* des Étéoboutades, et Mégaclês, membre de la grande famille des Alcméonides. Cette lutte exprime sans doute une rivalité entre des clans régionaux, l'Attique n'étant pas encore bien unifiée à cette date. Le pouvoir échoit finalement à un troisième homme, Pisistrate, représentant une troisième région, la Diacrie (au nord-est de l'Attique), et au lieu de l'exercer comme un archonte ordinaire, il institue un pouvoir personnel, une tyrannie. Pisistrate est un Eupatride, mais il s'est appuyé sur la masse des mécontents de la classe paysanne. C'est le schéma classique du *tyran démagogue*.

Pisistrate fait preuve de modération. Il laisse fonctionner la Constitution de Solon, en veillant seulement à ce qu'un membre de sa famille ou un proche soit, chaque année, élu archonte<sup>2</sup>.

Il améliore le sort des paysans en leur consentant des *prêts* avec des *facilités de remboursement*, favorise le *commerce maritime*, développe l'*industrie*. Les petits et moyens propriétaires terriens progressent économiquement et politiquement. On sait, par l'archéologie qui retrouve partout en Grèce à cette époque, et jusqu'en Grande Grèce et en Étrurie, la belle céramique dorée qu'on fabriquait à Athènes, que le « règne » de Pisistrate fut une période d'essor économique. Autre signe de cet essor : la frappe de la monnaie athénienne. Les fameuses *chouettes* apparaissent probablement sous le règne du successeur de Pisistrate, Hippias.

Pisistrate réalise de *grands travaux* à Athènes : un aqueduc, une fontaine, des temples ; il fournit ainsi du travail à beaucoup de pauvres de la plèbe urbaine. Il construit le grand temple de l'Acropole dédié à Athéna (celui qui sera détruit par les Perses en 480 et remplacé, plus tard, par le Parthénon) ainsi qu'un autre destiné à Zeus Olympien.

Le tyran protège également les *écrivains* et les *artistes*, faisant venir à sa « cour » poètes et musiciens étrangers. Il donne plus de pompe à la fête des Panathénées. Il introduit des récitations d'Homère — ce qui est sans doute l'occasion de la mise par écrit, ou du moins de la publication, des

1. A ne pas confondre, évidemment, avec le mythique législateur spartiate.

2. Comportement qu'on retrouve souvent dans l'histoire, lorsque des ambitieux s'emparent du pouvoir dans une République et ne veulent pas choquer leurs concitoyens en affichant les signes extérieurs d'un pouvoir royal : Auguste à Rome, Côme de Médicis à Florence, Bonaparte en France à ses débuts...

poèmes homériques. Il organise, chaque année, à l'occasion des Grandes Dionysies, des concours de chœurs tragiques. C'est alors qu'apparaît le théâtre comme art et spectacle, distinct des rites dionysiaques. Par tous ces travaux et activités collectifs et civiques, il favorise l'émergence d'un sentiment national.

Pisistrate « règne » plus de trente ans et meurt en 527. Il laisse le pouvoir à ses deux fils aînés, Hippias et Hipparque.

Ceux-ci se comportent en princes, menant grande vie et ayant une cour. Mais, après quelques années, survient une révolte des nobles. Hipparque est assassiné par Hermodios et Aristogiton (ces « tyrannicides » ont été honorés par la suite comme des héros par la démocratie : leurs descendants jouissaient encore au IV<sup>e</sup> siècle de privilèges variés). Après le meurtre, la tyrannie d'Hippias se durcit. Elle dure encore quatre ans, pendant lesquels des nobles sont exilés, dont l'Alcméonide Clisthène, qui essaie plusieurs fois de reprendre le pouvoir. En vain : le *démos* reste passif.

C'est l'intervention du roi de Sparte, Cléomène, appelé par les nobles athéniens en 510, qui met fin à la tyrannie d'Hippias.

On voit à cette occasion que Sparte représente désormais, pour toute la Grèce, le parti aristocratique, comme Athènes représentera quelque temps plus tard la démocratie.

On peut dire en conclusion que, sous Pisistrate et ses fils, *l'aristocratie athénienne a définitivement perdu le pouvoir*. Si l'on met bout à bout, en effet, les quelque trente ans qu'a duré la constitution solonienne (de 594 à 561) et les cinquante ans de tyrannie, cela fait une très longue période pendant laquelle les Athéniens se sont déshabitués du pouvoir politique et social des aristocrates. Dans l'intervalle, les mentalités ont évolué de façon irréversible ; le *démos* s'est définitivement fait une place sur la scène politique. Par la suite, lorsque la démocratie triomphera, les Athéniens présenteront rétrospectivement le règne des Pisistratides comme une période de régression honteuse s'intercalant entre Solon et Clisthène. Mais c'est une reconstruction. Sans la neutralisation des vieilles élites accomplie sous la férule des tyrans, il n'y aurait pas eu de démocratie du tout, comme on le voit *a contrario* par l'exemple de Sparte.

**d - Clisthène et l'épanouissement de la démocratie athénienne**

Des rivalités se font jour entre Clisthène et un autre aristocrate, Isagoras, ami personnel du roi de Sparte, qui est élu archonte en 508. Après une guerre civile de deux ans, le pouvoir revient définitivement à Clisthène, lequel va réaliser des réformes constitutionnelles capitales, marquant le vrai début de la *démocratie athénienne*.

Il fut sans doute beaucoup aidé, dans l'accomplissement de ces réformes, par l'esprit « national » que les tyrans avaient fait naître en Attique. Athènes tendait à devenir « cité-nation », et c'est cette évolution que Clisthène cristallise par les grandes réformes civiles et administratives touchant à l'organisation de l'espace et du calendrier<sup>1</sup>.

1. *Les nouvelles tribus*. — Clisthène commence par remplacer les quatre tribus ioniennes par dix « tribus » nouvelles, non plus fondées sur l'*origine ethnique*, mais uniquement sur l'*espace géographique*. Afin de surmonter la traditionnelle opposition politique existant entre les gens de la ville, ceux de la campagne, ceux de la côte, il compose chaque nouvelle tribu de trois *trytties* appartenant respectivement à ces trois zones. Il y a donc au total trente trytties.

Chaque tryttie est elle-même composée de trois ou quatre *dèmes*<sup>2</sup>. Les dèmes sont, à la campagne, les villages, parfois regroupés ou scindés lorsqu'ils sont trop petits ou trop grands ; à la ville, ce sont des quartiers. L'assemblée de chaque dème élit un *démarque*, sorte de maire. L'assemblée gère les finances locales, les biens communaux, surveille les cultes, tient les listes d'état civil et le cadastre, assure la police. Les citoyens, désormais, se définissent par leur appartenance au dème où ils habitent : on y inscrit toute la population du lieu, citoyens, anciens métèques, affranchis, ce

1. Nous suivons ici l'exposé de ces réformes par Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 44-51.

2. Chaque dème compte de 300 à 1 000 citoyens. Il y a une centaine de dèmes au total, soit de 25 000 à 50 000 citoyens, 80 000 à 100 000 avec leur famille, auxquels il faut ajouter quelque 10 000 métèques et de 30 000 à 40 000 esclaves, soit une population totale de 150 000 habitants environ pour l'Attique vers l'an 500 avant J.-C. (Humbert, *op. cit.*, p. 46).

qui constitue déjà un brassage. Et cette inscription est définitive : les regroupements par affinités politiques seront désormais impossibles. Enfin chacun porte le nom de son dème, en plus de son prénom ; il n'a plus le droit, selon Aristote, de porter le nom de son père, ce qui est une mesure véritablement révolutionnaire.

Désormais, par conséquent, l'identité administrative d'un citoyen, sa qualité aux yeux de l'État, n'est plus liée à sa naissance et à sa parenté, mais à son lieu de résidence. Les citoyens ne sont plus « fils d'untel », ils sont, devant l'administration, des individus égaux. Corollaire : des hommes d'origine étrangère peuvent désormais devenir citoyens. Une fois naturalisés, ils seront égaux en droit avec les autochtones.

En agissant ainsi, Clisthène sape les bases de la puissance sociale de l'ancienne aristocratie et plus généralement de ce qui subsiste de l'ancienne société archaïque de lignages. Il fait émerger un *individu abstrait, le citoyen*.

2. *Les réformes politiques.* — En ce qui concerne les mécanismes de gouvernement, Clisthène assure définitivement le pouvoir du *démos* en créant la *Boulè des 500*, conseil prenant la place de l'Aréopage (lequel n'est pas, néanmoins, supprimé : il garde des fonctions judiciaires).

L'assemblée de chaque dème *élit* ceux qui pourront être *tirés au sort* pour être membres de la *Boulè* (les dix tribus fournissent chacune cinquante bouleutes). Le tirage au sort, principale institution démocratique, n'est donc pas universel. C'est un tirage au sort « sur liste ». La *Boulè*, en raison de sa composition, est une cité en miniature, vraiment représentative. Comme on ne peut être bouleute plus de deux fois dans sa vie, un citoyen adulte sur soixante voit chaque année son nom sortir de l'urne. Ce système fait que les citoyens s'habituent à être alternativement dans une situation d'obéissance et de commandement : c'est le principe même de l'égalité (*isotès*) démocratique (cf. *infra*). L'assemblée ainsi composée ne peut que se heurter à l'Aréopage, composé de professionnels de la politique, inamovibles, presque tous issus, *de facto*, des familles nobles.

Jusque-là, le pouvoir réel appartenait à l'Aréopage et aux archontes<sup>1</sup> (les uns et les autres étant à la discrétion des tyrans pendant la période

1. Il y avait, au temps de Solon, neuf archontes : trois qui existaient depuis la disparition de la monarchie, l'archonte éponyme (chef de l'exécutif), l'archonte-roi (aux fonctions religieuses), l'archonte-polémarque (chef de l'armée), et six « thesmothètes » ajoutés par Solon. Clisthène ajoutera au collège un secrétaire : ainsi, chacune des dix nouvelles tribus sera représentée (Lévêque, *op. cit.*, p. 241, 245, 250).

des Pisistratides). L'Aréopage contrôlait les archontes, qui eux-mêmes convoquaient l'Assemblée dont ils dirigeaient les travaux. La *Boulè* des Quatre-Cents (si elle a existé) n'avait pas changé grand-chose à cette situation. La nouvelle *Boulè* destitue vraiment l'Aréopage.

La *Boulè* est désormais l'organe essentiel de la démocratie. Elle prépare les séances de l'Assemblée, qui ne peut examiner de textes sans que le conseil ait donné son avis. Elle rédige les décrets. Elle servira de haute Cour de justice après les réformes d'Éphialte.

La *Boulè* est aussi l'organe exécutif. L'année est divisée en dix *prytanies*, pendant chacune desquelles les cinquante bouleutes d'une tribu, prenant alors le nom de *prytanes*<sup>1</sup>, résident en permanence à proximité d'une salle de conseil, le *Bouleutérion*, que Clisthène a fait édifier sur l'*agora*. Ils tirent au sort en leur sein, chaque jour, un président, l'*épistate* des prytanes, véritable chef de l'État pour vingt-quatre heures. Par ailleurs, il y a régulièrement des réunions plénières de la *Boulè* tout entière.

Les archontes sont désormais élus<sup>2</sup> par les tribus. Mais ils sont doublés par un nouveau collège, celui des *stratèges*, eux aussi élus. Commandant chacun une partie de l'armée, ils sont encore pour un temps placés sous les ordres de l'archonte polémarque.

Parce qu'ils sont élus par le peuple (chaque tribu en élit un) les stratèges vont avoir un rôle politique grandissant (comme les éphores de Sparte ou les tribuns de Rome). Ils vont grignoter peu à peu le pouvoir des archontes : à partir du début du V<sup>e</sup> siècle, ceux-ci sont obligés de se cantonner dans leurs fonctions judiciaires et religieuses.

Quant à l'*ecclesia*, elle n'est plus présidée par l'archonte éponyme, mais par l'*épistate* éphémère des prytanes. On lui assigne un nouveau lieu de réunion : non plus l'*agora*, mais la *panyx*, colline (située face à l'Acropole) sur laquelle on aménage un vaste amphithéâtre permettant à 25 000 hommes de prendre place. Clisthène fait valoir l'*iségoria* — droit égal pour tous de prendre la parole — au sein de la nouvelle *ecclesia*.

3. *De l'année religieuse à l'année civile.* — Autre mesure révolutionnaire, tendant à transformer en profondeur la culture même de la communauté : Clisthène introduit un nouveau *calendrier*. Il n'y aura plus douze mois lunaires, et ce ne seront plus les fêtes religieuses traditionnelles qui rythmeront la vie collective ; il y aura

1. Ce qui veut dire « les premiers ».

2. Ultérieurement à Clisthène, une nouvelle réforme démocratique substituera le tirage au sort à l'élection pour la désignation des archontes.

dix « prytanies », périodes plus longues qu'un mois, pendant lesquelles les prytanes de chaque tribu gouverneront la cité. Grâce à cette substitution d'un calendrier civique au calendrier religieux, ce sont les grands rendez-vous politiques qui seront les ponctuateurs de la vie sociale : assemblées restreintes et solennelles, élections, redditions de comptes... Les fêtes religieuses accomplies par des *géné* particuliers ne sont pas interdites, mais elles passent au second plan<sup>1</sup>.

4. *L'ostracisme*. — Il faut protéger ces mesures révolutionnaires contre les atteintes des nostalgiques de l'ancien régime aristocratique. Clisthène établit donc la loi sur l'*ostracisme*. L'*ostracisme* est la condamnation à l'exil d'un citoyen suspecté de vouloir établir une influence personnelle disproportionnée. La mesure vise essentiellement les hommes politiques du parti aristocratique<sup>2</sup>.

Quels modèles Clisthène a-t-il eus pour toutes ces réformes ? On a supposé qu'il avait pu subir l'influence des spéculations pythagoriciennes, et celle du géométrisme des philosophes de Milet. Ce qui est certain, c'est qu'il a « pensé » ses réformes avant de les appliquer. C'est un des premiers exemples de « constructivisme » en politique, c'est-à-dire de la démarche consistant à mettre fin délibérément à des traditions et à forcer la réalité en lui appliquant un plan rationnel conçu par une intelligence abstraite. Avec Clisthène, nous sommes pleinement entrés, décidément, dans l'ère *politique* (au sens défini dans l'*Introduction*).

## **B - Les idées politiques**

Nous allons revenir maintenant sur chacune des étapes de l'évolution évoquée ci-dessus, mais en nous intéressant plus spécialement à l'élaboration des concepts, des idées, des visions de la société et de l'homme, tels qu'ils transparaissent à travers les trop rares textes conservés.

1. Cette division artificielle du temps civil sera imitée par les créateurs du calendrier révolutionnaire de 1793.

2. On n'est pas absolument sûr, cependant, que cette loi ait Clisthène pour auteur, puisque sa première application connue date de 488/487.

La première pensée de type « laïque », rationnel, portant sur l'organisation de la cité, est attribuée par les Grecs eux-mêmes aux Sept Sages<sup>1</sup>.

Nous connaissons peu de chose de ces personnages. Dans un dialogue aujourd'hui perdu, *Sur la philosophie*, Aristote disait d'eux :

« Ils portèrent leurs regards sur l'organisation de la *polis*, ils inventèrent les lois et tous les liens qui rassemblent les parties d'une cité ; et cette invention, ils la nommèrent Sagesse ; c'est de cette sagesse que furent pourvus les Sept Sages, qui précisément inventèrent les vertus propres du citoyen. »<sup>2</sup>

C'est parce que la *stasis* est fondamentalement perçue comme un *désordre* que ces penseurs tentent d'élaborer de nouvelles idées au sujet de ce que doit être l'*ordre* social, l'*eunomia*. La « sagesse » des Sept Sages et autres penseurs du VI<sup>e</sup> siècle consiste à définir ce que pourrait être un ordre commun, une règle générale qui permettrait de brider l'ambition, l'arrogance, la démesure (*hybris*) des familles nobles, aussi bien que les violences des milieux populaires ou les revendications politiques de la classe moyenne. Or cette pensée de l'ordre se veut rationnelle et fondée sur des observations objectives, et non plus tributaire des mythes.

Il est capital de noter, à cet égard, que les Sages sont contemporains des premiers scientifiques grecs, des premiers « physiciens » (ce sont d'ailleurs parfois les mêmes hommes, comme Thalès de Milet). C'est d'un même mouvement intellectuel qu'ils cherchent à expliquer les lois de l'univers et celles de la société. Les deux ordres de réalité n'obéissent pas à des puissances sacrées anthropomorphiques, mais à des lois ; dans le *cosmos* comme dans la *polis*, règne une *dikè*, une règle égale pour tous les éléments, lesquels se mettent alors dans un certain ordre sans que cet ordre ait été voulu souverainement par aucun d'entre eux.

L'astronomie des Milésiens comme Thalès, Anaximandre ou Anaximène s'affranchit de toute religion astrale. Ils géométrisent l'astronomie, la géographie et la physique. Anaximandre est dit avoir tracé les premières cartes et construit une sphère représentant l'univers céleste. Il « localise la terre, immobile, au centre de l'univers. Il ajoute que, si elle demeure en repos à cette place, sans avoir besoin d'aucun support, c'est

1. Voir leur liste *supra*, p. 58.

2. Cité par Vernant, *op. cit.*, p. 65.

parce qu'à égale distance de tous les points de la circonférence céleste, elle n'a aucune raison d'aller en bas plutôt qu'en haut. Anaximandre situe donc le *cosmos* dans un espace mathématisé constitué par des relations purement géométriques »<sup>1</sup>.

La terre n'a plus besoin de support, de racines, pour tenir, ni de quelqu'un qui la tienne (le géant Atlas) ; il n'y a plus un « haut » et un « bas » du monde. Toute hiérarchie cosmique disparaît, dès lors que le monde n'est pas mis en place par les dieux, qu'il n'est pas soumis, comme dit Anaximandre, à la domination de qui que ce soit, *hypo médenos kratoumenè*, mais à un principe de raison impersonnel. Aucun élément du monde ne peut s'emparer à lui seul du pouvoir cosmique, pas plus qu'aucun élément de la cité ne peut s'emparer de la *dynasteia*. Et de même que l'ordre de la cité ne tient plus par le *basileus*, mais par le *nomos*, de même le monde tiendra tout seul, par ses seules lois.

C'est cette attitude d'esprit nouvelle qu'on voit se manifester dans l'*administration de la justice*, dans les idées qu'on se fait de la *loi*, de la vertu de *modération* nécessaire au citoyen, de l'*égalité*.

## 1. L'administration de la justice

### a - Les législations pénales entre religion et droit

A la fin du VII<sup>e</sup> siècle émerge, avec les législations pénales (notamment celles de Dracon et de Solon à Athènes, mais aussi celles de Zaleucos de Locres ou Charondas de Catane, ou d'autres « Sages »), ce que la théorie de René Girard tient pour l'attribut essentiel de l'État délivré de toute sacralité : l'*administration d'une justice rationnelle*, arrêtant le cycle de violence en opposant au coupable, et à lui seul, rationnellement reconnu comme l'auteur du crime commis, toute la force de la collectivité.

Cette évolution vers une justice rationnelle continue cependant à tenir compte, au début, du fond de mentalités religieuses de la société. L'exigence de répression judiciaire du crime est invoquée comme une exigence de *purification* par rapport à une *souillure* ; le crime d'un seul rend impure toute la société, et chacun doit se sentir menacé par lui. Cette idée s'exprime aussi bien par l'essor du *dionysisme* dans les campagnes que par celui des sectes *orphiques*. Épiménide, un des Sept Sages (selon certaines listes), est une sorte de mage qu'on appelle à Athènes pour y chasser le *miasma*, la souillure, qui pèse sur la ville précisément après le

1. Vernant, *op. cit.*, p. 107-108.



meurtre des Cylonides. Il va être le conseiller de Solon ; il réglementera le deuil, la bonne tenue des femmes, en même temps qu'il fondera des sanctuaires et des rites.

De la religion au civisme, la continuité est assurée par la médiation de cette « religion civile » dont la Grèce du VI<sup>e</sup> siècle nous offre d'autres exemples.

*Abaris*, un des sages de la tradition pythagoricienne, sorte de *shaman*, « fonde, dans le cadre de la religion publique, des rites nouveaux : à Athènes, les *proétrosia* ; il ouvre des sanctuaires protecteurs de la communauté : à Sparte, celui de *Corè* salvatrice »<sup>1</sup>. *Onomacrite* est, auprès des Pisis-tratides, conseiller politique, ambassadeur, expert en constitutions ; or il est devin, spécialiste d'oracles secrets. On peut citer aussi Lycurgue, Charondas ou Zaleucos qui, tous, en établissant leurs législations, leur donnent une tonalité religieuse, parlent des délinquants ou des opposants comme de « possédés » qu'il faut calmer par des procédures magiques, des chants, etc.

« Cependant, dit Vernant, cette effervescence mystique ne se prolongera que dans des milieux de sectes très étroitement circonscrits. Elle ne donne pas naissance à un vaste mouvement de renouveau religieux qui absorberait finalement le politique. »<sup>2</sup> C'est l'inverse qui se produit : le souci du lien social, précédemment assuré par la religion et le rite, spontanément et sans médiation réflexive, va devenir un *problème intellectuel* que l'on *explícite* et que l'on traite par des moyens rationnels.

#### b - L'évolution du procès

On le voit bien par l'évolution du *procès*<sup>3</sup>. Dans le procès archaïque, assuré par les *géné*, on utilisait les moyens rituels : serment, cojuration... Ces moyens avaient une force religieuse, ils assuraient automatiquement le succès, si le rite avait été correctement suivi. Le juge, alors, était une sorte de prêtre, garant de la correction formelle du rite qu'il présidait. Il ne s'enquiert pas du fond. C'étaient, en réalité, les dieux qui décidaient (qu'on se souvienne du procès homérique et des réflexions d'Hésiode).

1. *Ibid.*

2. Vernant, *op. cit.*, p. 77.

3. Cf. Louis Gernet, *Droit et institutions en Grèce antique*, Flammarion, coll. « Champs », 1982.

Or, dès lors que le procès est organisé dans le cadre nouveau de la cité, le juge tend à incarner un être impersonnel, supérieur aux parties, l'État. Il prend l'habitude de décider lui-même, en se référant à une loi publique, bientôt mise par écrit. Il n'a besoin que de la vérité objective et demande aux témoins et aux parties de rapporter sur les faits ; le procès « met en œuvre toute une technique de démonstration, de reconstruction du plausible et du probable, de déduction à partir d'indices ou de signes » (Vernant). C'est une métamorphose complète par rapport au « pré-droit » archaïque<sup>1</sup>.

## 2. Un nouvel idéal moral : la modération (*sôphrosyné*)

Autre mutation : une nouvelle morale individuelle s'impose, articulée avec les nouvelles conditions de la vie collective ; avec la *cité* naît rien de moins qu'un nouveau *type d'homme*, le *citoyen*. Ceci ne se fait pas « tout seul » : c'est le fruit d'une réflexion morale, notamment menée au sein des milieux de sectes et parmi les « Sages ».

Par différence avec la traditionnelle *habrosyné* (beauté, grâce) aristocratique, qui vise à la distinction (et dont les poèmes homériques sont l'éloquente illustration), et avec l'*hybris* de la richesse (celle des nobles ou des nouvelles classes riches), on élabore un idéal d'ascèse, de contrôle de soi, de *sôphrosyné*, bon sens, prudence, sagesse, modération, tempérance, vertus qui seront la nouvelle forme de l'excellence (*arété*) humaine. « Le faste, la mollesse, le plaisir sont rejetés ; le luxe proscrit du costume, de l'habitation, des repas ; la richesse est dénoncée, avec quelle violence ! »<sup>2</sup>, parce que ces comportements peuvent provoquer la *stasis* et les luttes civiles. La richesse surtout : elle est l'*hybris* par excellence, la démesure, l'illimité. Ce thème est partout présent dans la pensée morale du VI<sup>e</sup> siècle.

1. Il y aura une évolution analogue à Rome. Et nous verrons, *a contrario*, la régression que connaîtra en ce domaine le haut Moyen Âge occidental.

2. Vernant, *op. cit.*, p. 80.

Solon : « Pas de terme à la richesse. *Koros*, satiété, enfante *hybris*. »  
 Theognis : « Ceux qui ont aujourd'hui le plus en convoitent le double.  
 La richesse (*ta chrémata*) devient chez l'homme folie (*aphrôsynè*). »

La richesse n'est pas le résultat d'un mécanisme économique anonyme, c'est le fruit d'une volonté perverse, viciée, diabolique, de la cupidité, de l'esprit de convoitise.

Dans le prolongement des revendications hésiodiques, les hommes de la Cité naissante louent la *juste mesure*.

L'éducation spartiate<sup>1</sup>, dit Jean-Pierre Vernant, fait en sorte que le jeune montre, dans toute sa personne, une modestie et une retenue tranchant aussi bien avec les trivialités bouffonnes de la plèbe qu'avec la condescendance et l'arrogance des aristocrates. L'éducateur spartiate attache le plus haut prix à ces apparences extérieures parce qu'elles lui semblent garantir les dispositions morales intérieures indispensables à l'ordre de la cité, la maîtrise des passions et des émotions. Dispositions que les Sages expriment par les formules passées en sentences : « rien de trop », « juste mesure est le meilleur », « connais-toi toi-même »... La classe moyenne, *oi mesoi*, est tout à la fois représentative et garante de ces valeurs « bourgeoises » : c'est elle qui est en mesure de servir de médiation entre les extrêmes, les riches qui veulent tout confisquer à leur profit, et les pauvres qui veulent tout leur enlever, les uns et les autres étant par là-même fauteurs de luttes civiles incessantes.

### Tyrtée

C'est à Sparte et dans ce nouveau contexte civique que se déploie la poésie de Tyrtée (VII<sup>e</sup> s.). Or Tyrtée, bien que poète « guerrier », vante le nouvel idéal moral de modération.

D'après la légende, les Spartiates avaient été incités par un oracle de Delphes à demander un conseiller à leurs adversaires ; les Athéniens leur envoyèrent Tyrtée, maître d'école boîteux et difforme (il était peut-être, en réalité, lacedémonien d'origine). Tyrtée composa des élégies intitulées *Eunomia* et *Ypothékai* (exhortations), recueil de préceptes pratiques, et surtout les *Embateria*, marches ou chants pour charger l'ennemi, où il chante les guerres de Sparte contre les Messéniens, guerres qui renforcent l'unité de la Cité.

Un fragment, tout en vantant les vertus de courage nécessaires au soldat, ravale d'autres valeurs prisées par l'aristocratie : les qualités athlétiques, la beauté, la bonne naissance, la richesse,

1. Sur l'*agôgè* spartiate, cf. *supra*, p. 62-63.

l'éloquence. Leçon : le guerrier doit aspirer non aux exploits individuels et à la gloire des aristocrates, mais à servir les seuls intérêts de la *polis*. Un autre fragment réclame l'approbation de l'oracle de Delphes pour une constitution spartiate prévoyant un roi, un corps d'Anciens, et des citoyens ayant pour devoir l'obéissance stricte aux lois.

### 3. La loi

Car il n'y a pas de *sôphrosyné* sans *nomos*, ni de *nomos* sans *sôphrosynè*. Le nouvel homme, le citoyen, est l'exacte contrepartie du nouveau régime de vie collective, l'*isonomia*, où personne ne commande à personne par nature, mais où tous obéissent à une règle commune.

Solon, semble-t-il, a joué un rôle particulier, parmi les « Sages », dans la mise en évidence de la logique de la loi. Il se présente comme un homme du centre, il se pose en arbitre et en réconciliateur. Or, pour qu'il y ait accord et harmonie des différentes parties de la cité, il faut, dit-il, qu'il y ait *une loi commune supérieure aux parties*, une *règle générale*, une justice (*dikè*) telle que ce soit l'intérêt bien compris de chacun de la respecter.

Il est hautement significatif qu'il en trouve le modèle dans les mœurs des *marchands* (rappelons qu'il a été négociant lui-même). Les contrats établis entre des parties privées sont respectés par l'une et l'autre parce qu'aucune des deux n'a intérêt à les violer. Pourquoi les citoyens ne pourraient-ils s'entendre de même sur des lois, simplement parce que tel est leur intérêt bien compris ?

Et il met son idée à exécution : « J'ai rédigé des lois égales pour le *kakos* et pour l'*agathos*, fixant pour chacun une justice droite. »

1. Plutarque rapporte à ce sujet un propos de Solon qui dépasse l'anecdote. Anacharsis (philosophe d'origine scythe, considéré comme le précurseur des cyniques ; venu à Athènes, il était devenu l'ami de Solon), voyant Solon rédiger des lois, s'était esclaffé et avait objecté que de simples textes ne peuvent rien contre l'injustice et l'avidité des citoyens. « “Ces textes ne diffèrent aucunement des toiles d'araignées ; ils retiennent, comme elles, les faibles et les petits qui s'y trouvent pris ; mais, sous le poids des puissants et des riches, ils se rompent.” Solon répondit à cela, dit-on : “Les hommes gardent les contrats qu'aucune des deux parties n'a intérêt à violer, et moi, j'adapte les lois aux citoyens, de façon à leur faire voir à tous qu'il vaut mieux pratiquer la justice que l'illégalité” » (Plutarque, *Vie de Solon*, 5).

C'est pour préserver cette loi commune à tous et supérieure à chacun que Solon refuse la tyrannie que certains lui proposent. La tyrannie reviendrait à placer dans les mains d'un seul ce qui doit être dans les mains de tous.

« Ce que Solon a fait, il l'a fait au nom de la communauté, par la force de la loi (*kratei nomou*), unissant ensemble la contrainte et la justice (*bian kai dikèn*). *Kratos* et *Bia*, les deux vieux acolytes de Zeus, qui ne devaient pas un instant s'éloigner de son trône parce qu'ils personnifient ce que la puissance du Souverain comporte tout à la fois d'absolu, d'irrésistible et d'irrationnel, sont passés au service de la Loi ; les voilà serviteurs de *Nomos* qui trône désormais, à la place du roi, au centre de la cité. »<sup>1</sup>

On est loin du roi hésiodique

« dont la vertu religieuse peut seule apaiser les querelles, faire fleurir, avec la paix, toutes les bénédictions de la terre... Avec Solon, *Dikè* et *Sôphrosynè*, descendues du ciel sur la terre, s'installent dans l'*agora*. C'est dire qu'elles vont avoir désormais à "rendre des comptes". Les Grecs continueront certes à les invoquer ; mais ils ne cesseront pas, non plus, de les soumettre à discussion ».<sup>2</sup>

Apparaît donc ici, on le voit, une figure capitale de l'histoire de la pensée politique de l'Occident : la *loi*, bien distinguée du *pouvoir* (*kratos*)<sup>3</sup> qui caractérisait les formes étatiques antérieures. La loi établit la paix entre les hommes *non par la contrainte, mais parce que la majorité des hommes accepte délibérément de s'y soumettre*. Il y a plus d'avantages, plus de sécurité, plus de prospérité pour ceux qui acceptent la discipline de la règle. Le ressort de l'obéissance à la loi est l'exercice par les hommes de leur raison, non la terreur qu'inspirent les puissances magiques d'un pouvoir sacré.

Comme pour la judiciarisation de la répression du meurtre, cette promotion de la loi et des vertus privées de *sôphrosynè* qui la conditionnent continue toutefois longtemps à revêtir des aspects religieux.

Les sectes vont prêcher, dans le « chemin de vie » initiatique, la lutte de la prudence et de la persuasion contre le *thymos*, la passion ; lutte qui réalise une éducation, une *paideia*, grâce à laquelle l'esprit de subversion des méchants est vaincu. Certains dieux orphiques personnifient des idées

1. Vernant, *op. cit.*, p. 83.

2. Vernant, *op. cit.*, p. 84.

3. *Kratos* : force, vigueur, solidité ; domination, puissance ; pouvoir royal, puissance souveraine.

abstraites comme *Arété* et *Sôphrosynè*, *Pistis* (confiance) et *Homonoia* (concorde).

Mais, là encore, ces développements religieux ne parviendront pas à « récupérer » le système de pensée et de comportements qui se met en place.

#### 4. L'égalité

Mais la notion même de loi — physique ou civique — implique que les éléments qui lui sont soumis soient égaux devant elle. Aussi le concept d'*égalité devant la loi* est progressivement construit de Solon à Clisthène.

##### a - L'égalité aristocratique, I : Solon

« L'égal, écrit Solon, ne peut engendrer guerre »<sup>1</sup> : l'*isotès* est la condition de la *philia*. Donc les citoyens doivent être égaux, et l'égalité — et ce qui va avec : la réciprocité, l'échange des rôles — doit marquer tous les rapports entre les citoyens.

Certes, chez Solon, il s'agit encore d'une égalité hiérarchique, « géométrique », c'est-à-dire de proportion. L'égalité ne signifie pas que tout citoyen doit être égal à tout autre, mais que chacun doit recevoir une part (de pouvoirs, de richesses, d'honneurs...) égale à son rang dans la cité, à ce qu'il apporte au bien commun. « Au *démos*, dit par exemple Solon, j'ai donné autant de *kratos* [pouvoir] qu'il suffit, sans rien retrancher ou ajouter à sa *timè* (honneur, dignité) ». Et il refuse, nous l'avons vu, le partage des terres, qui aurait « donné aux *kakoi* [hommes de basse origine] et aux *esthloi* [nobles] une part égale de la grasse terre de la patrie ». Bien plus, il veille à ce qu'il y ait, entre les deux classes extrêmes, deux classes intermédiaires qui assurent une gradation harmonieuse.

Les parts de chacun, si elles sont *inégaies absolument parlant*, sont cependant *égales à ce que chacun « mérite »*. C'est une égalité de proportion. Ce n'en est pas moins une règle impartiale et stable qui exclut l'arbitraire des magistrats.

1. Plutarque, *Vie de Solon*, 14.

Le *démos* a tort de réclamer l'égalité des conditions (*isomoiria*), car cela n'est possible que par une tyrannie, laquelle transformerait tous les citoyens en esclaves. On se contentera de l'égalité devant la loi, *isonomia*. Et l'on saura utiliser la force pour faire respecter la loi. *Dikè* et *bia* (violence) sont tous deux nécessaires à l'ordre social.

En définitive, les choses n'étant plus distribuées au hasard de la violence, de l'orgueil des uns et des autres, il en résulte une harmonie de la cité. Plutarque qualifie les réformes constitutionnelles opérées par Solon de « transformation de l'État *par la raison* [ou : la *parole*] et la loi, *hypo logou kai nomou metabolè* »<sup>1</sup>.

La promotion de l'idéal d'égalité devant la loi se traduit encore par la frappe de *monnaies publiques* (les monnaies, jusque-là, n'avaient été frappées que par de riches personnes privées). Il y aura une seule monnaie dans chaque cité, c'est-à-dire un étalon de mesure commun, permettant la transparence et l'égalité réelle des relations commerciales et contractuelles (ainsi d'ailleurs qu'une manipulation monétaire permettant une redistribution des richesses sans nécessiter de spoliations violentes). L'État crée, ou perfectionne, le marché, ce qui est normal puisque le marché suppose, précisément, des règles communes : règles portant sur les droits de propriété et les procédures d'échange, mais aussi la règle même consistant à accepter de mesurer la valeur des biens et des services que l'on achète ou que l'on vend selon un étalon unique. Seule une entité située au-dessus des parties peut fixer cet étalon et garantir son bon aloi.

#### **b - L'égalité aristocratique, II : le pythagorisme**

Une forme sensiblement différente de l'idéal d'égalité devant la loi est élaborée par le pythagorisme.

*Pythagore*. Originaire de Samos, il aurait quitté son île peu après l'arrivée du tyran Polycrate, vers 530, et se serait rendu en Italie du Sud, à Crotona sur le golfe de Tarente. Il y aurait fondé une sorte de communauté religieuse de trois cents personnes, qui partageaient leurs biens, menaient une vie ascétique (régime alimentaire spécial) et travaillaient sur les mathématiques et la musique. Ce groupe devint rapidement le parti dirigeant de la cité. On ne sait s'ils s'étaient alliés aux familles aristocratiques ou aux couches nouvelles. D'autres Pythagoriciens allèrent dans d'autres villes fonder des communautés analogues.

On n'a conservé aucun écrit de Pythagore, qui ne parlait pas non plus beaucoup, conformément à une tradition d'ésotérisme et de secret.

1. *Ibid.*

Les découvertes scientifiques qu'on lui attribue sont probablement dues à l'école qu'il a fondée. Les découvertes mathématiques (table de multiplication, système décimal, théorème du carré de l'hypothénuse...) ont été mises en ordre par Euclide au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Un disciple, Philolaüs, contemporain de Socrate, a établi une théorie astronomique. Autres disciples : Archytas de Tarente, qu'a rencontré Platon (cf. *infra*). Le peu qu'on connaît de Pythagore est transmis par Aristoxène<sup>1</sup>.

La philosophie pythagoricienne voit dans les *nombres* et l'*harmonie* les principes de toutes choses, la loi de l'univers. Donc la politique de Pythagore recherchera l'harmonie entre gouvernants et gouvernés. « Il n'y a pas de plus grand mal que l'anarchie ». Une élite intellectuelle réunie par le lien d'une philosophie et d'un mode de vie communautaire pourra créer un gouvernement heureux, où chacun aura la part correspondant à ses mérites et sera éduqué à ne pas désirer plus que sa part. Archytas, le tyran pythagoricien de Tarente, écrit :

« Le calcul raisonné (*logismos*) une fois découvert, met fin à l'état de *stasis* et amène la concorde (*homonoia*) ; car, de ce fait, il n'y a plus cupidité (*pléonaxia*) et l'égalité (*isotès*) est réalisée ; et c'est par elle que s'effectue le commerce en matière d'échange contractuel ; grâce à cela, les pauvres reçoivent des puissants, et les riches donnent à ceux qui en ont besoin, ayant les uns et les autres confiance (*pistis*) qu'ils auront par ce moyen l'égalité (*isotès*). »<sup>2</sup>

Il ne s'agit donc toujours pas d'une égalité stricte entre les citoyens, mais d'un statut égal de ceux-ci devant les lois mathématiques de l'univers.

### **c - L'égalité démocratique : Clisthène**

Avec le courant démocratique, on passe de l'égalité « géométrique », du type  $a/b = c/d$ , à l'égalité « arithmétique », du type  $a = b$ . Tout citoyen doit avoir une participation égale à l'*archè*,

1. Aristoxène de Tarente, né vers 350. Disciple d'Aristote, il est surtout connu par deux ouvrages (*Éléments harmoniques* et *Sur le rythme*) qui sont les deux plus anciens traités de musique de la Grèce antique.

2. Cité par Vernant, *op. cit.*, p. 94. L'idéal pythagoricien ne plut pas à tout le monde. En 509, la « maison de la fraternité » à Crotone fut entièrement détruite par un incendie et les disciples furent massacrés. Acte d'une populace en colère qui ne supportait pas un gouvernement d'excentriques, ou lutte classique de factions ? De toute façon, il y eut d'autres attaques contre des Pythagoriciens au siècle suivant.



c'est-à-dire aux procédures de décision et de nomination (votes, tirages au sort), aux magistratures et aux fonctions judiciaires. C'est le sens des réformes de Clisthène.

Nous les avons évoquées plus haut : la création des dix nouvelles tribus substituant un ordre administratif abstrait aux vieilles divisions ethniques ou sociales, la création de la *Boulè*, des prytanies, assurant la participation alternée de tous aux plus hautes magistratures, l'*isègoria* (égalité de parole) garantie au sein de l'*ecclesia*, la substitution d'un temps civique au temps religieux, l'ostracisme visant à éliminer les citoyens trop inégaux : toutes ces réformes, en même temps qu'elles témoignent de l'esprit nouveau d'égalité qui souffle depuis Solon, sont en elles-mêmes productrices d'égalité. Avec Clisthène, la *polis* finit de devenir un univers homogène, sans étages hiérarchiques, où tous les citoyens, se succédant régulièrement à toutes les places du commandement et de l'obéissance, se pensent définitivement comme égaux en dignité, juges également compétents d'une vérité rationnelle et d'une loi qui n'expriment la volonté ou le privilège de personne, mais sont une réalité objective qui s'impose à tous.

### 5. La réaction aristocratique

On trouve cependant, au VI<sup>e</sup> siècle, des penseurs qui n'acceptent pas le nouvel état de choses ; qui refusent, selon le cas, l'égalité, le règne de la loi, la liberté, le laïcisme de la Cité, ou le régime d'innovation permanente, de déstabilisation de la société aristocratique traditionnelle, que ces valeurs civiques permettent et appellent. Mais il faut distinguer parmi eux.

#### a - Théognis

Théognis de Mégare a vécu dans la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle. Aristocrate exilé par le parti démocratique, il a exprimé dans ses poèmes élégiaques<sup>1</sup> son pessimisme, ses rancunes et son mépris du peuple.

1. Une « élégie » est un poème lyrique exprimant une plainte douloureuse, des sentiments mélancoliques.

Il y a un rapport étroit, soutient-il, entre bonté, bonne naissance, bonne éducation. Les « aristocrates » sont réellement les meilleurs. Le peuple est composé de mauvais, *kakoi*.

Or beaucoup des concitoyens de Théognis se marient avec des filles de riches parvenus. Cette confusion du « bon » et du « mauvais » choque le poète plus encore que l'accession au pouvoir politique de la classe moyenne commerçante. Il conseille que chacun reste à part : « Ne pas s'associer aux basses classes, mais toujours cultiver les gens de bien. » Il présente cette ségrégation comme une recette de stabilité politique. Ce n'est que si la justice appartient aux « bons » qu'on évitera la *stasis*. Il y a donc, chez Théognis, plus qu'une expression spontanée du dépit aristocratique devant les malheurs du temps : il y a un début de *théorie* réactionnaire<sup>1</sup>.

#### b - Héraclite

Le cas d'Héraclite est différent<sup>2</sup>. Il n'exprime pas, comme Théognis, des sentiments « viscéraux » contre le parti démocratique. S'il accepte l'idée de loi, il refuse la version de l'égalité que diffusent les démagogues de son temps.

1. *L'intelligence est menacée par la démocratie*. — Certes, « penser est commun à tous » (fgt 113). Mais certains sont plus intelligents que

1. Un siècle plus tard, un autre poète, Pindare (518-438), sera inspiré par des sentiments analogues. Dans ses quatre livres d'*Épimécies* (odes triomphales) dédiées aux vainqueurs des jeux, Pindare fera l'éloge des vainqueurs célèbres, presque tous des princes ou de grands propriétaires. Il marquera, comme Théognis, sa foi dans l'hérédité et sa détestation de la société égalitaire qui est en train de naître.

« Impossible de lancer parole dure sur les bons [...].

Sous tout régime l'homme au parler franc se distingue : en tyrannie et lorsqu'il y a la foule enragée

et quand les sages ont la cité en garde. Il ne faut pas entrer en dispute avec Dieu qui élève tantôt l'état de ceux-là, tantôt a fait à d'autres grand don de gloire. Mais cela n'attendrit pas pour autant l'esprit des envieux. [...]

Puissé-je plaire aux bons et les fréquenter ! » (*Pythiques*, II, v. 81-95, in Pindare, *Œuvres complètes*, traduites du grec et présentées par Jean-Paul Savignac, Éd. de la Différence, 1990).

2. Héraclite (vers 576-vers 480) est originaire d'Éphèse en Ionie. Il est le philosophe de l'éternel devenir, où les contraires s'unissent et s'opposent tour à tour. Cf. *Les écoles présocratiques*, éd. établie par Jean-Paul Dumont, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1991, p. 49-107.

d'autres : « Un seul en vaut pour moi dix mille, s'il excelle » (fgt 49).

L'intelligence est personnelle. On ne peut esquiver sa responsabilité en disant qu'on est conduit par un démon : « [C'est] la personnalité de l'homme [qui] est son démon » (fgt 119). D'où un fort individualisme, qui est en un sens un argument philosophique en faveur de l'aristocratie (du moins l'aristocratie de l'esprit). Car il y a un grand danger que la démocratie et l'ostracisme n'écrasent l'intelligence et l'excellence : « Les Éphésiens feraient bien de se pendre tous entre adultes, et d'abandonner la cité aux enfants impubères, eux qui ont chassé Hermodore, le personnage le plus capable d'entre eux, en déclarant : "Qu'il n'y ait chez nous personne de très capable. Sinon, qu'il aille ailleurs et chez d'autres" » (fgt 121).

2. *L'émulation est une forme de justice.* — A quoi peuvent servir, dans la société, les qualités individuelles exceptionnelles ? Héraclite suggère qu'elles sont le moteur même de la vie, dès lors qu'elles ont le champ libre pour s'exprimer, que l'émulation est permise et requise, que le pluralisme est la règle.

« Le combat [*polemos*, conflit, guerre] est à la fois le père et le roi de tout, il rend les uns dieux, les autres hommes, les uns esclaves, les autres libres » (fgt 53).

« Il faut connaître que le conflit est commun [ou universel], que la discorde est le droit, et que toutes choses naissent et meurent selon discorde et nécessité » (fgt 80).

La « discorde » est donc *dikè* ! Cela va plus loin que l'approbation d'Hésiode à la bonne *éris* (discussion). Mais il est à noter qu'Héraclite (au contraire de modernes nietzschéens qui le citent) ne valorise pas la guerre en tant que *violence*, mais en tant que *concurrence*.

3. *Le conflit doit rester dans la légalité.* — Mais Héraclite manifeste lui aussi son attachement à la loi.

« Le soleil même ne peut sortir de son cours, ou bien les Érinyes<sup>1</sup>, championnes de *Dikè*, le découvriront » (fgt 94).

1. Divinités infernales grecques, assimilées aux Furies par les Romains.

Des lois tout aussi stables et impartiales régissent la nature et la cité. Et la loi est à la *polis* ce que l'intelligence est à l'homme :

« Ceux qui parlent avec intelligence  
il faut qu'ils s'appuient sur ce qui est commun à tous  
de même que sur la loi une cité  
et beaucoup plus fortement encore.  
Car toutes les lois humaines se nourrissent  
d'une seule loi, la loi divine,  
car elle commande autant qu'elle veut,  
elle suffit pour tous et les dépasse » (fgt 114).

Cette loi peut être faite par un seul homme, tout gouvernement d'un seul homme n'est pas nécessairement illégal : « L'obéissance au conseil d'un seul est aussi *nomos* » (fgt 33)<sup>1</sup>. La Loi, l'Intelligence et la Lutte sont des principes universels d'origine divine, des « principes cosmiques auxquels la structure de la *polis* doit se conformer » (Sinclair) et qui ne doivent donc pas être laissés à l'arbitraire démocratique.

Ici se marque un souci nouveau. Certes, un gouvernement par la loi est préférable au règne arbitraire des rois et des *géné* aristocratiques. Mais la loi elle-même ne peut-elle être arbitraire ? Qui doit la promulguer, et selon quels critères ?

### III – La « grande génération de la société ouverte »

Ces questions vont être posées de manière aiguë pendant les dernières décennies du V<sup>e</sup> siècle, à l'époque de Périclès et pendant la guerre du Péloponnèse. La pratique désormais acquise de la démocratie clisthénienne, la confrontation violente avec le monde barbare, les contacts fréquents entre les Grecs eux-mêmes, vont conduire les penseurs de cette époque à s'interroger de manière radicale sur la loi et à comprendre son caractère *relatif*, le fait qu'elle peut et doit être *critiquée* par des hommes qui recherchent la justice.

1. Dumont traduit : « Loi aussi, obéir à la volonté de l'Un ».

## A – Le cadre historique

Le V<sup>e</sup> siècle s'ouvre par les « guerres médiques », c'est-à-dire les deux guerres que les Grecs coalisés vont avoir à soutenir avec l'Empire perse. Ce sont ces guerres qui mettent en relief la force et la fécondité de la démocratie instaurée à Athènes par les réformes clithéniennes.

### 1. Les guerres Médiques

Retraçons d'abord les étapes de la constitution de l'Empire perse.

*Cyrus II le Grand* (roi de 550 à 530), fondateur de la dynastie *achéménide*, perse par son père et mède par sa mère, unifie l'Empire. En 546, il défait le puissant roi des Lydiens, Crésus, et soumet les cités grecques de la côte et les îles proches, Chios, Lesbos, Rhodes. En 539, il prend Babylone, libérant les Juifs qui retournent à Jérusalem (cf. *infra*, III, p. 651).

*Cambyse II* (530-522) parachève l'œuvre de Cyrus en conquérant l'Égypte (525). Mais il est assassiné. Suit une période de troubles.

*Darius I<sup>er</sup>* devient roi en 522. Il entreprend de conquérir les pays situés au nord de la mer Égée, la Thrace et la Macédoine. Ceci l'amène à occuper la région de l'Hellespont, que les Athéniens tiennent pour vitale. De sorte que, lorsque les cités d'Ionie, sous la conduite de Milet, se révoltent contre le Grand Roi, les Athéniens décident de les soutenir. Ils prennent et incendient Sardes (capitale de la Lydie, sur le Pactole), où est installé le satrape<sup>1</sup> perse. Mais Darius reprend l'offensive, s'empare de Chypre et de Milet (494), détruisant la ville et réduisant la population en esclavage. Puis il décide de se venger des Athéniens.

#### a – La première guerre Médique

Au printemps 490, une flotte perse de six cents navires quitte la Cilicie, soumet les Cyclades, puis débarque en Eubée. Érétrie

1. Chef de province.

est prise, les habitants sont déportés en Perse. Miltiade<sup>1</sup>, stratège, demande l'aide de Sparte. Mais les Spartiates n'arrivent pas et la victoire de *Marathon* est remportée en septembre 490 par les Athéniens, seulement aidés par les Platéens<sup>2</sup>.

**b - La seconde guerre Médique**

Darius meurt en 485. *Xerxès* lui succède.

En 483/482, le sort désigne *Thémistocle* comme archonte. C'est un homme nouveau, lui aussi d'origine étrangère, comme Miltiade. On pense que son père est un des étrangers auxquels Clisthène a fait conférer la citoyenneté athénienne.

Au même moment, on découvre l'argent des *mines du Laurion*. Elles rapportent à l'État cent talents. Thémistocle propose de les utiliser pour construire cent trières (un talent étant confié à chacun des cent plus riches Athéniens). Décision véritablement inspirée, puisque c'est elle qui assurera la victoire de Salamine.

Devant la menace de Xerxès, les délégués grecs tiennent une réunion à Corinthe. D'un commun accord, le commandement des troupes alliées est confié à Sparte. C'est alors le drame des *Thermopyles*, où, après la défection des Thessaliens, les Spartiates se retrouvent seuls devant une armée perse de plusieurs dizaines de milliers d'hommes. Trois cents hoplites spartiates, commandés par Léonidas, acceptent de défendre jusqu'au bout la position et de mourir sur place. Ils envoient à Sparte un messager pour dire qu'ils sont morts pour obéir aux lois de la Cité : faits et dits fameux parmi les Grecs.

Mais Thémistocle reprend la situation en mains. Il fait évacuer Athènes, qu'il ouvre ainsi aux pillages et destructions de l'ennemi. Ce n'est que pour mieux combattre : il remporte la bataille navale décisive de Salamine en septembre 480.

Une armée perse est cependant restée en Thessalie sous le commandement de Mardonios. Elle est vaincue à *Platées* en 479, ce qui met un terme à la guerre.

1. Fils de Cimon Coalémos, il avait été tyran de Chersonèse de Thrace, succédant à son oncle Miltiade l'Ancien, chassé par les Perses. On voit que, dès cette époque, un homme d'origine étrangère pouvait être stratège à Athènes.

2. Platées est une ville de Béotie.

## 2. Guerres Médiques et démocratie athénienne

Les guerres Médiques ont d'importantes conséquences sur la politique extérieure et intérieure d'Athènes.

Sur le plan extérieur, Athènes prend l'initiative de fonder la *Ligue de Délos* (478). Il s'agit d'une alliance militaire destinée à prévenir tout retour des Perses. Il est convenu que les cités qui ne combattront pas faute de troupes ou de flottes paieront un tribut, qui sera déposé dans le « trésor » du temple de Délos (île de la mer Égée, proche de la côte ionienne).

Des opérations sont menées contre les cités qui se rebellent contre l'autorité d'Athènes : Naxos (la plus grande des Cyclades : elle reçoit une « clérouque », garnison de colons athéniens permanents), puis Thasos (la plus septentrionale des îles de la mer Égée). La quasi-totalité de la côte d'Asie Mineure passe ainsi sous le contrôle direct de la flotte athénienne.

Sur le plan intérieur, les troubles ont favorisé de nouveaux développements de la démocratie. Certes, la constitution démocratique de Clisthène n'a pas empêché que ce soient des aristocrates qui continuent à jouer la plupart des premiers rôles<sup>1</sup>. Néanmoins, la guerre a créé une situation nouvelle. Elle a forcé à multiplier les séances de l'*ecclesia*. On est passé de une à quatre séances par prytanie (or il y a dix prytanies par an : il y a donc une séance tous les neuf ou dix jours). D'où un rôle grandissant du *demos*. D'autant que c'est sur lui que repose désormais la puissance militaire d'Athènes : dans l'effort de guerre, les hoplites n'ont pas eu seuls un rôle, il y a eu aussi, à cause de l'importance de la guerre navale, les charpentiers qui ont construit les navires, les thètes qui ont été employés comme rameurs. Thémistocle a choisi le Pirée comme port d'Athènes : d'où le développement de cette agglomération dont le *demos* n'est pas lié à l'aristocratie foncière comme l'est le peuple des campagnes.

1. Ceci est dû au fait que les stratèges sont élus. Car l'élection est un principe oligarchique, et non démocratique (ce qu'on a complètement perdu de vue dans nos démocraties modernes). De 507 à 462, mis à part Thémistocle, tous les dirigeants ont appartenu aux grandes familles ; et même l'ostracisme leur a servi à mieux lutter contre leurs adversaires.

Comme le *démocratie* élit les magistrats, on voit apparaître des hommes nouveaux, comme cet *Épialte* qui, en 462/461, profitant de l'absence du stratège pro-oligarchique Cimon parti aider les Spartiates à réprimer une révolte des hilotes, a fait passer une loi retirant ses dernières prérogatives judiciaires à l'Aréopage et les transférant à la *Boulè* et au tribunal de l'*Héliée*.

Cimon est ostracisé à son retour par un jeune collaborateur d'Épialte, un certain *Périclès* (fils de Xanthippos, petit-neveu de Clissthène). Après l'assassinat d'Épialte, Périclès devient l'homme capital de la démocratie athénienne.

### 3. Le « siècle de Périclès »

#### a - Périclès

Périclès, qui nous est bien connu notamment par Thucydide, est un homme d'exception. Ses contemporains l'ont surnommé « l'Olympien » à cause de son calme et de sa capacité à faire face aux situations difficiles.

Noble (mais Alcéméonide par sa mère, donc appartenant à la tradition démocratique), Périclès est aussi un homme de culture et de réflexion. Il a suivi, dans sa jeunesse, les leçons de Zénon d'Élée<sup>1</sup> et d'Anaxagore<sup>2</sup>. Il accueille chez lui des étrangers, comme Hérodote et Protagoras. Il est aussi ami d'Athéniens illustres, comme l'auteur tragique Sophocle, le philosophe Socrate, le sculpteur Phidias, l'homme politique Alcibiade (qui est son neveu). Tous fréquentent son « salon » animé par la célèbre Aspasia.

1. Zénon d'Élée, né vers 490-485. Disciple de Parménide, il est un des représentants de l'école d'Élée qui est, face aux Milésiens, l'autre grande école de « physiciens » grecs des VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles (les principaux représentants de l'école sont : Xénophane, Parménide, Zénon, Méliossos ; Élée est une colonie grecque d'Italie, fondée par les Phocéens vers 535, et située en Lucanie, au sud de Naples).

2. Anaxagore, philosophe né à Clazomènes vers 500, mort à Lampsaque vers 428, est un représentant de l'école ionienne, dont les autres représentants sont : Thalès de Milet, Anaximandre, Anaximène, Héraclite, Archélaos de Milet. Tous ont en commun de proposer des cosmogonies matérialistes qui tentent d'expliquer l'univers à partir d'un principe premier, généralement l'un des quatre éléments.



Périclès reprend la lutte contre le parti oligarchique, représenté par le gendre de Cimon, Thucydide d'Alopékè<sup>1</sup>. Ce personnage, d'après Plutarque, regroupe les oligarques, pour la première fois, en un vrai « parti », celui des *kaloï kagatoi*, la minorité « belle et bonne » qui s'oppose au peuple. Périclès fait de même en face.

Ce sont là, semble-t-il, les premiers « partis politiques » au sens moderne : non plus seulement des « factions », regroupant les fidèles ou les « clients » d'un personnage éminent, mais des groupes soudés par une idéologie, un projet politique, et assumant délibérément un statut de groupe partisans, ne prétendant pas représenter la totalité du peuple. C'est le développement des élections sous la constitution clisthénienne qui a induit ce phénomène de si grand avenir.

### **b - Les réformes de Périclès**

Pour affermir le pouvoir du *démos*, Périclès améliore les règles de la procédure politique. Il fait préciser le mode d'introduction à l'*ecclesia* des projets de décrets, les règles concernant la périodicité et l'ordre du jour de ses séances, les attributions de la *Boulè*, et en particulier les règles selon lesquelles elle exerce un rigoureux contrôle sur les magistrats entrant et sortant de charge (reddition de comptes).

Il institue la *misthophorie*, c'est-à-dire la rétribution des fonctions publiques sur l'argent collecté par les impôts ou le tribut de la Ligue. Il crée d'abord le *misthos héliastikos*, rétribuant la présence au tribunal de l'Héliée. C'est le début de la constitution d'un « appareil d'État » et d'une utilisation électoraliste de la fonction publique.

Ce sera la spécialité des régimes populaires, depuis ce jour jusqu'en notre siècle, de faire grossir le nombre des fonctionnaires, et ce sera, inversement, un thème récurrent de la propagande oligarchique de protester contre les dépenses et le clientélisme ainsi occasionnés. La première mesure prise par l'éphémère gouvernement oligarchique de 410 sera d'ailleurs de supprimer la *misthophorie*. Mais la démocratie restaurée créera, par la suite, une nouvelle indemnité, le *misthos ecclésiasticos*, rétribuant la simple participation à l'Assemblée, que le *démos* tendait, à cette époque, à désertier.

1. A ne pas confondre avec Thucydide l'historien.

D'après Aristote (*Constitution d'Athènes*), l'État athénien, sous Périclès, a fini par faire vivre sur fonds publics plus de 20 000 hommes : fonctionnaires permanents, citoyens titulaires d'une charge justifiant un *misthos*, clérrouques, colons, garnisons envoyées dans les cités alliées, rameurs, marins, soldats embarqués dans les navires qui croisent sur toute l'Égée pour faire la police des mers, juges devenus plus nombreux depuis qu'Athènes a imposé que les affaires judiciaires remontent à la métropole. Pour payer tous ces gens, on puise dans le « trésor », finalement transporté de Délos à Athènes (cet argent sert même aux travaux de l'Acropole).

Le régime démocratique doit donc sa survie à un calme social qui est réalisé, en grande partie, aux dépens de l'empire. D'où la nécessité de maintenir à tout prix cet empire, sans trop s'embarasser de scrupules.

Des *expéditions punitives* sont lancées, contre Chalcis ou Samos, des garnisons sont installées en permanence, des inspecteurs (*episcopoi*) sont envoyés en mission, des archontes, véritables gouverneurs athéniens, sont imposés aux cités rebelles. Celles-ci sont obligées d'adopter les poids et mesures d'Athènes, ainsi que sa monnaie. La soumission d'Égine et l'écrasement de la révolte de l'Eubée permettent de faire disparaître deux monnaies rivales et de faire triompher les chouettes d'Athènes.

### c - L'apogée d'Athènes

Il faut ajouter, pour être juste, qu'Athènes assure la paix des mers et, partant, le *développement du commerce maritime* et une *croissance économique générale*.

Le développement du *Pirée* traduit cette prééminence commerciale d'Athènes. L'architecte du Pirée est Hippodamos de Milet. Il construit un *emporion*, des docks, des magasins, une halle aux blés. On voit se développer au Pirée une population bigarrée de marins, d'ouvriers portuaires, de marchands, athéniens et surtout « métèques », innovation qui inquiète les représentants de la société traditionnelle, d'autant que ces étrangers sont souvent riches et puissants, comme l'armurier Kephalos qui a au Pirée un atelier de cent vingt esclaves.

Athènes connaît son apogée sur le plan culturel. Certes, le peuple est encore fruste, tout prêt à faire des procès pour impiété à des hommes comme Protagoras ou Anaxagore. Mais il y a des couches cultivées

nombreuses, et le peuple lui-même va assister aux spectacles d'*Eschyle* et de *Sophocle*. Comme au temps des Pisistratides, il y a des fêtes nombreuses et magnifiques : des fêtes religieuses rustiques, en l'honneur de Déméter ou Dionysos (*Dionysies rustiques*) et, à Athènes même, trois fêtes pour Dionysos : les *Lénéennes*, les *Anthéstéries*, les *Grandes Dionysies*. Périclès fait bâtir les splendides monuments qui décorent encore aujourd'hui l'Acropole. Il y fait œuvrer son ami le sculpteur *Phidias*.

#### 4. La guerre du Péloponnèse

Cet apogée d'Athènes ne va pas être durable. Depuis longtemps, Sparte et Athènes se jalourent et s'observent. Elles se sont livrées une première guerre en 460, une vingtaine d'années à peine après Platées. La paix a été signée en 445, mais l'hostilité entre les deux cités est demeurée. Elle a pour causes la jalousie qu'excite la puissance d'Athènes, mais aussi des différends idéologiques. Les deux villes représentent en effet les deux modèles politiques antagoniques de l'époque.

Un incident mineur met à nouveau le feu aux poudres. Une querelle s'élève entre Corinthe et deux de ses colonies, *Corcyre* et *Potidée*. Celles-ci demandent l'aide d'Athènes, qui accepte. Or Corinthe fait partie de la Ligue du Péloponnèse. Donc Sparte intervient. Périclès, qui pourrait reculer, opte pour la guerre. Elle va durer de 431 à 404. Elle va avoir la dureté des guerres civiles, ce qu'elle est *de facto*.

On distingue, dans la guerre du Péloponnèse, trois phases :

1 / *Une première guerre de dix ans (431-421)*. — Les Spartiates envahissent et ravagent l'Attique. Les habitants se réfugient à Athènes (grâce aux Longs Murs et au Pirée, le ravitaillement est assuré). Mais survient une terrible peste. Périclès meurt, après ses fils, en 429. Des querelles d'hommes et de partis s'élèvent. Les deux camps connaissent succès et revers. Finalement, par lassitude, on signe la paix. Chacun rend ses conquêtes.

2 / *L'expédition de Sicile (415-413)*. — Entre alors en scène un personnage très original de l'histoire d'Athènes, *Alcibiade* — bel homme, de grande famille, neveu (ou pupille) de Périclès, ami de Socrate — qui convainc les Athéniens de conquérir la Sicile afin d'être maîtres de la Méditerranée comme ils le sont déjà de l'Égée. L'expédition partie, Alcibiade est appelé en jugement à Athènes, suite à l'étrange fait divers de la mutilation des « Hermès », dans lequel ses ennemis se sont arrangés pour

l'impliquer. Alcibiade fuit à Sparte. Privée de son chef et inspirateur, l'expédition athénienne ne connaît que des déboires. L'armée capitule au siège de Syracuse, subit le désastre des *Latomies* (anciennes carrières proches de Syracuse où l'armée athénienne est prise comme dans une nasse). Athènes perd l'élite de ses soldats et toute sa flotte.

3 / *Une deuxième guerre de dix ans (413-404)*. — Alcibiade, ulcéré d'avoir été maltraité par les Athéniens, convainc Sparte de reprendre la guerre. Le roi spartiate Agis soulève les anciens alliés d'Athènes dans la mer Égée, installe une garnison permanente en Attique. Alcibiade se réfugie chez le satrape du Grand Roi, Tissapherne.

C'est alors que survient un coup d'État, un changement brutal de régime à Athènes, qu'on a appelé « première révolution oligarchique ».

Le parti oligarchique n'avait jamais cessé d'exister à Athènes, minoritaire, mais entretenu, comme nous l'avons vu, dans les hétéiries (factions), approuvé par nombre de petits propriétaires, représenté à l'armée par de riches triérarques et par des stratèges élus. Les événements lui fournissent des arguments : Athènes est ruinée par la guerre, or la guerre a été provoquée par la nécessité de maintenir l'impérialisme, lui-même indispensable au paiement des fonctionnaires en tous genres qu'implique le régime démocratique.

Profitant de ce que la flotte, où dominent les démocrates, est cantonnée à Samos, le parti oligarchique prend le pouvoir à Athènes, en réunissant l'Assemblée à Colone, loin de son lieu de réunion habituel, la *pryx*, et en lui faisant adopter une nouvelle constitution. La *Boulè* des Cinq Cents tirée au sort est remplacée par une nouvelle *Boulè des Quatre-Cents* qui sera recrutée par cooptation. Les *misthophories* sont abolies. Les conditions d'accès aux magistratures sont modifiées. Il est décidé qu'on établira une liste de cinq mille citoyens auxquels sera réservée la plénitude des droits politiques. Le sophiste *Antiphon* est, dit-on, le théoricien du mouvement.

Le nouveau régime doit recourir à une sorte de terreur afin d'intimider les partisans du *démos*. Mais il ne dure, de toute façon, que quelques mois.

L'armée, à Samos, s'était révoltée, avait éliminé les officiers soupçonnés d'être favorables à l'oligarchie, et pris pour chef, à côté de leaders démocrates, Alcibiade, qui promettait l'appui de Tissapherne contre les Spartiates. Alcibiade, élu stratège, rentre à Athènes en 407. Le régime démocratique est peu à peu rétabli.

Athènes subit la défaite de *Notion* devant la flotte spartiate (cette défaite est cause du départ définitif d'Alcibiade), puis remporte une importante victoire aux *Arginusés*, mais qui donne lieu à un procès scandaleux, significatif de la crise que traverse la cité : six des huit stratèges vainqueurs sont mis à mort au motif qu'ils n'ont pas récupéré les corps des marins tués au combat. En fait, le procès a été politique : les démocrates extrémistes ont voulu, en excitant la foule, se débarrasser d'hommes réputés favorables à l'oligarchie.

Finalement, le général spartiate *Lysandre* porte le coup de grâce à Athènes. Il lui fait subir le désastre naval d'*Aegos Potamos*, dans l'Hellespont (404). Athènes capitule.

Dans les bagages de Sparte revient le parti oligarchique. Le pouvoir est confié à un conseil de trente<sup>1</sup> citoyens, les « Trente Tyrans », qui se livre à une épuration terrible (par exil ou mise à mort). Plusieurs centaines de citoyens et de métèques sont atteints, leurs biens confisqués. Les Trente Tyrans deviennent bientôt si odieux que Sparte renonce à les soutenir et laisse se rétablir la démocratie (403). Une *loi d'amnistie* interdit de poursuivre quiconque pour sa conduite passée. L'amnistie, dans l'ensemble, sera respectée — avec une « bavure » terrible, cependant : le procès et l'exécution de Socrate.

## **B - Les idées politiques**

La période dont nous venons de retracer les principaux événements politiques est, sur le plan de la pensée, celle de ce que Karl Popper a appelé la « grande génération de la société ouverte ».

« Cette génération, qu'on pourrait appeler la grande génération, marque un tournant dans l'histoire de l'humanité. [...] Elle comptait d'illustres conservateurs, comme Sophocle ou Thucydide, et des hommes qui représentaient la période de transition, dont certains furent hésitants, comme Euripide, ou sceptiques, comme Aristophane. Mais elle comptait aussi Périclès, le grand chef de file de la démocratie et le premier à avoir formulé les principes de l'égalité devant la loi et de l'individualisme politique, ainsi qu'Hérodote, auteur d'un ouvrage où ces principes étaient

1. Par référence au Sénat de Sparte.

glorifiés. Protagoras d'Abdère, dont l'influence s'exerça à Athènes, et son concitoyen Démocrite font aussi partie de cette génération, et c'est à eux que revient le mérite d'avoir enseigné que les coutumes, le langage et le droit ne sont pas d'origine magique mais humaine, donc conventionnelle, l'homme devant en assumer la pleine responsabilité. Il ne faut pas non plus oublier l'école de Gorgias, dont faisaient partie Alcidas, Lycophon et Antisthène, théoriciens de l'antiesclavagisme, de l'antinationalisme et de la croyance en un empire humain universel.

« Enfin et surtout il y eut le plus grand de tous, Socrate, qui nous a appris à avoir foi en la raison, tout en nous gardant du dogmatisme et de la misologie<sup>1</sup>, et qui nous a enseigné, en somme, que le fondement de la science est la critique. »<sup>2</sup>

Nous allons étudier les principaux représentants de cette « grande génération ».

### **1. Hérodote : prise de conscience de la relativité du *nomos***

Hérodote d'Halicarnasse (485-425) est le premier grand historien et géographe grec. Son *Enquête* décrit la Grèce et les pays qui l'entourent, en allant vers les quatre points cardinaux et par cercles concentriques. Il a voyagé dans certains d'entre eux. Pour les pays du « premier cercle », où il a fait lui-même l'enquête, rencontré des témoins directs des événements qu'il narre, son récit est exemplairement rationnel et scientifique. Pour les pays plus éloignés, il se contente de recueillir des traditions plus ou moins fabuleuses, qu'il admet sans beaucoup d'esprit critique.

De nombreux passages d'Hérodote nous donnent des renseignements extrêmement précieux sur l'évolution des idées politiques.

#### ***a - La discussion perse sur la monarchie, l'oligarchie et la démocratie***

C'est dans les passages d'Hérodote consacrés à l'Empire perse que l'on peut lire la plus vieille discussion connue sur le « meilleur type de gouvernement ».

1. Anti-intellectualisme.

2. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Éd. du Seuil, 1979, t. 1, p. 151.

Cette discussion est censée s'être tenue en 522 av. J.-C. Cambyse, roi de Perse qui avait pris l'Égypte en 525, meurt accidentellement. Son trône est usurpé par un Mage qui se fait passer pour Smerdis, fils de Cyrus. Le Mage est assassiné, ainsi que son frère, par une conjuration de sept notables, lesquels, débattent afin de déterminer quel régime politique il convient d'établir désormais en Perse. Que cette discussion ait réellement eu lieu ou non importe peu. Ce qui compte, c'est la manière dont un Grec comme Hérodote, vers 450 av. J.-C., formule la problématique.

Otanès, un des conjurés, veut supprimer la monarchie, discréditée à ses yeux par le règne de Cambyse.

« A mon avis, dit-il, le pouvoir ne doit plus appartenir à un seul homme parmi nous : ce régime n'est ni plaisant ni bon. Vous avez vu les excès où Cambyse s'est porté dans son fol orgueil<sup>1</sup>, vous avez supporté l'orgueil du Mage aussi. Comment la monarchie serait-elle un gouvernement équilibré, quand elle permet à un homme d'agir à sa guise, sans avoir de comptes à rendre ? Donnez le pouvoir à l'homme le plus vertueux qui soit, vous le verrez bientôt changer d'attitude. Sa fortune nouvelle engendre en lui un orgueil sans mesure, et l'envie est innée dans l'homme : avec ces deux vices, il n'y a plus en lui que perversité ; il commet follement des crimes sans nombre, saoul tantôt d'orgueil, tantôt d'envie. Un tyran, cependant, devrait ignorer l'envie, lui qui a tout, mais il est dans sa nature de prouver le contraire à ses concitoyens. Il éprouve une haine jalouse à voir vivre jour après jour les gens de bien. Seuls les pires coquins lui plaisent, il excelle à accueillir la calomnie. Suprême inconséquence : gardez quelque mesure dans vos louanges, il s'indigne de n'être pas flatté basement ; flattez-le basement, il s'en indigne encore comme d'une flagornerie. Mais le pire, je vais vous le dire : il renverse les coutumes ancestrales, il outrage les femmes, il fait mourir n'importe qui sans jugement. Au contraire, le régime populaire porte tout d'abord le plus beau nom qui soit : "égalité". En second lieu, il ne commet aucun des excès dont le monarque se rend coupable : le sort distribue les charges, le magistrat rend compte de ses actes, toute décision y est portée

1. Hérodote a rapporté précédemment comment Cambyse, atteint de démence, s'est livré à des meurtres arbitraires sur ses sujets. Par exemple, il a voulu faire périr Crésus, roi de Lydie ; il l'a visé avec son arc, mais Crésus a eu le temps de fuir dans la pièce voisine. Cambyse a exigé qu'on le rattrapât et qu'on le mit à mort. Les gardes, sachant que Cambyse était fou et qu'il regretterait bientôt son impulsion, ont caché Crésus sans le tuer, se disant que si Cambyse regrettait sa décision, ils ramèneraient Crésus, et que, s'il ne la regrettait pas, il serait toujours temps de le faire disparaître. La crise passée, Cambyse, en effet, regrette. On lui amène donc Crésus vivant. Cambyse se déclare content, mais fait mettre à mort les gardes pour lui avoir désobéi. Toujours à cause de sa folie, dit Hérodote, il viole les tombes égyptiennes et se moque des statues qu'on y trouve (*Enquête*, III, 36-37).

devant le peuple. Donc voici mon opinion : renonçons à la monarchie et mettons le peuple au pouvoir, car seule doit compter la majorité. »

« Tel fut l'avis d'Otanès. Mégabyse, lui, proposa d'instituer une oligarchie. « Quand Otanès propose d'abolir la tyrannie, déclara-t-il, je m'associe à ses paroles. Mais quand il vous presse de confier le pouvoir au peuple, il se trompe : ce n'est pas la meilleure solution. Il n'est rien de plus stupide et de plus insolent qu'une vaine multitude. Or, nous exposer, pour fuir l'insolence d'un tyran, à celle de la populace déchaînée, est une idée insoutenable. Le tyran, lui, sait ce qu'il fait, mais la foule n'en est même pas capable. Comment le pourrait-elle, puisqu'elle n'a jamais reçu d'instruction, jamais rien vu de beau par elle-même, et qu'elle se jette étourdimement dans les affaires en bousculant tout, comme un torrent en pleine crue ? Qu'ils adoptent le régime populaire, ceux qui voudraient nuire à la Perse ! Pour nous, choisissons parmi les meilleurs citoyens un groupe de personnes à qui nous remettrons le pouvoir : nous serons de ce nombre, nous aussi, et il est normal d'attendre, des meilleurs citoyens, les décisions les meilleures. »

« Tel fut l'avis de Mégabyse. Darius, en troisième lieu, donna le sien : « Pour moi, dit-il, ce que Mégabyse a dit du régime populaire est juste, mais sur l'oligarchie il se trompe. Trois formes de gouvernement s'offrent à nous. Supposons-les parfaites toutes les trois — démocratie, oligarchie, monarchie parfaits : je déclare que ce dernier régime l'emporte nettement sur les autres. Un seul homme est au pouvoir : s'il a toutes les vertus requises, on ne saurait trouver de régime meilleur. Un esprit de cette valeur saura veiller parfaitement aux intérêts de tous, et jamais le secret des projets contre l'ennemi ne sera mieux gardé. En régime oligarchique, quand plusieurs personnes mettent leur talent au service de l'État, on voit toujours surgir entre elles de violentes inimitiés : comme chacun veut mener le jeu et voir triompher son opinion, ils en arrivent à se haïr tous ; des haines naissent les dissensions, des dissensions les meurtres, et par les meurtres on en vient au maître unique — ce qui prouve bien la supériorité de ce régime-là. Donnez maintenant le pouvoir au peuple : ce régime ne pourra pas échapper à la corruption ; or la corruption dans la vie publique fait naître entre les méchants non plus des haines, mais des amitiés tout aussi violentes, car les profiteurs ont besoin de s'entendre. Ceci dure jusqu'au jour où quelqu'un se pose en défenseur du peuple et réprime ces agissements ; il y gagne l'admiration du peuple et, comme on l'admire, il se révèle bientôt chef unique ; et l'ascension de ce personnage prouve une fois de plus l'excellence du régime monarchique. D'ailleurs, pour tout dire en un mot, d'où nous est venue notre liberté ? A qui la devons-nous ? Est-ce au peuple, à une oligarchie, ou bien à un monarque ? Donc, puisque nous avons été libérés par un seul homme<sup>1</sup>, mon avis est de nous en tenir à ce régime et, en outre, de ne pas abolir

1. Cyrus.



les coutumes de nos pères lorsqu'elles sont bonnes : nous n'y aurions aucun avantage."

« Voici les trois opinions qui furent émises ; les autres conjurés se rallièrent à la dernière. »<sup>1</sup>

**b - « Commander et obéir tour à tour »**

La monarchie est donc restaurée au profit de Darius. Mais Otanès demande et obtient des exemptions pour lui et sa famille : « Je ne veux ni commander ni être commandé », dit-il, *oute archein oute archestai*. Formule remarquable qui constitue une première affirmation solennelle du principe de *liberté*, s'ajoutant au principe d'*égalité*.

« “Compagnons de révolte, il est bien clair qu'un seul d'entre nous va devoir régner, qu'il soit désigné par le sort, par le choix du peuple perse ou par tout autre moyen. Pour moi, je ne prendrai point part à cette compétition : *je ne veux ni commander ni obéir* ; si je renonce au pouvoir, c'est à la condition que je n'aurai pas à obéir à l'un de vous, ni moi, ni aucun de mes descendants à l'avenir.”

« Telle fut sa demande, et les six y consentirent ; il n'entra donc pas en concurrence avec eux et se tint à l'écart. Aujourd'hui encore sa famille, seule en Perse, demeure pleinement indépendante et n'obéit qu'aux ordres qu'elle veut bien accepter, aussi longtemps qu'elle ne transgresse pas les lois du pays. »<sup>2</sup>

Ce texte peut être rapproché de deux autres. Dans l'*Antigone* de Sophocle (à peu près contemporaine de l'*Enquête* d'Hérodote), Créon cite comme trait caractéristique d'un État ordonné, où ne règne pas l'anarchie, le fait que le citoyen sache commander aussi bien qu'obéir. Dans Platon (*Lois*, 643 e), on lit de même : « Un citoyen accompli », produit d'une bonne éducation, « est celui qui sait être avec justice à la fois chef et sujet ». Ce sont des formules isonomiques, certes, mais on aura remarqué qu'elles sont l'inverse de celle, « libérale », d'Otanès, qui ne veut *ni commander ni obéir*, mais simplement vaquer à ses occupations : c'est un régime permettant de faire prévaloir cette liberté que souhaite Otanès (et sans doute, par sa bouche, Hérodote, l'ami de Périclès). En d'autres termes, Hérodote voit fort bien la différence qu'il y a

1. Hérodote, *Enquête*, III, 80-83. *Historiens grecs, Hérodote, Thucydide*, coll. « La Pléiade », p. 254 sq.

2. III, 83. *Op. cit.*, p. 257.

entre la liberté politique, celle de participer au pouvoir, et la liberté civile, celle d'être indépendant du pouvoir. La démocratie est certes préférable à la tyrannie, mais elle ne suffit pas. Ce que veut Otanès-Hérodote, ce n'est pas de pouvoir opprimer autrui après avoir été soi-même opprimé, et ainsi de suite ; c'est d'être libre, quels que soient les détenteurs du pouvoir. Ce qui se cherche ici, c'est la notion de « liberté sous la loi ».

D'autres passages vont nous confirmer que telle est bien la recherche d'Hérodote et, en fait, de nombreux Grecs de cette génération. Un peu partout dans son œuvre, il dit que ce qui est propre aux Grecs, c'est précisément leur goût pour la *liberté*, indissociable de celui pour l'égalité devant la loi. C'est ce qui les distingue des *barbares*.

**c - Force d'une société où l'on a pour seul maître la loi**

Hérodote rapporte un échange de propos ayant eu lieu entre Xerxès et Démarate, un ancien roi de Sparte banni de son pays et qui s'est joint à l'expédition perse de la seconde guerre médique.

« Démarate, lui dit-il, il me plaît à présent de te poser certaines questions. Tu es un Grec et, je le sais par toi et par les autres Grecs avec qui j'ai l'occasion de m'entretenir, ta patrie n'est ni la moins importante ni la plus faible des cités grecques. Alors, dis-moi ceci : les Grecs oseront-ils m'attendre les armes à la main ? »

Démarate demande d'abord à Xerxès s'il tient réellement à entendre la vérité. Précaution nécessaire ! Le Grand Roi n'a pas l'habitude qu'on lui parle franchement, et plus d'un de ses sujets a payé de sa vie un parler trop direct. Les Grecs au contraire, Hérodote y insiste, disposent depuis longtemps de l'*iségoria*, la liberté de parole.

Comme Xerxès exige une réponse, Démarate se résoud à donner son sentiment : « Rien ne fera jamais accepter [aux Lacédémoniens] tes conditions, parce qu'elles apportent l'*esclavage* à la Grèce. »

« Mais, se moque Xerxès, s'ils doivent lutter un contre dix, un contre cent ? N'est-ce pas pure fanfaronnade de la part des Grecs ? Encore, s'ils avaient un maître qui les fasse marcher au combat sous la menace du fouet, mais ce n'est même pas le cas d'après ce que tu dis ! »

A quoi Démarate réplique :

« Ils sont libres, certes, mais pas entièrement, *car ils ont un maître tyrannique, la loi*, qu'ils craignent bien plus encore que tes sujets ne te craignent : assurément ils exécutent tous ses ordres ; or ce maître leur donne toujours le même : il ne leur permet pas de reculer devant l'ennemi » (*Enquête*, VII, 102-104).

Xerxès rit tellement de cette réponse qu'il renvoie gentiment Démarate. Quelques semaines plus tard, ce seront les victoires de Salamine et de Platées. Décidément, la Cité, où la *loi*, non un *roi*, gouverne, est plus forte, y compris militairement, qu'aucune autre forme d'organisation politique.

**d - Le pouvoir remis « au milieu »**

Hérodote rapporte encore qu'un jour un certain Maiandros, désigné par le tyran de Samos, Polycrate, pour lui succéder, convoqua tous les citoyens à l'assemblée après la mort du tyran et leur annonça sa décision d'abolir la tyrannie :

« C'est à moi, vous le savez vous-mêmes, qu'ont été confiés le sceptre et toute la puissance de Polycrate ; et, aujourd'hui, l'occasion s'offre à moi de régner sur vous. Mais, pour mon compte, j'éviterai autant que je le pourrai de faire moi-même ce que je reproche à autrui, car Polycrate n'avait pas mon approbation *quand il régnait en despote sur des hommes qui étaient ses semblables (despozôn andrôn homoiôn eauto)*, et nul autre ne l'a, s'il agit de même. Or donc, Polycrate a accompli sa destinée ; et moi, je mets le pouvoir (*archè*) au milieu (*es meson*), je proclame pour vous l'égalité devant la loi (*isonomia*) » (*Enquête*, III, 142).

Le caractère *public* du pouvoir, l'*égalité* et la *liberté* des citoyens soumis seulement à une *loi anonyme*, sont donc, pour Hérodote, les normes du monde grec ; la tyrannie est une anomalie, une survivance de temps anciens, un barbarisme.

**e - Physis et nomos chez Hérodote**

Mais la loi elle-même est-elle un absolu ? La vaste enquête d'Hérodote à travers les pays et les temps les plus divers lui a montré que les coutumes et les lois (*nomoi*) sont essentiellement relatives et changeantes ; elles n'ont pas la fixité, l'intangibilité de la nature (*physis*). Avec Hérodote débute la discussion sur la

différence *physis/nomos*, qui va atteindre son apogée dans la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle avec Protagoras et les autres sophistes.

Hérodote rapporte un épisode hautement significatif ayant eu lieu à la cour de Darius.

« Tous les hommes sont convaincus de l'excellence de leurs coutumes, en voici une preuve entre bien d'autres. Au temps où Darius régnait, il fit un jour venir les Grecs qui se trouvaient dans son palais et leur demanda à quel prix ils consentiraient à manger, à sa mort, le corps de leur père. Ils répondirent tous qu'ils ne le feraient jamais, à aucun prix. Darius fit ensuite venir les Indiens qu'on appelle Callaties, qui, eux, mangent leurs parents. Devant les Grecs (qui suivaient l'entretien grâce à un interprète), il leur demanda à quel prix ils se résoudraient à brûler sur un bûcher le corps de leur père : les Indiens poussèrent de hauts cris et le prièrent instamment de ne pas tenir de propos sacrilèges. Voilà bien la force de la coutume, et Pindare a raison, à mon avis, de la nommer dans ses vers "la reine du monde" » (*Enquête*, III, 38).

Darius tire de l'anecdote la conclusion suivante : « Que l'on propose à tous les hommes de choisir, entre les coutumes qui existent, celles qui sont les plus belles, chacun désignera celles de son pays. »

Si certains, donc, à l'époque d'Hérodote, célèbrent le *nomos* comme une charte garantissant les libertés contre l'arbitraire d'un tyran, « une nouvelle génération montait qui commençait à s'apercevoir que le *nomos* pouvait être lui-même une tyrannie, une série de coutumes et de conventions imposées à des hommes qui pouvaient ne pas désirer toujours s'y conformer »<sup>1</sup>. Après un « coup d'œil circulaire » dans tous les pays connus, on peut préférer les coutumes des autres et éprouver des doutes sur le bien-fondé de ses propres coutumes. L'esprit *critique*, voire *révolutionnaire*, est éveillé par cette prise de conscience décisive, amplifiée par les *sophistes*.

1. T. A. Sinclair, *Histoire de la pensée politique grecque*, Payot, 1953, p. 47.

## 2. Les sophistes : articulation de la différence *physis/nomos*

Archélaos le physicien<sup>1</sup> avait déjà observé que, s'il pouvait trouver dans la nature des bases objectives pour déterminer le froid, le chaud, la naissance, le déclin, etc., il n'y trouvait pas trace du *bien* et du *mal*, qui échappent décidément à l'observation. Il en déduisait que ces notions ne pouvaient venir que de conventions : « Le juste et l'injuste ne sont pas par nature mais par convention » (*ti dikaion einai kai to aischron ou physei alla nomô*). Aristophane, de son côté, fait dire à l'un de ses personnages des *Nuées* (pièce qui date de 421 av. J.-C.) : « N'était-ce pas un homme comme vous et moi, celui qui au début établit le *nomos* ? »

Les sophistes vont s'emparer du problème et en faire une analyse systématique. Les uns franchiront le pas consistant à conclure qu'il n'existe pas de modèle moral en dehors des opinions variables des hommes, donc que le juste et l'injuste n'ont pas d'existence objective et dérivent des seules circonstances ou des seuls rapports de force. D'autres, comme Socrate, se demanderont s'il n'existe pas tout de même une référence incontestable du bien et du juste, qu'ils chercheront du côté d'une « nature humaine » à définir. Mais tous admettront que le *nomos* doit, en toute hypothèse, être affranchi du joug de la tradition et de la sacralité ; qu'il peut être amendé par les hommes, soit qu'on le crée arbitrairement, soit qu'au contraire on le modifie afin de le rapprocher d'une norme idéale.

Ce qui prédisposait les sophistes à mener ces réflexions était le fait qu'ils étaient des *professeurs*. Dans les nouvelles démocraties, tout citoyen peut prétendre en principe aux plus hautes magistratures ; mais le succès politique dépend en pratique de l'aptitude à la parole et de l'expertise, jusque là transmises dans les familles aristocratiques. Le rôle de l'*hérédité* ne pourra donc diminuer que dans la mesure où une promotion par l'*éducation* deviendra possible. De fait, à partir de l'épanouissement de la démocratie sous Périclès, on voit affluer à Athènes, venant de toute la Grèce, des *sophistai* s'offrant à former les jeunes gens à la vie politique.

1. Archélaos de Milet, philosophe de l'école ionienne, v<sup>e</sup> siècle, disciple d'Anaxagore. Il est considéré comme un précurseur de Socrate en raison de ses préoccupations morales.

Ces professeurs peuvent-ils former des jeunes qui ne sont pas des aristocrates, c'est-à-dire des dirigeants « par nature » ? Peut-on substituer l'éducation à la nature ? La « vertu » (entendons : l'excellence) peut-elle s'enseigner ? Telles sont les questions que se posent tant les sophistes que leurs élèves. Ils sont donc les premiers concernés par les réflexions sur les rapports entre « nature » et « culture », *physis* et *nomos*.

#### a - Protagoras

**Vie et œuvres.** Protagoras d'Abdère<sup>1</sup>, né entre 490 et 480, mort vers 420, vient à Athènes vers 450 ou 445 et il devient l'ami intime de Périclès. Il va à Thurium, en Grande-Grèce. Il entre en contact avec Hérodote. Il revient ensuite à Athènes, où il fréquente Socrate et Euripide. Il quitte Athènes vers 430, chassé par un décret rendu contre lui pour impiété à l'instigation d'un certain Diopéithès. On ne sait rien de la constitution que Protagoras fit pour Thurium : probablement était-ce une démocratie modelée sur celle de l'Athènes de Périclès. Protagoras était célèbre de son temps par ses conférences et ses écrits. Parmi ces derniers, une *République* (*Péri Politeias*), sans doute la première avant celles de Platon et d'Aristote, et aussi une œuvre intitulée *L'état originel* (de l'humanité).

Il ne reste des écrits de Protagoras que de rares fragments<sup>2</sup>. Par exemple :

« Les dieux, je ne peux savoir s'ils existent, ou s'ils n'existent pas, car il existe de nombreux obstacles à un tel savoir, à la fois leur invisibilité, et la brièveté de la vie humaine » (fgt 4).

« L'homme est la mesure de toutes choses, de l'être de celles qui sont et du non-être de celles qui ne sont pas » (fgt 1).

D'après Platon, Protagoras aurait ainsi développé sa pensée : « Quelles que soient les choses qui apparaissent à chaque cité comme justes et bonnes, elles demeurent justes et bonnes pour la cité tant qu'elle le décrète » (*Théétète*, 167 c), ce qui donne tout pouvoir aux orateurs. Au vrai, « rien de cela n'est *par nature* (*ouk esti physei*) et ne possède son être en propre ; mais simplement, ce qui semble au groupe (*to koinè doxan*) devient vrai dès le moment où il semble tel et aussi longtemps qu'il semble tel » (172 a).

Donc l'État est source de la loi et même de la morale ; il y a autant de morales et de droits que d'États, et la morale et le droit

1. Ville de Thrace.

2. Cf. Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, op. cit., p. 664-687.

ne sont que des semblants, l'illusion du plus grand nombre. « *To koinè doxan* », « ce qui semble au groupe », n'est pas une vérité immuable. On peut donc la critiquer. Inversement, puisque ce à quoi croit le grand nombre, cela peut être loi, même si ce n'est pas fondé en nature, pourquoi ne pas établir des législations et des morales de manière volontariste, artificialiste ? Le « positivisme juridique » est ici présent en germe.

### b - Gorgias

D'autres sophistes semblent avoir défendu des thèses parentes de celles de Protagoras : Prodicos de Céos, Hippias d'Élis, Hippodamos de Milet, Phaléas de Chalcédoine... Gorgias de Léontinoï est un des moins mal connus<sup>1</sup>.

**Vie et œuvres.** Élève d'Empédocle et contemporain de Socrate, Gorgias (487-380) fut célèbre et honoré de son temps : sa statue en or massif a été érigée à Delphes. C'est d'abord un rhéteur, un des premiers inventeurs de la science du discours. Il a réfléchi sur la propriété du langage d'être plus ou moins efficace selon le moment où sont dites les choses, selon la bonne ou la mauvaise « occasion ». Dans le *Traité du non-être*, il explique que l'être ni le non-être n'existent, ou du moins qu'on n'en peut rien dire ; mais, si l'être échappe au discours, inversement le discours échappe à l'être, il peut se permettre d'être autonome. La science du discours peut se libérer de la science des choses. Où l'on peut voir, bien plutôt que de l'immoralisme, l'affirmation d'une morale nouvelle : le discours est créateur, il n'y a pas de causes perdues, on peut toujours, par le discours, faire apparaître un point de vue nouveau qui « change la situation ». Gorgias paraît ainsi entrevoir la possibilité d'un progrès humain, d'une marche en avant de l'humanité par le moyen de la culture. On comprend que cette perspective ait fait horreur à un Platon, mais qu'elle ait rencontré le sentiment intime de nombre de contemporains de Socrate et d'Aristophane.

On en a un remarquable exemple dans l'*Éloge d'Hélène*, un des rares textes conservés de Gorgias<sup>2</sup>.

Il s'agit d'innocenter Hélène, femme perdue de réputation auprès des Grecs pour avoir, alors qu'elle était femme de Ménélas, roi de Tyrinthe, suivi Pâris chez les Troyens et provoqué la fameuse guerre. Gorgias se fait son avocat et compose un

1. Cf. Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, op. cit., p. 688-729.

2. Dumont, op. cit., p. 710-714.

plaidoyer fictif. Elle a cédé à Pâris, argumente-t-il, soit parce qu'ainsi en avaient décidé les Destins, les dieux ou la Nécessité, soit parce qu'elle a été enlevée de force, soit parce qu'elle a été persuadée par des discours, soit parce qu'elle a été prisonnière du désir. Dans tous ces cas sauf le dernier, elle a été contrainte par une force complètement extérieure à elle, et c'est cette force qu'il faut incriminer.

« Si c'est le discours qui l'a persuadée en abusant son âme, si c'est cela, il ne sera pas difficile de l'en défendre et de la laver de cette accusation. Voici comment : le discours est un tyran très puissant ; cet élément matériel d'une extrême petitesse et totalement invisible porte à leur plénitude les œuvres divines. Car la parole peut faire cesser la peur, dissiper le chagrin, exciter la joie, accroître la pitié. [...] Nombreux sont ceux qui, sur nombre de sujets, ont convaincu et convainquent encore nombre de gens par la fiction d'un discours mensonger. Car si tous les hommes avaient en leur mémoire le déroulement de tout ce qui s'est passé, s'ils [connaissaient] tous les événements présents et, à l'avance, tous les événements futurs, le discours ne serait pas investi d'une telle puissance ; mais lorsque les gens n'ont pas la mémoire du passé, ni la vision du présent, ni la divination de l'avenir, il a toutes les facilités. C'est pourquoi, la plupart du temps, la plupart des gens confient leur âme au conseil de l'opinion. Mais l'opinion est incertaine et instable, et précipite ceux qui en font usage dans des fortunes incertaines et instables. Dès lors, quelle raison empêche qu'Hélène aussi soit tombée sous le charme d'un hymne, à un âge où elle quittait la jeunesse ? Ce serait comme si elle avait été enlevée et violentée. [...] Il existe une analogie entre la puissance du discours à l'égard de l'ordonnance de l'âme et l'ordonnance des drogues à l'égard de la nature des corps. De même que certaines drogues évacuent certaines humeurs, et d'autres drogues, d'autres humeurs, que les unes font cesser la maladie, les autres la vie, de même il y a des discours qui affligent, d'autres qui enhardissent leurs auditeurs et d'autres qui, avec l'aide maligne de Persuasion, mettent l'âme dans la dépendance de leur drogue et de leur magie. Dès lors, si elle a été persuadée par le discours, il faut dire qu'elle n'a pas commis l'injustice, mais qu'elle a connu l'infortune. »

Elle n'est donc pas coupable. Évoque-t-on maintenant la dernière hypothèse, celle selon laquelle Hélène aurait cédé au désir ? Là encore, on ne peut l'en blâmer, car la force des impressions suspend souvent la liberté de penser, le sens du devoir est supprimé par des sensations ou représentations particulièrement vives. « Certains, dès qu'ils ont vu des choses effrayantes, perdent sur le champ la conscience de ce qui se passe ; c'est ainsi



que la terreur peut éteindre ou faire disparaître la pensée. » C'est vrai d'autres passions comme le désir. Pas plus qu'il n'est omniscient, le sujet humain n'est tout-puissant sur ses passions, et dans les deux cas sa responsabilité doit être relativisée.

On croirait entendre les discours des sociologues et criminologues modernes, relativisant la faute pénale par la référence aux « déterminismes » psychologiques et sociaux... On voit pourquoi certains ont pu parler d'une inspiration « humaniste » de Gorgias : la pensée sociale, désormais, ayant le sens de la relativité des valeurs, sait situer les responsabilités individuelles avec plus d'exactitude et de doigté. Les sophistes deviennent capables et désireux de surmonter les préjugés sociaux et les croyances religieuses non critiquées ; ils ne se laissent plus enfermer dans les absurdes et insolubles débats tragiques. Que l'on compare la plaidoirie de Gorgias avec la défense d'Antigone dans la pièce de Sophocle...

### 3. Socrate

Socrate (470-399) est, selon Karl Popper, « le plus grand » dans cette génération de la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle qui a vécu et pensé la « société ouverte ». Bien qu'il n'ait laissé aucun écrit, sa pensée nous est connue par ses disciples, essentiellement Platon et Xénophon. L'apport de la pensée de Socrate est double : sa philosophie de la connaissance est délibérément basée sur la *méthode critique* ; il est le premier à tenter de *faire de la morale un objet de science*.

En ce qui concerne la philosophie de la connaissance, Socrate complète et corrige l'enseignement de Protagoras. Il ne dit pas que l'homme ne sait rien ou qu'il n'y a pas de vérité, mais il montre que la vérité ne peut advenir que grâce à l'esprit critique et que le savoir ne doit jamais être « arrêté ». Il n'est donc nullement sceptique. Il est simplement le premier à comprendre clairement que le savoir est « ouvert », en évolution, et que c'est la reconnaissance de ce fait qui permet une méthodologie féconde de la science.

On peut citer en ce sens un texte fort célèbre de l'*Apologie de Socrate* de Platon (30 e-31 a ; c'est Socrate qui parle) :

« Je suis attaché par le dieu au flanc d'un cheval puissant et de bonne race, mais auquel sa puissance même donne trop de lourdeur et qui a besoin d'être réveillé par une manière de taon. C'est justement en telle manière, moi, qui réveille chacun de vous individuellement, qui le stimule, qui lui fais des reproches, n'arrêtant pas un instant de le faire,

m'installant partout et le jour entier. Ainsi donc, citoyens, il ne sera pas facile qu'il vous vienne un autre homme de cette sorte ; au contraire, si vous m'en croyez, vous m'épargnez ! Il est donc fort possible cependant que [...] vous vous fassiez un jeu, écoutant l'avis d'Anytos [*l'accusateur de Socrate*], de me faire périr. En suite de quoi vous passeriez à dormir le reste de votre existence, à moins que le dieu ne vous envoie un second taon. »

Si le savoir est ouvert, l'avenir lui-même est ouvert ; Socrate paraît, comme Gorgias, avoir pensé la possibilité du progrès, d'un temps linéaire et non circulaire. Il y a en ce sens chez lui une dimension prophétique dont il était parfaitement conscient. L'homme n'est pas enfermé dans une « nature » fixe, donc l'intellectuel, par qui le nouveau survient, est un monstre, un être contre-nature : « Dès ma naissance, j'ai été condamné à mort par la nature » (Xénophon, *Apologie de Socrate*, § 27) (on a soutenu que ceci apparentait Socrate, dans une certaine mesure, au prophétisme juif, cf. *infra*, III<sup>e</sup> partie, chap. préliminaire).

Socrate n'a pas personnellement appliqué cette méthode scientifique et critique aux sciences de la nature. Il affiche même une certaine défiance à l'égard de ces dernières, qu'il accuse d'être purement spéculatives. Il faut, dit-il, les pratiquer pendant sa jeunesse pour former son esprit, mais ensuite n'en retenir que ce qui est susceptible de servir dans la vie pratique (Xénophon, *Mémoires*, IV, VII, § 3-8).

Le vrai sujet digne d'étude est la *morale*. Socrate est l'un des premiers à faire de celle-ci un objet de discussion critique et de science, ce qui revient à l'arracher à la religion et à la coutume irréfléchie. La morale est fondamentalement utile, et c'est pourquoi l'on peut jauger, critiquer et finalement amender les comportements moraux.

Xénophon (*Mémoires*, II, I, § 21-34) rapporte le récit fait par Socrate, d'après Prodicos, de la rencontre par Hercule de la Vertu et de la Félicité-Mollesse (une légende approchante est rapportée par Dion Chrysostome, cf. *infra*, p. 596-597). Chacune de ces deux femmes veut qu'Hercule, parvenu à l'âge d'homme, la choisisse comme directrice de conscience. La Félicité-Mollesse promet le plaisir sans peine, la richesse obtenue au prix de l'injustice. La Vertu annonce des peines, exige la tempérance, mais, sûre d'elle-même, elle promet des récompenses sans nombre et données dès cette vie : l'honneur, la bonne réputation, la fidélité des amis, la sécurité dans les diverses positions de la vie économique et sociale, enfin le souvenir impérissable laissé sur terre après la

mort. Socrate approuve cette morale que l'on peut dire positive et utile, même si elle n'est pas « utilitariste ».

A Hippias qui fait remarquer que la loi est faite et changée par les hommes et que personne ne doit la prendre au sérieux<sup>1</sup>, Socrate répond qu'il s'intéresse aux lois morales non écrites qui, elles, sont universelles et permanentes. C'est pourquoi ceux qui ne les observent pas, même s'ils échappent aux châtements de la loi humaine, sont nécessairement châtiés, parce qu'ils agissent contrairement à la nature des choses telle qu'elle est établie par les dieux (*Mémorables*, IV, IV, § 12-25). C'est là une esquisse de la théorie du droit naturel : il est vrai que le *nomos* n'est pas intangible, mais il n'est pas non plus amendable à volonté ; il doit se rapprocher d'une norme transcendante, la loi naturelle. Socrate, ici, se distingue nettement d'autres sophistes qui poussent la critique des valeurs, soit en direction du « nihilisme » (ce sera la position des Cyniques), soit en direction de l'artificialisme (on peut créer n'importe quelle valeur, dès lors qu'on en a la force).

Précisément, sur la question des rôles respectifs de la nature et de l'artifice, de l'« inné » et de l'« acquis », Socrate semble avoir eu une position équilibrée. Il voit bien que, dans les individus comme dans les cités, *physis* et *nomos* sont inextricablement mêlés.

« [Un jour on demanda à Socrate] si le courage peut s'enseigner ou si c'est un don de la nature. "Je crois, dit-il, que, comme il y a des corps naturellement plus robustes que d'autres pour supporter les travaux, il y a de même des âmes naturellement plus fortes que d'autres pour affronter les dangers ; car je vois des gens élevés sous les mêmes lois et dans les mêmes mœurs différer beaucoup entre eux par l'audace. Seulement je crois qu'il n'est pas de nature qui, au point de vue du courage, ne puisse être améliorée par l'instruction et par l'exercice. Il est évident, par exemple, que les Scythes et les Thraces n'oseraient pas, avec des boucliers et des lances, soutenir la lutte contre les Lacédémoniens, et il est clair aussi que les Lacédémoniens ne voudraient pas combattre les Thraces avec des boucliers légers et de petits javelots, ni les Scythes avec des arcs. Au reste, j'observe qu'en toutes choses il en est de même, que les hommes diffèrent naturellement les uns des autres et qu'ils se perfectionnent beaucoup par l'exercice. Il ressort de là que tous les hommes, les mieux doués comme les plus obtus, s'ils veulent se distinguer en quelque partie, doivent s'instruire et s'exercer" » (Xénophon, *Mémorables*, III, IX, § 1-3).

1. Cf. *Protagoras*, 337 c.

Et cet autre témoignage :

« [Socrate] jugeait du bon naturel des gens à leur rapidité à apprendre les matières auxquelles ils s'appliquaient, d'après leur aptitude à retenir ce qu'ils avaient appris et d'après leur désir de connaître tout ce qui met en état de bien administrer une maison, en un mot de manier habilement les hommes et les affaires humaines. Il pensait que des hommes ainsi formés non seulement seraient heureux eux-mêmes et gouverneraient bien leur maison, mais seraient capables aussi de rendre heureux d'autres hommes et des États. Mais il ne traitait pas tout le monde de la même manière. A ceux qui se croyaient bien doués par la nature et qui méprisaient l'instruction, il remontrait que les natures qui paraissent être les meilleures sont celles qui ont le plus besoin d'être cultivées. Il leur citait l'exemple des chevaux, dont les plus généreux, tout fougueux et violents qu'ils sont, deviennent, si on les dresse dès leur jeunesse, les plus maniables et les meilleurs, mais sont les plus rétifs et les pires, si on ne les a pas domptés. Il montrait de même que, parmi les chiens, les mieux doués et qui sont à la fois les plus résistants à la fatigue et ardents à l'attaque des bêtes fauves, s'ils ont été bien dressés, deviennent les meilleurs et les plus utiles pour la chasse, mais que, si l'on a négligé de les former, ils deviennent inutiles, furieux et obstinés. De même aussi parmi les hommes, les mieux doués, qui ont l'âme la mieux trempée et sont les plus actifs dans les entreprises, deviennent les meilleurs et les plus utiles, s'ils ont reçu de l'instruction et ont appris ce qu'ils doivent faire ; car ce sont eux qui font le plus de grandes actions ; mais, s'ils restent sans éducation ni instruction, ils deviennent les plus mauvais et les plus nuisibles. Incapables de discerner ce qu'il faut faire, ils se jettent souvent dans des affaires véreuses ; hautains et violents, ils sont rétifs et difficiles à détourner du vice ; aussi causent-ils souvent les plus grands malheurs » (Xénophon, *Mémoires*, IV, I, § 2-4).

Autrement dit : l'homme ne sort jamais achevé des mains de la nature ; la « dernière touche » ne lui est apportée que par la culture, laquelle dépend pour une part, mais pour une part seulement, de l'artifice humain.

Cette position éloignait Socrate de certains sophistes et de l'idée démocratique égalitariste selon laquelle n'importe qui peut faire et devenir n'importe quoi pourvu qu'on l'instruise. Cela lui valut l'hostilité du parti démocratique. Mais, en même temps, cette position donnait une grande place à l'éducation et éloignait Socrate de l'oligarchie ignorante et arrogante. Comme les autres sophistes, Socrate crut au renouvellement de la classe politique par l'éducation ; il pensa même que le sage servirait mieux son pays en

formant, par l'école, de bons hommes politiques, qu'en se mêlant lui-même aux affaires.

« Antiphon lui ayant demandé pourquoi, s'il se flattait de faire des hommes d'État, il ne prenait point part à la conduite des affaires, puisqu'il les connaissait, Socrate lui répondit : "Y prendrais-je plus de part, Antiphon, en les conduisant moi-même qu'en m'appliquant à former le plus grand nombre possible d'hommes capables de les conduire ?" » (Xénophon, *Mémorables*, I, VI, § 15).

Cette idée, qui dirigera la vie de Platon, doit donc être rapportée à son professeur Socrate.

Tout ce qui précède permet de comprendre la position politique de Socrate et de ses principaux élèves. Socrate ne peut admettre l'égalitarisme démocratique : il y a de bonnes et de moins bonnes natures. Surtout, il a pensé que seule une élite pouvait comprendre et faire respecter le principe d'un « gouvernement par la loi », la foule en est incapable et les riches n'en ont cure (*Mémorables*, IV, VI, § 12). Cette position politique trop originale de Socrate devait finir par lui coûter la vie.

Socrate s'était attiré la haine du parti démocratique en refusant, lorsqu'il présidait une séance de l'*ecclesia*<sup>1</sup>, de mettre aux voix illégalement la condamnation à mort des officiers réputés pro-oligarchiques vainqueurs de la bataille des Arginuses, « malgré la colère du peuple contre lui et les menaces de plusieurs hommes puissants » (*Mémorables*, I, I, § 17-18). « Devenu président de l'Assemblée, il ne permit pas au peuple d'émettre un vote illégal, mais, d'accord avec la loi, il s'opposa au caprice de la foule, tellement déchaînée qu'aucun autre, je crois, n'aurait osé la braver » (*Mémorables*, IV, IV, § 2 ; cf. *Helléniques*, I, 7, 9-11). Il avait, par ailleurs, critiqué l'un des principes de base de la démocratie, le *tirage au sort*, trouvant qu'il est sot de tirer au sort un magistrat alors qu'on choisit avec soin, en fonction de ses seules compétences, un pilote de navire, un charpentier ou un joueur de flûte, tous hommes dont, cependant, « les fautes sont bien moins nuisibles que celles de ceux qui gouvernent l'État » (*Mémorables*, I, II, § 9).

Mais la foule n'aimait pas Socrate, dont elle ne pouvait guère goûter la qualité des arguments, et dont elle sentait intuitivement, en revanche, qu'il n'éprouvait pas à l'égard du *demos* une sympathie inconditionnelle. Socrate, en effet, tenait couramment des propos peu aimés contre l'ignorance, et la foule interprétait à tort ces propos comme visant le peuple ignorant (cf. *Mémorables*, I, II, § 58-60). Elle savait aussi que

1. L'année où il était bouleute, le mois où les bouleutes de sa tribu étaient prytanes, et le jour où c'était son tour d'être épistate.

Socrate avait eu pour disciples deux adversaires notoires du régime, Alcibiade et Critias (cf. *Mémoires*, I, II, § 12).

Malheureusement pour lui, Socrate était en tout aussi mauvais termes avec les oligarques, notamment ce même Critias et son collègue Charidès. Il avait dit de Critias, qui avait cherché à obtenir les faveurs du jeune Euthydémos, qu'il ressemblait à un « cochon ne pouvant s'empêcher de se frotter contre une pierre ». Critias, nommé membre des Trente, se vengea en faisant interdire l'enseignement de Socrate (cf. *Mémoires*, I, II, § 29 sq). Celui-ci aggrava son cas en refusant de se livrer aux dénonciations exigées par les tyrans.

#### 4. Démocrite

Démocrite d'Abdère (donc un compatriote de Protagoras) est le père de l'atomisme et du matérialisme de l'Antiquité, l'inspirateur d'Épicure et de Lucrèce<sup>1</sup>. Bien que la politique et la morale ne soient pas ses sujets principaux de réflexion, il a exprimé des opinions en la matière, et elles vont toutes dans le sens d'une approbation des régimes d'*isonomia*.

La vie de Démocrite est fort mal connue. On situe sa naissance entre 500 et 457, sa mort entre 404 et 359, et les sources lui attribuent une durée de vie d'un siècle. Il a été contemporain, en tout cas, de Socrate et de Protagoras. Il est l'auteur d'une œuvre immense, entièrement perdue. Démocrite conçoit l'être non comme l'unique « sphère » pleine et insécable de Parménide, mais comme une multiplicité de sphères, les atomes, séparés par du vide. Seuls ces atomes existent réellement : tout le reste, sensations, pensées, propriétés des choses, n'a une existence que par convention et imagination. Or tous ces atomes agissent les uns sur les autres, leurs trajectoires se croisent, ils se heurtent et rebondissent les uns sur les autres ; de là les formes que prend l'univers. On doit se représenter celui-ci en termes de figures, de positions, de mouvements et de résistances, non en termes qualitatifs. L'atomisme constitue ainsi un cadre de pensée nouveau, en progrès par rapport aux théories des premiers physiciens ioniens.

Le rationalisme même de Démocrite l'incite à approuver — dans les quelques fragments où il parle de ces questions — les institutions civiques régulières.<sup>1</sup> Il faut empêcher par tous moyens les discordes et la guerre (fgt CCXLIX Dumont). « Une cité bien

1. Cf. Dumont, *op. cit.*, p. 401-590 ; Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité*, 1938, Maspero, 1968, p. 23-31.

administrée est la meilleure des sauvegardes : c'est en cela que tout repose ; son salut constitue le salut de tous, et sa ruine la ruine de tous » (fgt CCLII Dumont). Les magistrats doivent rendre la justice et, pour cela, être eux-mêmes dûment protégés (fgt CCLXVI Dumont) : donc Démocrite paraît se défier, comme Socrate, des débordements de la « démocratie directe ». Il faut modérer les désirs, encourager la *sophrôsyné* :

« Il suffit de contempler la vie des malheureux et de considérer l'étendue de ce qu'ils endurent, pour que ce que tu as et dont tu disposes t'apparaisse relevé et enviable, et pour que tu n'aies plus à souffrir en ton âme à force de désirer toujours plus » (fgt CXCI Dumont).

Démocrite manifeste par ailleurs un souci des pauvres inédit jusque-là dans la pensée grecque :

« Lorsque ceux qui ont les moyens prennent sur eux de venir en aide à ceux qui n'ont rien, de les assister et de leur être charitables, alors désormais se manifeste la pitié ; l'isolement des citoyens prend fin, c'est la fraternité, la solidarité mutuelle et la concorde entre eux, et bien d'autres bienfaits qu'il est impossible de dénombrer » (fgt CCLV Dumont).

Il écrit enfin : « Chaque pays est ouvert au sage, l'*agathè psychè* (la belle âme) a le monde entier comme patrie » (frgt CCXLVII Dumont), ce qui anticipe le cosmopolitisme d'Alexandre et des Stoïciens.

##### 5. Périclès : la « société ouverte » athénienne face à la « société fermée » spartiate

L'essentiel de la pensée de la « grande génération » paraît se retrouver chez *Périclès*. Le grand Athénien semble avoir pensé la démocratie non pas seulement comme une formule constitutionnelle assurant la prépondérance politique du *dèmos*, mais, plus profondément, comme un type nouveau de société, assurant la liberté individuelle, la promotion de la raison par la discussion critique, l'inclusion pleine et entière des étrangers dans la cité dès lors qu'ils acceptent la loi. Nous connaissons ces idées de Périclès par un discours fameux qui lui est prêté par Thucydide, discours censé avoir été prononcé au début de la guerre du Péloponnèse,

en 430, lors d'une cérémonie en hommage aux premiers soldats athéniens morts sur le champ de bataille.

Après avoir déclaré que « si nos aïeux ont droit à nos éloges, nos pères les méritent plus encore » (donc Périclès perçoit la réforme clisthénienne comme un *progrès*), Périclès fait l'apologie du régime qu'il incarne depuis quelque trente ans. Il en parle d'abord comme d'un régime politiquement équilibré, où le tirage au sort donne des chances à tous, mais où le talent est également reconnu :

« La constitution qui nous régit n'a rien à envier à celle de nos voisins. Loin d'imiter les autres peuples, nous leur offrons plutôt un exemple. Parce que notre régime sert les intérêts de la masse des citoyens et pas seulement d'une minorité, on lui donne le nom de démocratie. Mais si, en ce qui concerne le règlement de nos différends particuliers, nous sommes tous égaux devant la loi, c'est en fonction du rang que chacun occupe dans l'estime publique que nous choisissons les magistrats de la cité, les citoyens étant désignés selon leurs mérites plutôt qu'à tour de rôle<sup>1</sup>. D'un autre côté, quand un homme sans fortune peut rendre quelque service à l'État, l'obscurité de sa condition ne constitue pas pour lui un obstacle<sup>2</sup>. [...] Nous intervenons tous personnellement dans le gouvernement de la Cité au moins par notre vote. »

La démocratie athénienne est un régime de liberté individuelle et de tolérance :

« Nous nous gouvernons dans un esprit de liberté et cette même liberté se retrouve dans nos rapports quotidiens, d'où la méfiance est absente. [...] [Nous sommes] tolérants dans les relations particulières. [...] Un homme de chez nous sait trouver en lui suffisamment de ressources pour s'adapter aux formes d'activité les plus variées. [...] Il n'y a pas de honte chez nous à avouer qu'on est pauvre, mais il y en a à ne rien faire pour sortir de cet état. »

La cité fait place aux métèques :

« Notre cité est accueillante à tous et jamais nous ne procédons à des expulsions d'étrangers. »

C'est donc, pour la première fois dans l'histoire, fût-ce de façon encore embryonnaire, la reconnaissance formelle d'une

1. Allusion à l'élection des stratèges et à l'extension du rôle politique de ceux-ci, moyen par lequel la démocratie athénienne a indirectement réintroduit dans la constitution un élément nettement oligarchique.

2. Allusion aux *misthophories*.



citoyenneté allant au-delà de l'ethnie ; un système social admet de n'être pas fondé sur une communauté d'origine, sur une parenté réelle ou mythique.

La liberté individuelle est propice aux développements de la raison et, en général, de la vraie culture, celle des choses de l'esprit :

« Nous estimons qu'il est dangereux de passer aux actes avant que la discussion nous ait éclairés sur ce qu'il y a à faire. [...] Nous apprécions la beauté, sans pour cela aimer le faste, et nous avons le goût des choses de l'esprit, sans tomber dans la mollesse » (*La guerre du Péloponnèse*, II, 35-47).

C'est ce régime que les soldats athéniens ont à défendre face à Sparte qui, au même moment, renforce au contraire un régime archaïsant dont Karl Popper résume ainsi les principes :

« 1) Protéger un tribalisme laissé au point mort et écarter toute influence extérieure susceptible d'affecter la rigidité des tabous ; 2) appliquer une politique antihumaniste par le rejet de toute idéologie égalitaire, démocratique ou individualiste ; 3) réaliser l'autarcie et ne jamais dépendre du commerce ; 4) se proclamer anti-universaliste en maintenant ce qui différencie sa propre tribu de toutes les autres ; ne jamais se mêler aux inférieurs ; 5) dominer ses voisins et les réduire en esclavage ; et enfin 6) ne pas grandir au-delà de ce qui pourrait compromettre l'unité de la cité. Si l'on compare ces tendances à celles du totalitarisme moderne, on constate qu'à l'exception de la dernière elles coïncident largement. »<sup>1</sup>

L'Athènes de Périclès est décidément l'aboutissement du « miracle grec ». Bien des idées et des valeurs des États libéraux et démocratiques modernes y sont à l'évidence présentes sous une forme déjà développée.

1. Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Éd. du Seuil, 1979, t. 1, p. 149.

## Chapitre 2

### Platon

#### Introduction

##### 1. Vie<sup>1</sup>

Né en 429, mort en 348, Platon appartient à une famille aristocratique d'Athènes. Après avoir été, peut-être, élève de Cratyle, de l'école d'Héraclite, il rencontre son véritable maître, Socrate, dont il est le disciple pendant une dizaine d'années. La condamnation à mort de Socrate, en 399, le scandalise.

Il songe alors à voyager. Il va (vers 390 ?) en Égypte. Puis en Italie du Sud (Grande-Grèce), probablement dans l'intention de rencontrer le savant et homme politique pythagoricien Archytas de Tarente, dont la secte gouverne cette dernière ville au nom de la philosophie et de la science. D'Italie, Platon passe en Sicile, où il est reçu par Denys (l'Ancien) de Syracuse qui, depuis une quinzaine d'années, a instauré une tyrannie dans cette cité en y abolissant la démocratie. Leurs rapports s'aigrissent très vite, soit parce que Platon donne au tyran des conseils importuns, soit parce qu'il s'est lié d'amitié avec le frère d'une des deux femmes de

1. Cf. Léon Robin, *Platon* (1935), PUF, 1968, chap. 1.

Denys, Dion, qui n'est pas en bons termes avec son beau-frère. Denys fait alors embarquer Platon sur un bateau qui, à l'instigation du tyran ou par le hasard de la navigation, fait escale dans l'île d'Égine alors en guerre avec Athènes. Vendu comme esclave, Platon est racheté de justesse, dit-on, par un riche Cyrénaïque qui le reconnaît. Il revient à Athènes en 387 environ, fort meurtri de son aventure.

Animé des sentiments et des projets qu'on évoquera plus loin, il crée alors l'*Académie*.

Ce nom est dû au héros, Académus, auquel est consacré le terrain des environs immédiats d'Athènes où Platon a acheté un ancien gymnase et un parc pour loger son école. Cette sorte d'université, première du genre dans l'Histoire, prolongera son existence pendant des siècles, jusqu'à la christianisation complète de l'Empire romain. On sait que les élèves étaient logés sur place. Il y avait plusieurs maîtres sous l'autorité d'un chef d'école ou *scolarque* (après Platon, ce seront son neveu Speusippe, puis Xénocrate, Héraclide du Pont...).

L'Académie connaît tout de suite un succès éclatant. Des élèves affluent de toute la Grèce. L'école, où les élèves suivent tout un *curriculum* structuré, passe en effet pour une pépinière de futurs hommes d'État, susceptibles d'être ce que Protagoras a été pour Thurium, Parménide pour Élée, Héraclite pour Éphèse, Pythagore pour Tarente, etc.

De fait, des anciens de l'Académie fonderont des régimes politiques nouveaux, par exemple Hermias à Atarnée au nord de la côte ionienne (c'est là qu'Aristote ouvrira sa première école, avant le Lycée), ou Coriscos à Assos (au nord de Lesbos, où Aristote séjournera également), ou Érate à Scepsis en Troade.

Parallèlement à son enseignement, Platon rédige et publie de nombreux écrits<sup>1</sup>. C'est vers 375, semble-t-il, qu'il achève la *République*.

1. La recherche moderne classe en trois groupes chronologiques les dialogues de Platon (au sein de chaque groupe, l'ordre proposé reste largement conjectural) : 1) *Écrits de jeunesse* ou *dialogues socratiques* : *Ion*, *Hippias II*, *Protagoras* (peut-être écrits du vivant même de Socrate) ; puis les écrits destinés à illustrer la mémoire de Socrate après sa mort : *Apologie de Socrate*, *Criton*, *Euthyphron* (sur la religion) ; puis des dialogues où est illustrée la méthode critique propre à Socrate : *Lachès* (sur le courage), *Charmide* (sur la *sôphrosynè*), *Lysis* (sur l'amitié), le livre I de la *République* (sur la justice) qui se serait appelé *Thrasymaque* avant d'être intégré au grand ouvrage ; enfin le *Gorgias*. 2) *Écrits de maturité* : *Méxène* (manifeste du chef d'école philosophique qui prend parti contre la

Or, vers 367, Denys l'Ancien meurt, laissant la succession à son fils Denys le Jeune, dont le maître à penser est l'ami de Platon, Dion<sup>1</sup>. Celui-ci prie instamment Platon de venir à Syracuse. N'est-ce pas une occasion inespérée d'appliquer les idées exposées dans la *République* ? Denys, qui est jeune et sans doute influençable, n'est-il pas l'élève idéal dont Platon puisse espérer faire un roi philosophe ? Sans hésiter, Platon abandonne son école et s'embarque pour la Sicile.

Au début, les rapports de l'élève et du maître sont bons ; le premier semble goûter les leçons du second. Puis, très vite, leurs relations se dégradent, car Denys soupçonne Dion de vouloir exercer le pouvoir réel, voire de vouloir le détrôner, et étend ses soupçons à Platon. Il exile Dion et contraint, en revanche, Platon à rester. Finalement il libère celui-ci, non sans lui faire promettre de revenir. Quelque temps après le retour de Platon à Athènes, Dion, qui n'a de chances de rentrer d'exil que si Platon joue un rôle effectif à la cour de Denys, convainc celui-ci d'effectuer, en 361 (à près de soixante-dix ans), un troisième voyage. Mais, cette fois encore, les rapports entre Platon et Denys s'aigrissent très vite, au point que Platon est quasiment sequestré à la cour de Denys et n'est libéré, après un an, que grâce à une intervention énergique d'Archytas de Tarente.

Comprenant qu'il n'obtiendra rien de Denys, Platon met alors au point avec Dion le plan d'une intervention militaire pour prendre le pouvoir à Syracuse. Les jeunes gens de l'Académie fourniront l'état-major et le « cabinet » du futur tyran. Dion s'embarque en 357 et réussit à prendre Syracuse, sans parvenir toutefois à neutraliser la résistance des partisans de Denys, si bien qu'après trois ans de pouvoir incertain, Dion est assassiné. C'est la fin des espoirs de Platon d'une application immédiate de ses idées politiques.

Pendant les dix dernières années de sa vie, Platon continue d'enseigner et d'écrire. Sa mort, en 348 (ou 347), interrompt la

rhétorique), *Ménon* (sur la vertu), *Euthydème* (sur la discussion éristique), *Cratyle* (sur le langage), *Phédon* (sur l'immortalité de l'âme), le *Banquet* (sur l'amour), *La République* (sur l'État idéal et la justice), *Phèdre* (sur l'amour et sur l'éducation philosophique, en tant qu'opposée à l'éducation des sophistes), *Théétète* (sur la science), *Parménide* (sur l'être). 3) *Écrits de vieillesse* : le *Sophiste* (sur l'erreur, et encore sur l'être), le *Politique* (sur l'art de gouverner), *Timée* (sur la cosmologie), *Critias* (qui contient le mythe de l'Atlantide), *Philèbe* (sur le plaisir), *Épinomis* et les *Lois* (sur l'État souhaitable et ses lois). Il existe aussi treize *Lettres* dont certaines sont considérées comme authentiques.

1. D'après Plutarque (*Vie de Dion*), Dion aurait été, grâce à son immense fortune, un des principaux soutiens financiers de l'Académie.

rédaction du dernier ouvrage, les *Lois*, encore consacré à la politique et à la construction d'un État sinon idéal, du moins meilleur.

## 2. La place de la politique dans la philosophie de Platon. La *Lettre VII*

On présente souvent la philosophie de Platon comme un système dans lequel la pensée politique occuperait une place, non négligeable certes, mais non centrale, à côté de la métaphysique, de la morale, de la philosophie de la connaissance ou de la nature. Pourtant, dans un texte autobiographique dont l'authenticité n'est plus contestée aujourd'hui, la *Lettre VII*, Platon lui-même présente son souci de la politique comme premier dans sa vie et son œuvre, la philosophie n'y ayant été qu'une sorte de long détour nécessaire avant qu'il puisse revenir, mieux armé intellectuellement, à la politique.

C'est peu dire que Platon se soit intéressé à la question de l'organisation de la Cité. Si l'on met bout à bout la *République*, le *Politique*, les *Lois*, on obtient un volume de textes équivalent à presque la moitié de l'œuvre tout entier ; et les *Lois*, dans lesquelles Platon traite de la politique jusqu'aux plus extrêmes détails de la vie juridique, administrative et économique, sont le plus long ouvrage de Platon et le dernier, son « testament ».

Platon était tout naturellement destiné, par sa naissance, à se consacrer à la politique (il appartenait, on l'a dit, à une grande famille aristocratique, dont les membres avaient vocation à occuper les plus hautes magistratures). Mais l'époque où il vivait opposait à cette entrée dans la carrière des obstacles pratiques et moraux.

Les trente premières années de la vie de Platon sont en effet, approximativement, celles de la Guerre du Péloponnèse. Quand il eut une vingtaine d'années, il fut témoin de la grave crise politique qui accompagna les revers de la guerre : substitution au régime démocratique, en 411, de l'oligarchie des Quatre Cents puis des Cinq Mille ; retour de la démocratie ; occupation spartiate et tyrannie des Trente (404). Un cousin de Platon, Critias, et un oncle, Charmide, étaient du nombre des « tyrans ».

Platon aurait pu entrer dans la carrière politique à ce moment-là aux côtés de ses parents. Mais la barbarie du régime

l'en détourna et, surtout, le fait que les Tyrans tentèrent de contraindre Socrate à dénoncer des opposants. « Au spectacle de tous ces faits et d'autres encore du même ordre et non sans gravité, je n'y pus tenir davantage et je m'écartai des abominations qui alors se commettaient » (*Lettre VII*, 325 a). Peu de temps après, la démocratie était restaurée, « et voilà que derechef, avec moins de vivacité cependant, je me sentis attiré par le désir de m'occuper des affaires publiques et de la gestion de l'État » (*ibid.*), d'autant que le nouveau régime se montrait assez modéré et respectait l'amnistie décrétée après le départ des Trente. Malheureusement, avant que Platon se décidât à s'engager, ce même régime condamnait Socrate. Platon ne pouvait donc pas plus entrer à son service qu'à celui de l'oligarchie.

De toute façon, le fait d'avoir été l'élève de Socrate pendant quelque dix ans l'avait rendu critique et exigeant, sceptique par avance devant les débordements de l'oligarchie comme devant l'aveuglement de la démocratie ; Socrate avait éveillé en lui « l'exigence d'une clarté totale de l'Idée »<sup>1</sup>, par rapport à laquelle la confusion des événements et la corruption des comportements politiques était une terrible déception.

« Tandis que je considérais ces faits et, aussi bien, les hommes qui géraient les affaires de l'État, plus j'approfondissais mon examen des lois et des règles coutumières, plus aussi j'avançais en âge, d'autant plus voyais-je croître la difficulté d'administrer comme il faut les affaires de l'État. Il n'était en effet possible de le faire, ni sans le concours d'amis et d'associés en qui l'on pût avoir confiance et qu'il n'était pas bien commode de trouver autour de soi, puisque l'État n'était plus administré de la façon qu'avaient pratiquée nos pères ; ni possible d'autre part d'en acquérir de nouveaux avec quelque facilité. En outre, il y avait, tant dans les lois écrites que dans les règles de la coutume, une corruption dont l'étendue était si prodigieusement grande que moi, qui avais commencé à être plein d'un immense élan vers la participation aux affaires publiques, je finis alors, en portant mes regards sur ces choses et en constatant que tout allait absolument à vau-l'eau, par être pris de vertige et par être incapable désormais de me détacher de l'examen des moyens grâce auxquels pourrait bien se produire un jour une amélioration, tant à l'égard des susdites circonstances que, cela va de soi, par rapport au régime politique en général. Mais, en revanche, je différais toujours le moment de l'action ; et, finalement, je compris que tous les

1: Auguste Diès, Introduction à son édition de la *République* (1932), coll. « Budé », Belles Lettres, p. VI (nous nous inspirons de ce texte dans tout ce passage).

États actuels sont mal gouvernés, car leur législation est à peu près incurable sans d'énergiques préparatifs joints à d'heureuses circonstances. Je fus alors irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée. Donc les maux ne cesseront pas pour les humains avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir ou que les chefs des cités, par une grâce divine, ne se mettent à philosopher véritablement » (325 c-326 b).

C'est là le programme de la *République*. Le savoir conditionne l'action. On ne peut mettre de l'ordre dans la Cité que si l'on découvre sa vraie structure. Le vrai commande, en politique comme en morale, le bien. Les démocrates étaient mus par l'opinion, les oligarques par la routine des traditions ; ni les uns ni les autres n'avaient accès à la vérité des choses, et c'est à cela qu'était dû l'échec pratique subi successivement par les uns et par les autres.

Platon fondera donc, comme les autres hommes politiques athéniens, son « hétéairie », sa faction ou son groupe de partisans, mais ce ne sera pas un groupe de comploteurs, mais une *école*, vivier de jeunes gens tous voués à entrer en politique un jour, mais décidés à différer cet engagement aussi longtemps que la science ne sera pas mûre et qu'une occasion particulièrement favorable ne se présentera pas.

Or, pendant que dure cette attente, il se trouve que tous ces esprits en commerce intellectuel les uns avec les autres se prennent au jeu, succombent à la poésie de cette recherche commune, se mettent à aimer la science *pour elle-même*. D'où l'impression que l'œuvre philosophique de Platon, fruit de ces années d'attente, se suffit à elle-même, vise des buts purement spéculatifs. Mais cette impression est sans doute trompeuse. Car — c'est précisément ce que narre la *Lettre VII* — Platon a toujours continué à guetter, dans les événements compliqués de Sicile, l'occasion favorable d'aller là-bas appliquer ses idées. Lorsqu'après le troisième voyage, il a compris que ce serait à jamais impossible, c'est encore à la politique qu'il consacre son dernier ouvrage. Ainsi peut-on soutenir que c'est le souci politique qui sous-tend en réalité toute l'entreprise philosophique de Platon et lui donne son sens.

Nous allons constater, en étudiant successivement la *République*, le *Politique*, les *Lois*, que la pensée politique de Platon est essentiellement un *plaidoyer contre le principe même de la démocratie*.

## I – La République

La *République* présente une construction nette<sup>1</sup>. Elle compte, au long de ses dix livres, cinq parties d'importance inégale : un prélude (livre I), où est posé, mais superficiellement, le problème de la justice, une conclusion (livre X) où sont traitées la question du statut du poète dans la Cité et — à travers le mythe d'Er le Pamphylien — celle de l'immortalité de l'âme. Restent trois parties principales : la recherche de l'essence de la justice (livres II à IV), qui conclut que la justice est, dans la Cité, l'harmonie des catégories sociales et, dans l'âme individuelle, celle des vertus ; une longue digression (livres V à VII) sur l'éducation philosophique qu'il convient de donner aux élites de l'État si l'on veut qu'elles soient à la hauteur de leur tâche ; enfin la définition des quatre formes d'injustice pour la Cité et pour l'individu : la timocratie, l'oligarchie, la démocratie, la tyrannie (livres VIII et IX).

### 1. Prélude : opinions des honnêtes gens, des poètes et des sophistes sur la justice

Socrate est descendu au Pirée pour la fête des Bendidies, avec Glaucon, fils d'Ariston. Au moment de repartir pour Athènes, les deux hommes sont rattrapés par Polémarque et par Adimante, frère de Glaucon, qui les invitent à passer la soirée au Pirée, chez Polémarque. Là se trouvent les frères de Polémarque, Lysias et Euthydème ; et aussi Thrasymaque, Charmantide et Clitophon.

Le vieux père de Polémarque, Céphale, commence à disserter avec Socrate de la vieillesse et de la mort. Il dit que la vieillesse est l'âge où l'on se soucie sérieusement de l'au-delà et des peines ou des récompenses qui y attendent ceux qui ont mal ou bien vécu. Il se félicite, quant à lui, d'avoir amassé une honnête fortune qui lui permet de ne rien devoir à

1. Pour une analyse précise, on pourra se reporter à l'article de Jacques Brunschwig, in F. Châtelet, O. Duhamel et E. Pisier, *Dictionnaire des œuvres politiques*, PUF, 3<sup>e</sup> éd., 1995.



personne, et de n'avoir pas eu à mentir. « Dire la vérité et rendre ce qu'on a reçu » serait ainsi une bonne définition de la justice. Céphale, ayant ainsi parlé, se retire. Mais le dialogue est lancé. Il aura pour thème la recherche d'une définition correcte de la justice.

Une première discussion va tourner court. Polémarque évoque le poète Simonide qui a dit que la justice consiste à rendre à chacun ce qu'on lui doit. Mais devons-nous rendre à un ami devenu fou l'arme qu'il nous a prêtée étant sain d'esprit ? Évidemment non. Ce que veut dire Simonide, c'est qu'il faut faire du bien à nos amis. Mais ces formules, prises littéralement, conduisent à une série de contradictions, dans lesquelles Polémarque s'enferme avec naïveté, incapable de rivaliser avec Socrate dans l'art dialectique. Ce qui suscite la colère d'un autre interlocuteur, Thrasymaque, qui, « se ramassant sur lui-même à la manière d'une bête fauve, s'avança sur nous comme pour nous mettre en pièces ». Ce Thrasymaque propose une toute autre définition :

« La justice n'est autre chose que *l'intérêt du plus fort*. [...] Tout gouvernement établit toujours les lois dans son propre intérêt ; la monarchie, des lois monarchiques, et les autres régimes de même ; puis, ces lois faites, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui est de leur propre intérêt, et si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et de la justice » (338 c-e).

Socrate objecte que, de même que le médecin n'a en vue que ce qui est utile au malade, non au médecin lui-même, de même le gouvernant vise l'intérêt du gouverné. — Certes, dit Thrasymaque, mais au sens où le berger prend soin des moutons, c'est-à-dire pour les tondre. Ce que la pratique nous apprend, c'est que partout les naïfs sont lésés, alors que ceux qui n'hésitent pas à être injustes sont avantagés. Dans les contrats, celui qui respecte scrupuleusement les règles est perdant ; de même celui qui, dans la vie de la Cité, accepte de remplir honnêtement les charges publiques : il s'aliène ses amis en refusant de les favoriser, il laisse périliter ses propres affaires dont il n'a plus le temps de s'occuper, et s'abstient de profiter, en sens inverse, de sa position pour s'enrichir. Le bilan de la justice est bel et bien négatif.

Socrate oppose à cela diverses objections, comme le fait que les brigands eux-mêmes, injustes avec les autres, sont obligés d'être

justes entre eux, sans quoi leur communauté serait divisée et ne pourrait agir. Donc la justice est utile. — Mais la discussion s'arrête là, car Socrate est conscient qu'il s'est laissé entraîner sur un mauvais terrain. Avant de se demander si la justice est utile et si elle rend heureux ou malheureux, il aurait fallu se demander : *qu'est-ce que la justice, quelle est sa nature ?*

## 2. La nature de la justice

### a - *Plaidoyer paradoxal pour l'injustice*

Glaucou expose alors la théorie selon laquelle la justice résulterait d'une *convention que les hommes ont passée entre eux afin d'échapper à la sauvagerie de l'état de nature*. La justice serait un compromis entre le plus grand bien — commettre l'injustice impunément — et le plus grand mal — la subir sans pouvoir se défendre.

Que le fait de commettre l'injustice impunément soit un bien, on le voit clairement par l'histoire de *l'anneau de Gygès* (359 d sq.).

Gygès était un berger au service du roi de Lydie. Il trouva un anneau qui, lorsque le chaton était tourné au-dedans de la main, le rendait invisible, et de nouveau visible lorsqu'il tournait le chaton au-dehors. Il vint ainsi au palais, séduisit la reine, tua le roi et prit sa place. Toute personne ayant un tel pouvoir ne se comporterait pas autrement que Gygès, ce qui prouve qu'« on n'est pas juste par choix, mais par contrainte ».

On peut aussi poser le problème de la façon suivante. Supposons un homme injuste, mais qui *paraît* juste ; et un homme juste, mais qui *paraît* injuste. Il est clair que « le juste, tel que je l'ai représenté, sera fouetté, torturé, emprisonné, qu'on lui brûlera les yeux, qu'enfin, après avoir souffert des maux de mille sorte, il sera empalé et qu'il reconnaîtra qu'il faut, non pas être juste, mais le paraître ». L'injuste qui paraît juste, au contraire, prospérera, d'où l'on conclura qu'il est aimé des dieux, ce qui augmentera encore ses prospérités.

Avant que Socrate ait eu le temps de répondre, le frère de Glaucou, Adimante, essaie à son tour d'étayer la thèse de Thrasymaque. Il se met à la place d'un jeune homme doué d'une belle nature et qui, entendant les discours les plus répandus sur la justice

et l'injustice, essaie de se fixer une ligne de conduite. Ne pensera-t-il pas quelque chose comme ceci :

« Puisque l'apparence, comme le démontrent les sages, est plus forte que la vérité et décide du bonheur, c'est de ce côté qu'il faut me tourner tout entier. Je tracerai donc tout autour de moi, comme une façade et un décor, une image de vertu. »

Il ne lui sera pas difficile de se cacher des hommes et des dieux. Des hommes, en formant des ligues et des cabales, en utilisant l'art mensonger « de la tribune et du barreau » ; quant aux dieux, il s'en prémunira en leur offrant de généreux sacrifices, grâce aux bénéfiques obtenus par ses injustices mêmes (il va sans dire que, si les dieux n'existent pas — hypothèse ouverte — il lui sera encore plus facile de s'en protéger).

« Après ce que nous avons dit, le moyen, Socrate, de consentir à révéler la justice quand on a quelque vigueur d'âme ou de corps, quelque supériorité de fortune ou de naissance ? » (365 c-366 b).

Mais si Glaucon et Adimante se sont ainsi faits les avocats du diable<sup>1</sup>, c'était pour entendre la réponse de Socrate. En fait, ils savent et tout le monde sait que Socrate, comme il l'a lui-même rappelé tout à l'heure, croit que *la justice elle-même*, et non son *apparence*, est un bien, et qu'elle l'est indépendamment des avantages ou des désavantages qu'elle procure. Socrate a déjà, au moment du dialogue, la réputation d'« avoir consacré toute (sa) vie à l'examen de cette unique question » (367 e). Ce qu'ils attendent de Socrate, c'est donc qu'il éclaire par des raisons solides cette intuition qu'ils ont depuis toujours au fond d'eux-mêmes, et qui demeure une certitude envers et contre toute argutie contraire : à savoir que *la justice est un bien en soi, désirable par soi*.

Socrate, sollicité de façon si amicale et si pressante, ne se dérobe pas et accepte enfin de traiter le problème dans toute son ampleur. C'est ici que le dialogue démarre véritablement.

1. On retrouvera cet artificice rhétorique, avec un autre plaidoyer paradoxal pour l'injustice permettant de mieux mettre en relief l'argumentation en faveur de la justice, dans la *République* de Cicéron, imitation délibérée de celle de Platon. Cf. *infra*, p. 476.

**b – La justice comme harmonie des parties de la Cité**

Mais la tâche est immense. Socrate propose un *détour méthodologique*. De même, dit-il, qu'on lit un texte écrit en grosses lettres plus facilement qu'un texte écrit en petites lettres, on étudiera plus aisément la justice si on l'examine dans l'État que si on l'examine dans l'individu.

On va donc envisager, comme objet convenable d'étude, un État (*polis*), soit fruste, soit — comme le réclament avec insistance les interlocuteurs de Socrate — développé (369 b sq.).

Au passage, Platon expose une théorie de la *genèse de l'État*.

L'État est le fruit de l'association d'hommes qui jugent avantageux de s'unir pour satisfaire leurs principaux besoins : nourriture, logement, vêtement, en divisant le travail. Chacun fera le métier qui lui est propre — laboureur, maçon, tisserand, cordonnier... — pour le profit de toute la communauté. En effet, « la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions », et d'autre part chacun fait mieux son métier s'il n'en fait qu'un seul, et avec continuité, sans en être distrait par d'autres tâches. C'est d'ailleurs pourquoi il faut pousser beaucoup plus loin la division du travail : les travailleurs précités ne feront pas eux-mêmes leurs outils, qui seront l'ouvrage d'autres travailleurs spécialisés. Il faudra donc des forgerons, mais aussi des bouviers, des bergers, et encore des négociants chargés des importations et des exportations, des marins capables de transporter leurs marchandises, et, au bourg même, des commerçants (ceux, prétend Platon, qui sont incapables de tout autre ouvrage), enfin des manœuvres vendant leurs services à qui a besoin de faire exécuter des tâches de force. Dans le cas d'un État développé, dont les richesses attisent les convoitises extérieures, et qui lui-même convoîte les terres des pays avoisinants, il faudra, en outre, une *armée* spécialisée dans les tâches guerrières, et enfin des *gouvernants* spécialisés dans la tâche de maintenir toutes ces différentes catégories professionnelles et sociales dans le bon ordre et la concorde.

Au total, un État bien constitué comporte trois grandes catégories de citoyens : des « gardiens » (gouvernants), des « auxiliaires » (guerriers), des « producteurs » (tous les autres).

Grâce à ce schéma, on peut essayer de repérer où se situe la justice. C'est en effet, avec la prudence, le courage et la

tempérance, une des quatre vertus principales ou « cardinales »<sup>1</sup>. Or si l'État ici décrit est bien constitué, il les possède nécessairement toutes les quatre (427 c). En identifiant les sièges respectifs de la prudence, du courage et de la tempérance, on dessinera en creux celui de la justice.

1) Notre État est-il *prudent* (ou *sage*) ? Oui, s'il est gouverné par d'excellents gardiens qui possèdent la *sophia* ou *phronésis* du gouvernement (428 b-429 a). Dès lors que des gardiens sages gouvernent l'État, l'État lui-même est sage.

2) Il est également *courageux* dans la mesure où il est défendu par les auxiliaires qui sont eux-mêmes des hommes courageux (429 c) et capables d'imposer à toutes les autres classes « l'opinion juste et légitime sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre » (430 b ; cf. 433 c). Donc, là encore, du courage des auxiliaires se déduit le courage de l'État en tant que tel.

3) Notre État est, enfin, *tempérant*, puisque la tempérance est une sorte d'empire sur les plaisirs et les passions, et que, dans un État bien constitué, « les passions de la multitude vicieuse sont dominées par les passions et l'intelligence d'une minorité vertueuse » (431 c). S'il y a consensus à ce sujet entre gouvernants et gouvernés, l'État sera effectivement tempérant : « La tempérance est ce concert, cet accord naturel de la partie inférieure et de la partie supérieure pour décider laquelle des deux doit commander dans l'État et dans l'individu » (432 a).

4) Il ne reste plus à repérer que la *justice*.

« Dès lors, Glaucon, c'est à présent que, chasseurs d'un nouveau genre, il nous faut cerner le buisson et faire attention que la justice ne nous échappe pas et ne se dérobe pas à nos yeux ; car il est manifeste qu'elle est quelque part ici. Regarde donc, et tâche de l'apercevoir ; peut-être pourras-tu la voir avant moi et me la montrer. — Si je le pouvais seulement ! s'écria-t-il ; mais non ! te suivre et voir ce que tu montreras, c'est tout ce que je peux faire. — Prie les dieux avec moi, dis-je, et suis-moi » (432 bc).

Or en fait l'animal n'est pas caché, mais il était présent depuis longtemps sous les yeux des interlocuteurs sans qu'ils s'en rendissent compte : c'est, dit Socrate, *le devoir qui s'impose à chacun*

1. Cette division quadripartite des vertus, destinée à une si longue fortune dans la philosophie morale, est attestée depuis Socrate au moins. Platon la tient pour acquise.

*de n'exercer qu'un seul emploi dans la société, celui pour lequel la nature lui a donné le plus d'aptitudes.* Ce n'est que si chaque partie de la Cité accepte cette discipline que la Cité elle-même sera juste et, dotée ainsi des quatre vertus, parfaite.

Il serait déjà grave, dans un État où le travail est divisé comme on l'a dit, qu'un charpentier se mêle de faire le travail d'un cordonnier ou l'inverse, mais la confusion des tâches deviendrait absolument insupportable si la division même entre les trois grandes classes était remise en cause. Si, par exemple, un producteur, sous prétexte qu'il s'est enrichi, se mêle de gouverner ou d'entrer dans le corps des guerriers, ou si un guerrier entend gouverner la cité en tant que guerrier, alors qu'il n'est pas sage, alors la justice est compromise.

### **c - La justice dans l'individu**

Si l'on passe maintenant des « grosses lettres » de l'État aux « petites lettres » de l'âme individuelle, on dira de même que la justice est, dans l'individu, ce qui fait qu'il

« ne permet pas qu'aucune partie de lui-même fasse rien qui lui soit étranger, ni que les trois principes de son âme [concupiscence, colère, raison] empiètent sur leurs fonctions respectives, qu'il établit au contraire un ordre véritable dans son intérieur, qu'il se commande lui-même, qu'il se discipline, qu'il devient ami de lui-même, qu'il harmonise les trois parties de son âme absolument comme les trois termes de l'échelle musicale, le plus élevé, le plus bas, le moyen, et tous les tons intermédiaires qui peuvent exister, qu'il lie ensemble tous ces éléments et devient un de multiple qu'il était » (443 d-444 a).

En conclusion, aussi bien dans le macrocosme de l'État que dans le microcosme de l'âme, il faut que soit maintenue une certaine division organique des tâches. De même que, dans l'individu, la raison doit gouverner le courage et que toutes deux doivent gouverner les désirs, et que, quand cette hiérarchie est bousculée, l'individu devient vicieux, de même, dans la cité, chaque catégorie sociale doit tenir sa place, dirigeante, intermédiaire ou subordonnée, et s'en contenter. Le mal, c'est la société libérale, singulièrement la démocratie athénienne, où le tirage au sort et l'élection permettent à des hommes de toutes catégories sociales d'accéder aux magistratures, et où le « capitalisme » permet une mobilité sociale incessante, qui autorise par exemple des non-eupatrides, enrichis par le trafic du Pirée, à exercer

l'influence sociale et politique détenue jadis par les seules familles aristocratiques. Cette société est l'équivalent, au plan collectif, de la démence dans une âme individuelle, de la décomposition ou du cancer dans un corps.

Nous avons donc déterminé le principe de la justice. Nous sommes en mesure, par cela même, d'examiner les diverses formes d'injustice. Mais, avant que Socrate entame cette analyse, ses interlocuteurs exigent qu'il s'explique sur une idée étrange qu'il a formulée quand il a parlé pour la première fois des « gardiens » de son État bien constitué. Il a dit qu'ils devraient mettre en commun leurs biens, leurs femmes et leurs enfants. Pourquoi ?

### 3. Le communisme des gardiens

Parce que, répond Socrate, ils doivent, pour assurer correctement leur tâche qui est de maintenir la concorde dans la cité, être aussi solidaires les uns des autres que le sont les parties d'un corps :

« Ce qui unit, c'est la communauté de la joie et de la douleur, lorsque, dans la mesure du possible, tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent également des mêmes succès ou des mêmes disgrâces » (462 b).

#### a - La communauté des biens

Or il faut pour cela que les membres du corps possèdent tout en commun. Donc,

« aucun d'eux n'aura rien qui lui appartienne en propre, sauf les objets de première nécessité ; ensuite aucun n'aura d'habitation ni de cellier où tout le monde ne puisse entrer ».

Seront éliminées, de ce fait, les querelles dont la définition du *mien* et du *tien*, l'argent et les autres biens sont régulièrement l'occasion. Il ne pourra y avoir, entre gardiens, ni emprunts, ni dettes, ni procès : en leur sein régnera l'harmonie.

Il convient, par ailleurs, que ces « chiens de berger », qui ont pour mission de protéger le troupeau, ne soient pas tentés de le dévorer, de se faire loups eux-mêmes, autrement dit d'utiliser leur force dans leur intérêt particulier et non dans l'intérêt général : ils

devront donc être mis à l'abri du besoin, c'est-à-dire être entretenus par l'État. Mais ils sauront rester d'une extrême frugalité.

« Quant à la nourriture nécessaire à des athlètes guerriers sobres et courageux, ils s'entendront avec leurs concitoyens qui leur fourniront en récompense de leurs services les vivres exactement indispensables pour une année, sans qu'il y ait ni excès ni manque ; ils viendront régulièrement aux repas publics<sup>1</sup> et vivront en communauté comme des soldats en campagne. Pour l'or et l'argent, on leur dira qu'ils ont toujours dans leur âme de l'or et de l'argent divins<sup>2</sup> et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes, qu'il est impie de souiller la possession de l'or divin en l'alliant à celle de l'or terrestre, parce que des crimes sans nombre ont eu pour cause l'or monnayé du vulgaire, tandis que l'or de leur âme est pur ; qu'eux seuls de tous les citoyens ne doivent pas manier ni toucher l'or et l'argent, ni entrer sous un toit qui en abrite, ni en porter sur eux, ni boire dans l'argent ou l'or, que c'est le seul moyen d'assurer leur salut et celui de l'État. Dès qu'ils auront en propre comme les autres un champ, des maisons, de l'argent, de gardiens qu'ils sont, ils deviendront économes et laboureurs, et de défenseurs de la cité, ses tyrans et ses ennemis ; haïssant et haïs, traquants et traqués, c'est ainsi qu'ils passeront toute leur vie ; ils redouteront davantage et plus souvent les ennemis du dedans que ceux du dehors, et ils courront alors au bord de l'abîme, eux et la Cité » (416 d-417 b).

#### **b - La communauté des femmes et des enfants**

Les gardiens posséderont en commun, pour les mêmes raisons, leurs *femmes* et leurs *enfants* :

« Les femmes de nos guerriers seront communes toutes à tous ; aucune n'habitera en particulier avec aucun d'eux ; les enfants aussi seront communs, et le père ne connaîtra pas son fils, ni le fils son père » (457 d).

Toutefois, les unions sexuelles ne seront pas livrées au hasard mais seront surveillées et décidées par les magistrats. Cela permettra de pratiquer l'*eugénisme* et de bonifier constamment la race des gardiens (Platon songe ici aux pratiques eugéniques de Sparte : mais il les « améliore » en les faisant dépendre d'une méthode mathématique rigoureuse).

1. Première allusion aux *syssthies* spartiates.

2. Cf. *infra*, p. 139.



Les magistrats ne favoriseront que les unions entre les meilleurs, quitte à dissimuler les raisons de leurs choix afin d'éviter le plus possible les discordes dans le troupeau des gardiens, dont ils veilleront, en outre, à garder constant le nombre.

Quant aux enfants, ils seront élevés en commun par l'État, sauf ceux qui, souffrant de quelque difformité, seront éliminés (460 c) (encore deux usages spartiates).

Grâce à ces dispositions, en chaque autre membre de la caste des gardiens, un membre verra

« un frère ou une sœur, un père ou une mère, un fils ou une fille ou des descendants ou des aïeux de tous ces parents » (463 c),

et, par conséquent, il en sera réellement de la caste des gardiens comme du corps, où, quand un doigt reçoit un coup, tout le corps souffre, et tout le corps se réjouit lorsqu'une de ses parties guérit, ce qui est la formule même de l'unité.

A l'occasion de cette description d'une vie communautaire, Platon est conduit — au rebours des idées de son temps, et sans craindre d'affronter les sarcasmes et les rires — à prôner *l'égalité de l'homme et de la femme*. Les deux sexes devront se voir confier les mêmes tâches et recevoir la même éducation. Les femmes seront exercées, comme les hommes, à la musique, à la gymnastique, à l'art de la guerre, à la philosophie. Il fait réfuter par Socrate l'objection selon laquelle l'homme et la femme ont des natures différentes et devraient avoir des tâches sociales différentes. Cette objection n'a pas plus de poids que celle qui consisterait à dire que des chevelus et des chauves ne peuvent pas exercer un même métier. L'homme et la femme sont différents, certes, mais seulement en ce que l'un engendre et l'autre enfante. Cela ne concerne en rien leurs autres facultés (454 e). Par conséquent, « dans l'administration d'un État il n'y a pas d'emploi exclusivement propre aux femmes » (455 b). On en trouve qui sont parfaitement douées pour la médecine, pour la musique, pour la philosophie, pourquoi pas pour la gymnastique, pour la guerre ou pour l'administration de l'État ? Socrate admet cependant que les femmes sont en général moins douées que les hommes dans ces différentes disciplines (456 b) : telle est la limite de son « féminisme ».

#### 4. Théorie du gouvernement par l'élite

Continuant à réfléchir sur les modes de vie spécifiques des gardiens de l'État bien constitué et sur les qualités qu'ils doivent posséder, Socrate développe maintenant une nouvelle idée : les

gardiens doivent constituer une élite morale et intellectuelle. C'est l'occasion pour Platon d'exposer une *théorie du gouvernement par l'élite* qui est une des réfutations les plus vigoureuses qui ait jamais été écrite du principe démocratique.

Pour que l'État harmonieux ici décrit, qui sera juste et heureux, soit réalisable, il faut, affirme-t-il,

« que les *philosophes* deviennent *rois* dans les États, ou que ceux qu'on appelle à présent rois et souverains (*basileis* et *dinastai*) deviennent de vrais et de sérieux philosophes, et qu'on voie réunis dans le même sujet la puissance politique et la philosophie » (473 d).

1. *Les philosophes, contemplateurs de la vérité entière.* — Par « philosophie », il faut entendre science, connaissance théorique du vrai. « Quelle sorte de gens sont ces philosophes à qui nous osons dire qu'il faut déférer le gouvernement ? » (474 b). Ce sont ceux qui sont capables de « contempler la vérité » (475 e). Et il faut entendre connaissance totale, sens et goût de l'exhaustivité et de la synthèse : de même que les amoureux aiment tout de la personne aimée, les philosophes « aiment l'essence tout entière, sans renoncer volontairement à aucune de ses parties » (485 b) et qui par suite seront enclins à ne pas chercher à faire advenir la justice dans certaines parties de l'État seulement, mais dans l'État tout entier. Cette science vaut enfin affranchissement des passions ; les rois-philosophes sont ceux qui, désireux « de n'admettre jamais sciemment le mensonge, mais de le détester et de chérir la vérité » (485 c), seront tout occupés du seul amour de la science et se détourneront résolument des plaisirs des sens. C'est parce que ces esprits verront le modèle idéal du beau, du juste ou du bon qu'ils pourront faire ou garder de bonnes lois (484 d) et seront donc les plus qualifiés pour recevoir la charge de l'État.

2. *Les démagogues, flatteurs de ce « gros animal » qu'est le peuple.* — Si Platon veut que le gouvernement soit confié à ce type d'esprits, c'est parce qu'il pense que le malheur actuel des États est dû au fait qu'ils sont gouvernés par des esprits du type exactement opposé, les *sophistes*. Ceux-ci sont les servants dévoués et systématiques de ce mode dégradé de connaissance qu'est l'*opinion* — connaissance des apparences — laquelle est aussi, spontanément, le mode de connaissance de la foule, raison pour laquelle

les sophistes dominent aisément dans les États démocratiques modernes.

Ici Platon inaugure une critique de la démocratie comme *démagogie*, que nous retrouverons chez d'autres auteurs du IV<sup>e</sup> siècle. La démocratie qui, aux débuts de la Cité, à cause de la liberté de parole donnée à tous sur l'*agora* et du débat critique qu'elle permet, a littéralement créé la rationalité scientifique (cf. *supra*, p. 26-27), est devenue, une fois livrée à la logique de la masse et de la foule, un dispositif rendant au contraire *impossible* la rationalité.

Platon décrit l'activité des sophistes par une image extrêmement éloquentes :

« Tous ces particuliers mercenaires que le peuple appelle sophistes et regarde comme des rivaux n'enseignent pas d'autres principes que ceux que lui-même [le peuple] professe dans ses assemblées, et c'est cela qu'ils appellent science.

« On dirait un homme qui, ayant à nourrir un *animal grand et fort*, après en avoir minutieusement observé les mouvements instinctifs et les appétits, par où il faut l'approcher et par où le toucher, quand et pourquoi il est le plus hargneux et le plus doux, à propos de quoi il a l'habitude de pousser tel ou tel cri, et quels sons de voix l'adoucissent ou l'irritent, qui, dis-je, après avoir appris tout cela par une fréquentation prolongée, donnerait à son expérience le nom de science, en composerait un traité et se mettrait à l'enseigner sans savoir véritablement ce qui dans ces maximes et ces appétits est beau ou laid, bien ou mal, juste ou injuste, ne jugeant de tout que d'après les opinions du gros animal, appelant bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui le fâchent, incapable d'ailleurs de justifier ces noms, confondant le juste et le beau avec les nécessités de la nature, parce que la différence essentielle qui existe entre la nécessité et le bien, il ne l'a jamais vue ni ne peut la faire voir à d'autres. Au nom de Zeus, ne te semble-t-il pas qu'un tel précepteur serait bien étrange ? — Si, dit-il. — Eh bien, vois-tu quelque différence entre cet homme et celui qui fait consister la science à connaître les instincts et les goûts d'une multitude hétéroclite réunie en assemblée, à l'égard soit de la peinture, soit de la musique<sup>1</sup>, soit de la politique ? Si en effet un homme se présente devant cette assemblée pour lui soumettre un poème, ou quelque autre œuvre d'art, ou un projet de

1. C'étaient, à Athènes, des assemblées populaires qui attribuaient les prix officiels de poésie, de tragédie, de comédie... Les dysfonctionnements inhérents à la logique démocratique ne grèvent pas seulement la politique. Platon est particulièrement révolté contre cette prétention du peuple passionné et manipulé par les démagogues à se faire juge du beau, et il revient à la charge sur ce sujet à plusieurs reprises dans la *République* et les *Lois*.

service public, et qu'il s'en remette au jugement de cette foule, sans faire les réserves indispensables, *la nécessité [...] le contraindra à faire ce que cette foule approuvera*. Or que cela soit réellement beau et bon, as-tu jamais entendu quelqu'un de cette foule en donner une raison qui ne soit pas ridicule ? » (493 cd)

Autrement dit : le peuple ne peut, ni être philosophe, ni reconnaître et élire des philosophes. Ceux qui seront approuvés par le peuple ne le seront pas parce qu'ils auront dit ou fait le vrai, mais uniquement parce qu'ils seront allés dans le sens des passions et des illusions de la foule, qu'ils auront étudiées par une sorte de science pratique d'ailleurs constitutivement incertaine, mais suffisante pour leur assurer toujours un avantage sur ceux qui parlent à la foule le langage de la vérité.

3. *Raison d'être d'un gouvernement non démocratique.* — Conséquence politique fondamentale de cette situation : si un gouvernement doit prendre des mesures vraies conformes au Bien, il faudra que ce gouvernement agisse *à l'abri des regards et du jugement de la foule*. Un gouvernement juste ne pourra être qu'un gouvernement non public (dans les *Lois*, nous verrons qu'il sera même un gouvernement secret, un « conseil nocturne »). Bien plus, il devra pouvoir *mentir* au peuple quand ce sera indispensable pour le salut de l'État (389 b).

Platon propose ni plus ni moins de remettre en cause le principe même de la Cité grecque, à savoir une organisation où le pouvoir est essentiellement *public*, où les questions d'intérêt général sont débattues sur l'*agora*, où rien ne se décide qui n'ait été exposé à la critique, principe qui suppose que tous les citoyens sont susceptibles d'accéder à la rationalité. En un sens, la position de Platon est donc une régression en deçà du stade de la Cité. Est-elle pour autant un retour aux sociétés antérieures magico-religieuses ? Certes pas : Platon veut conserver l'acquis de la Raison. Mais, comme il refuse la structure de publicité et de pluralisme critique dont nous avons vu qu'elle est sans doute structurellement inséparable de l'acquisition d'une pensée rationnelle, il y a là un sérieux problème, sur lequel nous devons revenir à la fin de ce chapitre.

En tout cas, cette position fournit à Platon l'argument le plus fort jamais opposé à la démocratie, *la nécessité, au nom même du bien commun, que l'État soit gouverné non par le peuple, mais par une élite intellectuelle.*

Résumons en effet le raisonnement :

La foule, structurellement, ne peut accéder au Vrai. Les démagogues flattent ses passions et entretiennent ses illusions : c'est le seul moyen pour eux d'être approuvés par elle. Et, en démocratie, seul accède au pouvoir celui qui pratique une telle démagogie. Donc des décisions prises démocratiquement sont nécessairement des erreurs, et des erreurs dommageables pour tous, y compris pour la foule elle-même.

Pourtant, il existe une science vraie, susceptible d'inspirer de bonnes décisions servant réellement l'intérêt de tous. Mais ceux qui la possèdent ne pourront jamais *justifier leurs idées aux yeux de la foule*, quelque effort qu'ils fassent en ce sens. Si donc l'on veut que de bonnes décisions soient prises, il faut un système politique tel que les élites intellectuelles puissent les imposer *sans concertation ni approbation par le reste de la collectivité*. Si l'on veut vraiment faire le bien du peuple, il faut renoncer à être compris du peuple — ou même à communiquer avec lui.

Puisque l'incompréhension entre l'élite et le peuple est irrémédiable, leur séparation doit être inscrite d'une manière ou d'une autre dans la Constitution. Il faut une Constitution telle que les élites soient mises structurellement à l'abri du peuple, de ses opinions, de ses désirs, de ses pressions. Par exemple des magistrats non élus, inamovibles et recrutés par cooptation (ou par le choix d'un monarque parfaitement sage).

##### 5. L'éducation des gardiens

Mais cela pose une nouvelle question, qui n'est pas mince, et qui est même, dans la perspective de Platon, une des plus importantes que puisse se poser la science politique. Comment l'État se procurera-t-il les gouvernants savants dont il a besoin, dont le choix ne saurait être abandonné ni au hasard ni au jugement de la foule ? La réponse est que l'État devra s'efforcer de *repérer* avec le plus grand soin des esprits bien disposés, puis prendre en charge leur *éducation* en mettant en œuvre des *principes pédagogiques* spécialement adaptés. Rassemblons ici ce qui est dit à ce sujet en deux longs passages de la *République* (II 374 e-III 412 b ; VI 502 d-VII 540 c).

Une partie de cette éducation est commune aux gardiens en général, c'est-à-dire les guerriers et les gouvernants ; elle consiste en « musique » et « gymnastique ». Les gouvernants — au sens étroit du terme — feront l'objet d'une nouvelle sélection et seront soumis à un programme de formation spécifiquement philosophique.

**a - Sélection et formation des gardiens en général. Musique et gymnastique**

1. *La « musique »*. — La « musique » à laquelle Platon se réfère dépasse le seul art des sons, puisqu'elle comporte « trois éléments : les paroles, l'harmonie et le rythme » (398 d). L'éducation visera ici essentiellement à renforcer la rationalité en protégeant l'esprit de l'enfant de tout ce qui, dans la culture, relève de l'imagination, des symboles et en général de la pensée floue et incertaine. On condamnera donc les « fables », y compris les récits d'Homère et en général la mythologie. Tous les « poètes » — et Platon, qui tient à cette idée, y reviendra au livre X — seront chassés de la Cité.

Ce à quoi on exposera l'enfant, en revanche, ce seront des rythmes et des harmonies susceptibles de développer chez lui le sens de la mesure et de la régularité. On bannira, dans la musique, toute nouveauté, toute mode, ainsi que toute musique trop complexe, qui comporterait trop d'instruments, de gammes et d'harmonies. On se contentera d'enseigner aux enfants des airs et des danses classiques et immuables, à seule fin qu'ils puissent convenablement tenir leur rôle dans les cérémonies publiques.

2. *La « gymnastique »*. — Même austérité dans la « gymnastique » — étendons également le sens de ce mot : il désigne non seulement les exercices physiques, mais aussi l'hygiène, le régime alimentaire et toutes les habitudes du corps. Là encore, on cherchera la simplicité et la régularité et l'on bannira la variété.

Pour le régime alimentaire, cela exclut les cuisines trop raffinées ; pour l'hygiène, le recours à des médecines sophistiquées. « A l'égard des sujets fondamentalement et entièrement malsains, [Asclépios] n'a pas voulu prolonger leur vie misérable par un lent régime d'évacuation et d'infusions, ni leur faire enfanter des rejetons qui naturellement seraient faits comme eux ; il n'a pas cru qu'il fallût soigner un homme incapable

de vivre le temps fixé par la nature, parce que cela n'est avantageux ni à lui-même, ni à l'État » (407 d).

Chercher à guérir des maladies compliquées, c'est comme chercher, dans les tribunaux, à régler des querelles engendrées par une vie sociale trop complexe. Il est vain de vouloir résoudre ces problèmes une fois qu'ils se posent ; ce qu'il faut, c'est agir loin en amont et empêcher qu'ils apparaissent.

Il faudra, en définitive, une gymnastique « simple, mesurée et qui soit avant tout un entraînement à la guerre » (404 b).

3. *Imprégner l'âme de l'enfant par le sens du Bien.* — L'idée commune aux prescriptions portant sur la musique et la gymnastique est qu'il faut imprégner l'âme de l'enfant par un certain sens du Bien, antérieurement au moment où, ayant atteint l'âge de raison, il pourra juger lui-même rationnellement de ce qui est bien et de ce qui est mal (cf. 402 a). L'imprégnation au Bien acquise lors de la première éducation aura créé chez lui une sorte d'instinct du Bien qui le prémunira pendant toute sa vie, comme le dit ce remarquable passage :

« Il ne convient pas que l'âme vive dès sa jeunesse dans le commerce d'âmes perverses, ni qu'elle ait passé elle-même par la pratique de tous les crimes, à seule fin qu'elle puisse rapidement conjecturer d'après elle-même les crimes des autres, comme le médecin diagnostique les maladies d'après les siennes. Il faut au contraire qu'elle soit restée pendant la jeunesse innocente et pure de vice, si l'on veut qu'elle juge sainement, grâce à sa propre honnêteté, de ce qui est juste. Voilà pourquoi aussi les gens de bien se montrent simples dans leur jeunesse et sont facilement dupes des méchants : ils ne trouvent pas en eux-mêmes de modèles de la mentalité des pervers. [...] Ainsi le bon juge ne saurait être jeune ; il faut qu'il soit vieux, qu'il ait appris tard ce qu'est l'injustice, qu'il ne l'ait pas connue comme un vice personnel logé dans son âme, mais qu'il l'ait étudiée longtemps, comme un vice étranger, dans l'âme des autres, et qu'il discerne quelle sorte de mal elle est par la science, et non par sa propre expérience » (409 bc).

Il va de soi, pour Platon — qui transforme la pratique spartiate en idéal rationnel — que cette éducation devra être assurée par l'État qui, seul, possède, et peut enseigner, la rationalité. L'enfance doit être soustraite à la société civile et à ses mauvaises influences.

**b – Sélection et formation des gouvernants en particulier.**  
**L'éducation philosophique**

Tout ce qui précède concerne les gardiens en général ; mais parmi eux, il convient de sélectionner l'élite plus restreinte qui sera appelée à gouverner.

1. *Les âmes d'or, d'argent, de fer.* — Il faut d'abord reconnaître qu'il existe des âmes spécialement destinées à constituer cette élite, l'emportant sur les autres sur le double registre moral et intellectuel. Platon les appelle les « âmes d'or ».

Comme il sait que la masse envieuse résiste à l'idée qu'il existe des natures supérieures, Platon met ici en pratique son précepte selon lequel l'État a le droit de mentir pour la bonne cause. Les premiers gouvernants persuaderont les citoyens de la cité régénérée qu'ils sont tous sortis de la même Terre, donc qu'ils sont tous frères, mais que le dieu qui les a formés a mis dans certains de l'*or*, dans d'autres de l'*argent*, dans les derniers du *fer* et de l'*airain*, instituant entre eux une différence de nature qui explique que les premiers sont destinés à commander, les seconds à être auxiliaires, les troisièmes seulement laboureurs et artisans. Certes, ces classes ne se reproduisent pas parfaitement à l'identique d'une génération à l'autre. Un être d'or ou d'argent peut donner naissance à un être d'airain et de fer, ou réciproquement. D'où le rôle de la sélection et de l'éducation, s'opposant à la pure hérédité oligarchique (Platon se montre ici l'élève de Socrate et des sophistes).

C'est par l'observation attentive des capacités de l'enfant que les magistrats sauront « rendre à leur nature la justice qui lui est due » (415 c). Ils repéreront les « âmes d'or », comme on crible des pépites dans la boue des torrents ; ils le feront à l'occasion des multiples exercices, physiques, intellectuels et moraux auxquels sera soumise la jeunesse (412 de). Les individus d'élite devront s'être fait remarquer tout au long de leur vie par la capacité qu'ils auront eue à préférer systématiquement l'intérêt de l'État à leurs intérêts privés. On les éprouvera

« avec plus de soin qu'on n'éprouve l'or par le feu pour savoir s'ils résistent aux séductions, s'ils sont de fidèles gardiens et d'eux-mêmes et de la musique dont ils ont reçu les leçons, s'ils règlent toute leur conduite sur les lois du rythme et de l'harmonie » (413 e).



La sélection ne se fera pas en une fois. Il y aura des tris successifs, chaque fois plus draconiens. C'est après l'éphébie, vers dix-neuf-vingt ans, qu'on distinguera ceux qui méritent de commencer l'étude des sciences<sup>1</sup>. Vers la trentaine, on aura eu tout le loisir de repérer ceux qui sont les plus propres à la dialectique, à savoir « ceux qui sont capables d'une vue d'ensemble » (537 c) et « ceux qui sont capables, sans l'aide des yeux ou de tout autre sens, de s'élever par la force de la vérité jusqu'à l'être même ». L'étude de la dialectique durera cinq ans. Puis, pendant quinze ans, les élus replongeront dans la vie sociale, pour compléter leur formation et n'avoir pas moins d'expérience de cette vie que tous les autres citoyens, qu'ils devront gouverner. C'est alors et seulement alors, à cinquante ans donc, qu'ils seront proclamés « chefs » et « gardiens » (au sens fort) de la cité. Les autres seront appelés seulement « auxiliaires » et « exécuteurs des décisions des chefs ».

2. *L'idée du Bien*. — La formation philosophique des gardiens ainsi repérés consistera en l'étude de l'« idée du Bien », « d'où la justice et les autres vertus tirent leur utilité et leurs avantages » (505 a).

Les citoyens ordinaires peuvent se contenter de poursuivre en pratique le juste et l'honnête et n'ont pas besoin de spéculer sur ce que sont ces vertus. En revanche, pour les gardiens, il est essentiel d'aller au-delà des apparences et de comprendre l'essence du Bien (cf. 506 a). Mais, sur ce sujet, Socrate, bien qu'il soit censé y avoir réfléchi toute sa vie, se sent « aveugle ». Il a certes défini la justice, la tempérance et les autres vertus, mais au moment d'expliquer ce qu'est le Bien, il baisse les bras ; tout au plus veut-il bien parler du « rejeton du Bien » et de « son image la plus ressemblante » (506 e). Il s'agit du soleil, ce « fils du Bien que le Bien a engendré à sa propre ressemblance, et qui est, dans

1. On enseignera aux jeunes gardiens, successivement, l'arithmétique, la géométrie, la stéréométrie (ou « géométrie dans l'espace »), l'astronomie et l'harmonie. En effet, toutes ces sciences ont pour vertu commune d'obliger l'esprit à dépasser le sensible, à se poser des problèmes qui ne peuvent être résolus directement par les données des sens, mais qui ne peuvent l'être que par l'entendement, et par l'entendement désintéressé, se saisissant des problèmes théoriques purs, indépendamment de telle ou telle application pratique. Les sciences citées ci-dessus sont déjà des modes de connaissance supérieurs à la connaissance sensible, et elles sont graduées des moins aux plus difficiles ; elles ne sont néanmoins qu'une préparation à la vraie science, qui est la dialectique.

le monde visible, par rapport à la vue et aux objets visibles, ce que le Bien est dans le monde intelligible, par rapport à l'intelligence et aux objets intelligibles » (508 c). En effet, quand il fait jour et que le soleil éclaire tout, les objets sont bien visibles à l'œil et la vue de celui-ci est pure. De même, « quand (l'âme) fixe ses regards sur un objet éclairé par la vérité et par l'être, aussitôt elle le conçoit, le connaît et paraît intelligente ; mais lorsqu'elle se tourne vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui naît et périt, elle n'a plus que des opinions, elle voit trouble, elle varie et passe d'une extrémité à l'autre et semble avoir perdu toute intelligence. [...] Or ce qui communique la vérité aux objets connaissables et à l'esprit la faculté de connaître, tiens pour assuré que c'est *l'idée du Bien [tèn tou agathou idean]* » (508 de).

Et, de même que le soleil ne donne pas seulement aux objets sensibles la visibilité, mais leur confère genèse, accroissement et nourriture, bien qu'il ne soit pas, lui-même, soumis à la génération, de même, le Bien confère aux objets connaissables non seulement la faculté d'être connus, mais, par surcroît, « l'existence et l'essence, quoique le Bien ne soit pas essence, mais quelque chose qui dépasse de loin l'essence en majesté et en puissance » (509 b).

Le célèbre *mythe de la caverne* illustre cette structure ontologique<sup>1</sup>, et donc, indirectement, la situation des gouvernants par rapport à la masse des gouvernés. Les personnages retenus prisonniers au fond de la caverne prennent les ombres pour les réalités mêmes, alors que ce ne sont que des images : ils représentent la foule. Les gouvernants sont des prisonniers qu'on a délivrés, qui ont gravi la pente de la caverne et sont sortis. Ils ont été éblouis, ils ont souffert. Mais, peu à peu, ils ont découvert les reflets dans l'eau des objets dont ils voyaient les ombres, puis ces objets mêmes, puis la nuit avec la lune et les étoiles, puis le jour et le soleil (montée de l'âme comparable à celle dont parle Platon dans le *Banquet*, le *Théétète*, le *Phédon*...). Dès lors, ils ont compris qu'ils avaient été jusque-là dans l'illusion, qu'ils atteignent maintenant les réalités, et ils ne songent plus à redescendre dans la caverne. En un mot, ils ont été, par leur éducation, « contraints d'ouvrir l'œil de l'âme et d'élever leurs regards vers l'être qui donne la lumière à toutes choses ».

1. Tout en laissant le lecteur sur sa faim quant au sommet de la structure, ce Bien superessentiel qui, selon Aristote, faisait l'objet, à l'Académie, d'un enseignement « ésotérique » (réservé aux élèves) ; la *République* est un écrit « exotérique », accessible au grand public.

Dès lors, ayant

« vu le Bien en soi, ils s'en serviront comme d'un modèle pour régler la cité, les particuliers et eux-mêmes, chacun à son tour, pendant le reste de leur vie, consacrant à la philosophie la plus grande partie de leur temps, mais, dès que leur tour est venu, affrontant les tracas de la politique, et prenant successivement le commandement, dans la seule vue du bien public, et moins comme un honneur que comme un devoir indispensable ; et, après avoir ainsi formé sans cesse d'autres citoyens sur leur propre modèle pour les remplacer dans la garde de l'État, ils s'en iront habiter les îles des bienheureux » (540 c).

Voilà donc le fondement ultime du droit des gouvernants à gouverner. Ils ne tiennent nullement ce droit du fait qu'ils ont été choisis, ou reconnus, ou acceptés, par la foule ; ils tiennent leur légitimité du contact qu'a établi leur âme avec la structure même de l'univers, sur laquelle la foule doit, pour son bien, se régler.

#### 6. L'injustice dans la Cité et dans l'individu

Socrate peut maintenant reprendre son exposé là où il a été interrompu, c'est-à-dire au moment où, ayant défini la justice, il s'apprêtait à passer en revue les différentes espèces d'injustice.

Fidèle à la méthode consistant à lire d'abord ce qui est écrit en plus grosses lettres, Socrate va examiner en premier lieu les formes vicieuses que la Constitution d'un État peut prendre ; il en déduira les différents types d'individus vicieux pouvant exister. Et l'on verra clairement, dans les deux cas, en quoi l'injustice, la disharmonie et l'empiètement des fonctions les unes sur les autres engendrent le malheur dans une collectivité comme dans un individu.

L'État harmonieux a un nom : l'*aristocratie*. Les « maladies de l'État » sont au nombre de quatre : *timocratie*, *oligarchie*, *démocratie*, *tyrannie* (cf. 544 c). Total : cinq formes de constitutions. Les autres formes qu'on trouve chez les Grecs et les Barbares ne sont que des variantes de ces formes-types. Et comme les gouvernements sortent « des mœurs des citoyens », et non « des chênes ou des rochers », « il doit y avoir aussi chez les particuliers cinq formes d'âme ». L'homme correspondant à l'aristocratie, nous le savons,

c'est l'homme bon et juste. Pour les autres, on les décrira à la suite de la constitution qui lui correspond.

**a - La timocratie (ou gouvernement de l'honneur)<sup>1</sup>**

Il faut poser une question préalable : l'aristocratie étant un état harmonieux, comment peut-il se faire qu'il ne soit pas stable et que la division puisse s'instaurer en son sein ? L'explication est que « tout ce qui naît est sujet à la corruption » (546 a). Pour que les hommes soient toujours comme ils devraient être, pour qu'une aristocratie, donc, puisse perdurer, il faudrait que les humains soient engendrés, génération après génération, à certains moments *mathématiquement déterminés* (selon des calculs d'une complication étourdissante, cf. 546 bc). Mais cela supposerait des êtres parfaits. Comme ce n'est pas possible dans le monde sensible soumis au devenir, certains mariages sont faits à contretemps, et il naît des êtres dégradés. Il en résulte des mélanges, et de là des discordes civiles.

Les races de fer et d'airain se révoltent, se mettent à vouloir gagner toujours plus d'argent. Elles inquiètent les races supérieures, qui restent fidèles aux vraies vertus et à l'ancien ordre de choses. Du coup, les gardiens, « qui gardaient auparavant leurs concitoyens comme des hommes libres, des amis, des nourriciers », croient ne pouvoir se protéger qu'en « les asservissant, en les traitant en périèques et en serviteurs ».

C'est le régime de Lacédémone et de la Crète, régime dominé par les militaires, durs et incultes. Ce qui le caractérise :

« la crainte d'élever les sages aux magistratures, parce qu'on n'en aura plus de simples et fermes et qu'on ne trouvera que des âmes mélangées, le penchant pour les caractères emportés et plus simples, faits pour la guerre plutôt que pour la paix, l'estime des ruses et des stratagèmes de guerre, l'habitude d'avoir toujours les armes à la main » (547 d-548 a).

Ce régime conserve des traits du régime aristocratique : goût des hiérarchies, capacités militaires, mépris du commerce... Mais il a déjà certains traits de l'oligarchie : car les anciens gardiens

1. Oligarchie, démocratie et tyrannie sont des mots courants ; Platon est obligé, pour désigner le « gouvernement de l'honneur », de forger les mots « timocratie » et « timarchie ».

eux-mêmes, prenant des précautions devant les désordres, se mettront à priser l'or et l'argent, ils amasseront secrètement des fortunes, ne vivront que pour eux-mêmes (cf. 548 ab). Tous, dans ce régime, apprendront la dissimulation et chercheront à échapper à la loi, celle-ci leur ayant été imposée par la seule force.

L'*homme* timocratique est, dirions-nous, le contraire d'un intellectuel ; il manque de ce « bon gardien » qu'est « la raison unie à la musique ». Ce qu'il aime : la gymnastique et la chasse. C'est un homme dur : il est « dur pour les esclaves, au lieu de les mépriser comme fait celui qui a reçu une éducation parfaite » (549 a).

### **b - L'oligarchie**

L'oligarchie est, étymologiquement, le gouvernement du petit nombre, mais il faut entendre par là le petit nombre des *riches* ; c'est le régime où le pouvoir n'appartient qu'aux citoyens disposant d'une certaine fortune.

Elle est produite par la dégradation de la timocratie. L'égoïsme s'est généralisé, on a accordé de moins en moins d'importance à la vertu, de plus en plus à la richesse. C'est cette évolution qu'on a fini par inscrire dans les institutions en faisant officiellement dépendre l'accès aux magistratures du niveau des fortunes (c'est ce qu'a fait Solon, cf. *supra*, p. 66-67 et 81-82).

Ce nouveau régime comporte de nombreux vices, à commencer par son principe même : il est absurde de supposer que la richesse qualifie des hommes pour gouverner. Choisit-on le pilote d'un navire en raison de la quantité de biens qu'il possède ? D'autre part, en opposant deux grandes catégories de citoyens, le régime installe en son sein la discorde. Il est nécessairement faible à la guerre : car si les oligarques font la guerre en personne, ils seront trop peu nombreux pour y être forts ; si, au contraire, ils arment le peuple, celui-ci retournera les armes contre eux. Le régime oligarchique annihile toutes les différences sociales qualitatives, fait s'interpénétrer et s'inter-échanger toutes les identités.

Il crée enfin

« la liberté de vendre tous ses biens et celle d'acquérir ceux d'autrui, et, après s'être dépouillé, de demeurer dans l'État sans faire partie d'aucun corps de l'État, sans être ni commerçant, ni ouvrier, ni cavalier, ni hoplite, avec le simple titre de pauvre et d'indigent » (552 a).

Ces hommes sont désormais, dit curieusement Platon, semblables, dans la ruche sociale, à des « frelons » qui ne produisent rien. Il est vrai qu'il y a deux sortes de frelons, ceux qui ont un aiguillon et ceux qui n'en ont pas ; les premiers trouveront l'occasion de s'enrichir de manière illicite, les autres demeureront dans la pauvreté. Mais les uns comme les autres seront des parasites, puisqu'ils n'auront pas de fonction déterminée, productive, dans l'organisation de la ruche.

Platon décrit ensuite l'*homme* oligarchique et il explique la genèse de l'esprit oligarchique chez l'individu par l'éducation que, enfant, il a reçue de ses parents timocratiques. Le fils a vu que son père s'est dévoué pour l'honneur de l'État, mais qu'« après avoir prodigué ses biens et sa personne, soit à la tête des armées, soit dans quelque autre grande charge, il a été traîné devant les juges, attaqué par des sycophantes<sup>1</sup> et condamné à mort ou à l'exil ou à la perte de ses droits de citoyen et de tous ses biens » (553 b), tout ceci parce que l'État était déjà dérégulé. Donc ce fils a cessé de révéler les valeurs timocratiques que sont l'honneur et la fierté. Il a compris que son véritable intérêt, dans ce contexte, était de refaire au plus vite une fortune. Il a mis la raison et le courage au service de cette fin, renversant ainsi l'ordre des valeurs. Il est devenu économe et avare, et d'ailleurs frugal. Plus de magnificence. Plus de culture non plus, puisque ce nouveau genre de citoyen met « l'aveugle Plutus (la Richesse) », qui ne distingue pas les bons et les méchants, « à la tête du chœur de ses désirs » et n'attend rien de bon de l'éducation.

### c - La démocratie

La démocratie va suivre l'oligarchie aussi naturellement que celle-ci la timocratie. Les gouvernants n'ont aucune estime pour la vertu ; ils s'abstiennent de corriger les jeunes gens libertins, d'autant qu'ils escomptent qu'ils dissiperont ainsi leur fortune et qu'eux-mêmes pourront alors s'enrichir à leurs dépens. Ainsi se forme dans la Cité une multitude de déclassés.

« Autant d'oisifs qui demeurent dans la Cité, munis d'aiguillons et bien armés, les uns chargés de dettes, les autres d'infamie, les autres des

1. Sur les sycophantes, cf. *infra*, p. 242.

deux à la fois, remplis de haine et complotant contre ceux qui ont acquis leurs biens et contre le reste des citoyens, et ne respirant que révolution » (555 d).

Les hommes appauvris et leurs enfants perdent espoir et s'abandonnent à l'oisiveté et à la mollesse, sauf lorsqu'ils rencontrent les gouvernants à la guerre.

« Quand un pauvre, maigre, brûlé du soleil, posté dans la mêlée à côté d'un riche nourri à l'ombre et chargé d'une graisse surabondante, le voit à bout de souffle et de moyens, ne crois-tu pas qu'il se dit à lui-même que ces gens-là ne doivent leurs richesses qu'à la lâcheté des pauvres ; et quand ceux-ci se trouvent entre eux, ne se disent-ils pas les uns aux autres : ces gens-là sont à nous, ils n'existent pas ? » (556 de).

Il suffit alors d'un rien pour que se déclenche la lutte civile, la grande lutte des oligarques et des démocrates, dans laquelle chaque camp appelle à son aide les cités étrangères respectivement favorables à tel ou tel système. C'est ce qui s'est effectivement passé en Grèce.

Quand la démocratie s'installe, on massacre ou on bannit les opposants et l'on se partage les magistratures et l'argent public. Tout ordre disparaît.

Le régime qui s'instaure alors est caractérisé par la licence. Chacun « se fait un genre de vie particulier, suivant sa propre fantaisie » (557 b). D'où, d'ailleurs, une certaine séduction, du moins auprès des enfants et des femmes : la société ressemble à un manteau d'Arlequin, aux multiples couleurs. Ce pluralisme se redouble : il n'y a pas seulement une constitution, qui autoriserait le pluralisme ; il y a un pluralisme des constitutions elles-mêmes, « c'est la foire aux constitutions » (557 d), puisqu'aucun principe n'est fixe ni ne suscite de consensus, que les lois ne sont pas appliquées, que nul ne se soucie d'inculquer les bonnes maximes à la jeunesse. La démocratie est une anomie, une « anarchie », « qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal » (558 c).

Pour définir, à présent, l'*homme* démocratique, on va s'intéresser à nouveau à la cellule familiale où son caractère se forge.

Le fils de l'oligarque a la licence de fréquenter des « frelons », qui lui procurent des plaisirs variés, de toute espèce et de toute qualité.

« Et de même que l'État a changé, quand un des deux adversaires a reçu du dehors le secours d'alliés qui sont du même parti que lui, ainsi le jeune homme change quand l'une des deux espèces de passions qui sont en lui reçoit du dehors, elle aussi, l'assistance d'un groupe de passions de même famille et de même nature » (559 e).

Alors son « gouvernement intérieur » change de mains, la « citadelle de son âme » est prise par l'une des factions, puisqu'elle n'est plus défendue par ces « sentinelles » que sont les sciences, les nobles exercices, les maximes vraies, que le père homme d'affaires a négligé de former en lui.

A partir de là, tout est perdu. Désormais, quand les vertus tenteront de revenir, on leur fermera la porte : on appellera la pudeur « imbécillité », la tempérance « lâcheté », la modération dans les dépenses « rusticité ». Les vices du jeune homme, au contraire, « insolence, anarchie, prodigalité, impudence, s'avancent brillamment parés, la couronne sur la tête, avec un nombreux cortège ». Là encore, s'inverseront les noms. On appellera l'insolence « belles manières », l'anarchie, « liberté », la prodigalité, « magnificence », l'impudence, « courage » (560 e).

Le résultat : ce que nous appellerions aujourd'hui le « nihilisme ». Le jeune homme devenu homme fait « établit entre les plaisirs une sorte d'égalité », « il vit en livrant le commandement de son âme au premier qui se présente, comme si le sort en décidait » ; entre le bien et le mal, il ne choisit pas, « il soutient qu'ils sont de même nature ».

« Ainsi donc, il passe chacune de ses journées à complaire au désir qui se présente : aujourd'hui il s'enivre au son de la flûte ; demain il boit de l'eau et s'amaigrit ; tantôt il s'exerce au gymnase, tantôt il est oisif et n'a souci de rien ; quelquefois on le croirait plongé dans la philosophie ; souvent il est homme d'État, et, bondissant à la tribune, il dit et fait ce qui lui passe par la tête. Un jour il envie les gens de guerre, et il se porte de ce côté ; un autre jour, les hommes d'affaires, et il se jette dans le commerce. En un mot, il ne connaît ni ordre ni contrainte dans sa conduite [...]. — Tu as fort bien décrit, dit-il, la conduite d'un ami de l'égalité » (561 de).

#### **d - La tyrannie**

« Maintenant, repris-je, c'est le plus beau gouvernement et le plus beau caractère d'homme qui nous reste à étudier, je veux dire la tyrannie et le tyran » (562 a).



De même que c'est le désir insatiable de ce que l'oligarchie regarde comme son bien suprême — la richesse — et l'indifférence à toute autre valeur qui ont fait le lit de la démocratie, de même, c'est le désir insatiable de ce que la démocratie regarde comme ses biens suprêmes — la liberté et l'égalité — qui va perdre la démocratie et engendrer la tyrannie.

Tout le monde traite tout le monde en égal ; le bon gouvernant est celui qui se comporte en gouverné et inversement ; le père est traité en égal par le fils, le citoyen par le métèque, le professeur par l'élève, les vieux par les jeunes (comme d'ailleurs aussi les jeunes par les vieux qui, « pour complaire aux jeunes, se font badins et plaisants et les imitent pour n'avoir pas l'air chagrin et despotique », 563 b), les hommes libres par les esclaves, les hommes par les femmes, les humains, enfin, par les bêtes !

« Les bêtes mêmes qui sont à l'usage de l'homme sont ici beaucoup plus libres qu'ailleurs, à tel point qu'il faut l'avoir vu pour le croire. C'est vraiment là que les chiennes, comme dit le proverbe, ressemblent à leurs maîtresses ; c'est là que l'on voit les chevaux et les ânes, accoutumés à une allure libre et fière, heurter dans les rues tous les passants qui ne leur cèdent point le pas ; et c'est partout de même un débordement de liberté » (563 cd).

Mais tout excès amène une réaction : c'est vrai dans la nature comme dans la société, et « de l'extrême liberté naît la servitude la plus atroce », de la démocratie la tyrannie.

Il faut ici entrer dans quelque détail. L'État démocratique, dit Platon, est composé de trois parties : 1) les « frelons », c'est-à-dire, nous l'avons vu, l'engeance des hommes oisifs et prodigues, divisés entre ceux qui, pourvus d'un « aiguillon », manipulent l'assemblée du peuple, et les autres, moins malfaisants, qui se contentent de fermer la bouche aux contradicteurs ; 2) les riches, c'est-à-dire ceux qui, dans la licence générale, sont les plus ordonnés ; c'est eux qui produisent le « miel » que les frelons vont convoiter ; 3) enfin le peuple. Or voici le vice de ce système : c'est le peuple, en démocratie, qui a la force, puisqu'il a le nombre. Mais il ne sait se gouverner lui-même. Il est manipulé par les frelons, qui lui font espérer le miel des riches. En réalité, les frelons s'en réservent pour eux-mêmes la plus grande part. Dès lors, « ces riches qu'on dépouille sont obligés de se défendre ». Ils tentent de rétablir l'oligarchie. C'est alors que le peuple, pour se défendre à son tour, abandonne de plus en plus le pouvoir aux mains d'un homme fort du parti démocratique. Cet homme réclame une garde pour se protéger des

menées oligarchiques. On la lui accorde. Ses adversaires s'enfuient. Il reste maître de la place (565 b-566 d).

Au début, les choses se passent bien (Platon songe sans doute à Pisistrate). Le tyran remet les dettes, partage les terres à ses partisans, fait des promesses à tout le monde. Mais très vite

« il ne cesse de susciter des guerres, pour que le peuple ait besoin d'un chef [...] et aussi pour que les citoyens appauvris par les impôts soient forcés de s'appliquer à leurs besoins journaliers et conspirent moins contre lui » (566 d-567 a).

Ceci suscite des critiques, notamment parmi ceux qui, ayant aidé le tyran à s'élever, savent bien d'où il tire son pouvoir.

« Il faut donc que le tyran supprime tous ces gens-là, s'il veut rester le maître, tant qu'à la fin il ne laissera, soit parmi ses amis, soit parmi ses ennemis, aucun personnage de quelque valeur. »

Entouré de médiocres qui n'en ont pas plus d'attachement pour lui, le tyran ne se maintient au pouvoir, et en vie, qu'en s'attachant une garde de mercenaires, soit des étrangers qu'il paie à prix d'or, soit des esclaves de ses compatriotes qu'il affranchit et dont le sort est ainsi lié au sien — nouvelle race de frelons. Dès lors qu'il dispose de la force, le tyran peut dépenser toutes les ressources de son peuple pour lui-même et pour la bande de malfaiteurs qui l'entoure. En lieu et place de la liberté totale qu'il a exigée, le peuple récolte « la servitude la plus dure et la plus amère qui soit, *la soumission à des esclaves* » (569 c).

*L'homme tyrannique.* Platon achève ici l'épopée familiale qui lui sert de principe d'exposition. Le père démocrate avait laissé la citadelle de son âme être investie par les passions. Le fils est alors entraîné par ces mêmes passions. Mais, de même que le tyran se fait le maître du prolétariat contre les menaces des oligarques, les passions, aussitôt qu'elles se sentent menacées par les exhortations à la modération que peut encore faire le père, trouvent le moyen de mettre à leur tête l'une d'entre elles, l'amour, « grand frelon ailé » (573 a) et pourvu, certes, d'un redoutable aiguillon (il y a en effet en l'homme, comme on le voit parfois dans les rêves où les défenses de la raison sont relâchées, un animal violent et démesuré qui sommeille ; c'est lui que les passions démocratiques réveillent). Ainsi se forge l'homme tyrannique, qui est « constamment en état de veille ce qu'il était quelquefois en songe » (574 e). Il ne connaît

plus de frein, ne recule devant aucun plaisir, aucun délit, aucun crime. Les hommes tyranniques possédant cette nature n'existent normalement qu'en petit nombre. Quand l'État est bien gouverné, ils en sont réduits à composer cette frange de délinquants qui est présente dans toute société. Mais c'est quand l'État s'est dégradé qu'ils peuvent sortir de l'ombre et occuper de plus en plus le haut du pavé, jusqu'à ce que le plus dépravé d'entre eux devienne le tyran de la Cité.

Ce qui caractérise l'homme tyrannique, c'est qu'il est incapable de se gouverner lui-même. Un homme de cette sorte ne peut donc être qu'esclave, soit qu'il devienne l'esclave d'un tyran qui l'aidera à assouvir ses passions, soit qu'il devienne tyran lui-même et vive alors perpétuellement dans la crainte asservissante d'une révolte. Ce qu'il ne peut pas connaître, en toute hypothèse, c'est la liberté, ni l'amitié (576 a). Il est donc, en réalité, le plus malheureux des hommes, en même temps que le plus injuste.

Au terme de cette analyse, Platon peut donc donner les réponses définitives aux objections élevées contre la justice par les premiers interlocuteurs de Socrate. Dans la cité, le bonheur décroît à mesure que l'injustice s'installe, du stade timocratique au stade tyrannique. Au plan individuel, c'est encore l'homme juste qui est le plus heureux, parce qu'il est en harmonie avec les autres et avec lui-même, et l'homme suprêmement injuste, l'homme tyrannique, qui est le plus malheureux.

Au livre X, Platon montre même, à travers le mythe d'Er le Pamphylien où se dénotent des influences orphiques et pythagoriciennes, que ce bonheur des justes et ce malheur des injustes se prolongent au-delà même de la mort. L'âme, qui est immortelle, connaît en effet une suite de réincarnations, et chaque vie injuste est punie d'expiations terribles dans l'Hadès, jusqu'à ce que l'âme ait médité suffisamment sur la vertu pour choisir en toute connaissance de cause, au moment de se réincarner dans un corps, une vie terrestre où elle pourra être parfaitement juste. Elle ne vivra plus désormais qu'une suite de vies terrestres et célestes pleinement heureuses.

## 7. Une théorie de la révolution

Cet État dont Platon trace l'épure dans la *République*, est-ce, comme on le dit couramment, un « État idéal », une sorte d'utopie aussi peu réalisable qu'un cercle mathématique n'est traçable à la craie, ou bien Platon a-t-il cru qu'il pourrait réellement établir en

Grèce un État aristocratique ressemblant de près au modèle de la *République* ? Il semble qu'il ait cru que le modèle pouvait être réalisé, mais à condition d'une sorte de miracle, ou de bonne fortune (qu'il a guettée pendant quelque trente ans dans les événements de Sicile) : qu'il se rencontre un véritable roi philosophe capable d'imposer le changement. Circonstance improbable, mais non irréalisable. Car, même si la plupart des rois et des tyrans ont un mauvais naturel, même si la plupart de ceux qui ont un bon naturel le laissent se pervertir, il est possible qu'un roi au moins soit philosophe. Une fois trouvée cette perle rare, on pourra établir, dans une cité existante, de bonnes lois, qui progressivement approcheront la Cité du modèle idéal.

Le peuple acceptera-t-il de se soumettre ? D'après tout ce qu'a dit Platon, c'est hautement improbable, mais là encore ce n'est pas impossible : le peuple pourra se lasser des sophistes et, sans comprendre en détail le bien-fondé des mesures prises, pourra reconnaître dans les nouveaux gouvernants des hommes de bien et voulant son bien, auxquels il pourra faire confiance (cf. 500 e).

Il reste cependant une dernière condition à remplir. Il faudra que les nouveaux gouvernants créent une race de gardiens capables d'assurer la pérennité du régime. Mais, à cette fin, ils devront nationaliser l'éducation, c'est-à-dire arracher les enfants à leurs parents.

« Tous ceux qui dans notre État auront dépassé la dixième année, [les gouvernants] les relégueront aux champs ; puis ils prendront leurs enfants pour les préserver des mœurs actuelles, et ils les élèveront conformément à leurs propres mœurs et à leurs propres principes, qui sont ceux que nous avons exposés plus haut » (541 a).

Procédé révolutionnaire, évidemment violent, que Platon semble avoir sérieusement envisagé et dont on peut penser qu'il aurait tenté de l'exécuter à Syracuse si le *putsch* avait réussi. Lorsque nous aurons retrouvé dans les *Lois* le même projet d'encadrement total de la jeunesse, nous devons nous interroger sur sa signification politique et morale.

## II - Le politique

Dans le *Politique*, dialogue écrit quelque vingt ans après la *République* (c'est-à-dire vers 357-354), Platon s'interroge plus précisément sur l'art de l'homme d'État, ce qu'il appelle l'art « politique » ou « royal ». Dans l'idéal, le Politique devrait être aux citoyens ce qu'un pasteur est à son troupeau ; un pasteur n'a pas un rôle spécialisé dans la cité, comme le médecin, l'agriculteur ou le marchand, mais une autorité générale, de même que le bouvier, dans le troupeau, est maître des unions, de l'alimentation, de la santé, et même des divertissements de ses bêtes (267 e sq.). Cet idéal ne peut plus être facilement réalisé aujourd'hui, parce que l'humanité est *corrompue*, ce que Platon illustre par un mythe.

### a - Le mythe du Politique

L'état actuel du monde n'a pas toujours existé ; il est le résultat d'une inversion du sens de rotation de la Terre et des astres et, par suite, du sens *d'écoulement du temps*.

A l'origine, Dieu gouvernait lui-même le monde. Les hommes naissaient de terre, puis rajeunissaient, et ne mouraient pour ainsi dire pas puisqu'ils renaissaient en leurs parents, en un cycle continu. Ils n'avaient ni familles ni cités, puisqu'ils étaient gouvernés directement par Dieu (des démons gouvernaient les autres espèces animales).

Mais Dieu, à un certain moment, a abandonné le monde à son sort. Aussitôt, le monde s'est mis à tourner à l'envers, comme un ressort qui se détend ; et le temps a pris le sens que nous lui connaissons : de créateur, il est devenu corrupteur. Quant aux hommes, ils ont bénéficié, il est vrai, de quelques techniques comme le feu ou la métallurgie, qui leur ont été données par des divinités compatissantes. Mais ils se sont retrouvés dispersés et privés de direction. Ils ont donc dû construire des cités et assumer eux-mêmes leur gouvernement.

**b – Le Politique fait fonction de Dieu dans l'humanité déchue**

Ils ont dû, en particulier, conférer à l'un d'eux le rôle de pasteur. Mais c'est un semblable, alors que bien évidemment, pour remplacer Dieu, il aurait fallu un supérieur (303 b). Ce qui permet de formuler avec précision le problème véritablement « politique » : il consistera à retrouver l'équivalent humain de cette situation de supériorité divine. Il faudra que, comme le Dieu des temps originaires, le Politique soit un « généraliste » du pouvoir, un authentique pasteur.

Les dirigeants politiques actuels n'ont qu'une vision partielle des choses, puisque toutes les cités ont des régimes partisans ; aucun d'eux n'est donc un vrai Politique. Les oligarques sont spécialistes de la richesse, les démocrates de la pauvreté, d'autres argüent de leurs connaissances en matière de religion ou de guerre. Mais aucun de ces savoirs n'est adéquat au gouvernement de la cité. La vraie science du commandement ne peut exister qu'en un très petit nombre d'hommes, deux (le philosophe et le chef d'État) ou un seul, le monarque parfait.

**c – Le Politique est au-dessus des lois ;  
les lois sont un pis-aller là où n'existe pas de roi philosophe**

Possédant la vraie science, ces deux hommes ou cet homme unique n'auront pas besoin de lois. En effet, Platon compare les lois

« à un homme présomptueux et ignorant, qui ne permettrait à personne de rien faire qui s'écarte de l'ordre par lui-même établi, qui ne souffrirait pas non plus d'être questionné par personne, non pas même s'il devait venir à quelqu'un une idée neuve en dehors du texte qu'il a lui-même arrêté » (293 e sq.).

Or, on trouverait absurde qu'un maître de gymnase, ayant établi des règles générales d'entraînement, n'adapte pas ensuite ces règles, le cas échéant, aux besoins particuliers de chaque athlète. De même, on jugerait fou un médecin qui appliquerait mécaniquement le même traitement à tous ses malades, sans tenir compte de l'évolution de la maladie de chacun. De même encore,

« le capitaine de navire, en veillant constamment au bien de son bateau et de ses matelots, assure le salut de ses compagnons de navigation sans instituer de règles écrites, mais en donnant pour loi son art lui-même » (296 e-297 a).

Platon accorde que, si les dirigeants sont des ignorants, ou des fous, les lois écrites ou la coutume, fruit de l'expérience, seront à tout prendre un moindre mal. Mais le gouvernement par l'art politique véritable vaudra toujours mieux que le gouvernement par la loi. De deux choses l'une en effet : ou bien la loi a été faite n'importe comment, et alors la décision d'un sage est meilleure ; ou bien elle a été faite conformément à une science, et cette même science, seule référence objective, peut évidemment défaire ce qu'elle a fait.

Platon ne tient aucun compte des arguments qui étaient formulés depuis les Sept Sages : que la loi exclut l'arbitraire et qu'étant le fruit d'une élaboration commune, elle est acceptée de bon gré par tous. Ce n'est pas là le problème. Le gouvernement peut fort bien se passer du consentement des gouvernés. Ce qu'on demande à un médecin, c'est de guérir, ce qu'il fait si et seulement si il possède l'art, et ce qu'il fait toujours quand il le possède. Aucun malade guéri ne lui reprochera de lui avoir administré de force un remède, voire d'avoir mis le fer dans sa plaie. De même, en politique, seule la vérité est bonne, et elle l'est toujours ; peu importe par quelle méthode elle est mise en œuvre.

#### ***d - Typologie des constitutions***

Les cités actuelles qui ont pris le parti de confier leur sort aux lois et aux coutumes sont donc des régimes « bâtards » ; il va de soi que celles qui, sans être gouvernées par de vrais philosophes, s'affranchissent même des lois, sont encore pires. C'est ici l'occasion pour Platon de faire un tableau des différents types de régimes politiques<sup>1</sup>.

Il y a trois grands types de constitutions : celles où le pouvoir appartient à un seul homme, celles où il appartient à quelques-uns, celles où il appartient à tous. Dédoublons ces régimes selon qu'on y respecte ou qu'on n'y respecte pas la loi. Cela donne, au total, six types : Royauté et Tyrannie (la Royauté est le meilleur des six régimes, la Tyrannie le pire : car les raisons pour lesquelles l'homme capable d'imposer seul à tous sa volonté produit le meilleur résultat si cette volonté est bonne, font qu'il produit le pire si elle est pervertie) ; Aristocratie et Oligarchie (qui occupent les rangs 2 et 5) ; et deux sortes de Démocratie qui portent le même nom — car, dit Platon, la démocratie est un régime « sans vigueur qui, en comparaison des autres, ne peut rien ni en mal ni en bien, pour

1. Tableau que l'on retrouvera à peu près tel quel chez Aristote.

cette raison que le pouvoir y est subdivisé et morcelé à l'extrême entre quantité de personnes » (303 a). Aussi la démocratie est-elle tout à la fois le pire des meilleurs gouvernements, et le meilleur des pires (elle occupe les rangs 3 et 4).

Cependant, la palme revient au « septième régime », celui qui serait dirigé par le vrai Politique, et qu'on doit « mettre à part des autres, comme à part des hommes on met la Divinité » (303 b). Car, dans les six autres, qui ne sont pas dirigés par le savoir, les dirigeants « ne sont pas des hommes d'État, mais des factieux de profession », des hommes qui sont « sophistes entre les sophistes ».

#### **e - L'art politique et les arts subordonnés**

De même que pour dégager de l'or qui soit vraiment pur, il ne suffit pas de laver les pépites, lavage qui enlève seulement la boue, mais il faut encore les purifier au feu, qui seul permet de séparer l'or d'autres métaux qui lui ressemblent et lui sont mélangés, de même il faut, pour identifier le véritable art politique, en distinguer non seulement les compétences des responsables des six régimes « partisans », mais encore certains autres arts qui ressemblent vraiment à l'art politique tout en étant, en réalité, différents.

« De ce nombre font partie, je suppose, l'art militaire, l'art de juger et toute éloquence qui, participant à l'art royal et persuadant ce qui est juste, s'associe à cet art pour diriger les activités politiques » (303 e-304 a).

Ces trois arts, qui ne sont pas mauvais en soi, le deviendraient s'ils prenaient leur indépendance. Autre chose, en effet, est de savoir faire la guerre, et de savoir s'il faut ou non faire la guerre ; de savoir parler, et de savoir ce qu'il faut dire ; de juger conformément aux lois, et de savoir si la loi est juste et bonne. En tous ces secteurs de la vie politique, la connaissance de ce qui *doit être* doit avoir la prééminence sur la connaissance de ce qui *est*. Les arts cités doivent donc rester au service de l'art royal.

#### **f - Le tisserand royal**

Le « roi » ne gouvernera pas seulement la cité, mais — et nous voyons affleurer à nouveau l'appétit démiurgique de Platon — il



la fabriquera, ou plus exactement il la « tissera », avec une « chaîne » constituée de caractères fougueux et une « trame » constituée de caractères mesurés (309 b). Dans un magnifique passage (306 b-308 b), Platon montre en effet que les vertus, que des esprits superficiels croient naturellement amies pour cette seule raison qu'elles sont des vertus, sont en réalité, par elles-mêmes, ennemies irréconciliables : les dissensions sociales sont d'ailleurs régulièrement produites par des citoyens qui possèdent une vertu à l'état pur et qui ne reconnaissent pas l'utilité des autres. Cependant elles sont complémentaires et toutes nécessaires à la réussite de la cité. L'art royal consistera précisément à les accorder.

Une des manières de les accorder consistera pour le magistrat à *administrer autoritairement les mariages*, à faire se croiser, pour le meilleur devenir de la « race », fougueux et tempérants, alors que, d'eux-mêmes, les fougueux auraient tendance à se marier avec des fougueux jusqu'à produire, après quelques générations, des êtres d'une violence démente, et les tempérants à se marier avec des tempérants jusqu'à produire des êtres totalement apathiques. A quoi remédiera l'eugénisme dicté par la science du Roi — vieux souci laconisant que nous avons déjà rencontré dans la *République* et que nous retrouverons dans les *Lois*. Il faut ajouter que les matériaux humains décidément inutilisables seront soit réduits en esclavage, soit bannis, soit mis à mort.

Nous comprenons maintenant comment opère la science royale. Ce qui la caractérise, c'est, d'une part, l'accès aux réalités éternelles, d'autre part la vision du Tout. Elle peut donc percevoir *la dimension par où seulement peuvent s'accorder les parties du corps social*, dimension ordinairement ignorée des parties mêmes. Par la partie divine de son âme, chaque citoyen communiera avec chaque autre : les fougueux comprendront qu'il faut aussi de la mesure, les mesurés qu'il faut aussi de l'énergie, etc. Une fois ce terrain d'entente profonde trouvé, ce sera un jeu, pour le gouvernant, de mettre au point les arrangements subalternes, lois ou autres mesures, qui permettront une bonne organisation sociale.

« [L'art royal] emploie un lien divin pour mettre en harmonie la partie de l'âme [des citoyens de bonne race] qui est d'origine éternelle, et, après la partie divine, c'est, en ces mêmes êtres, la partie d'origine animale qu'il harmonise, cette fois au moyen de liens humains » (309 c).

Malgré ce que Platon, dans le *Politique*, dit de l'infériorité constitutive de la loi, il va consacrer toute l'énergie de sa vieillesse à écrire un long traité de législation. C'est que le temps aura passé et produit son œuvre.

### III - Les lois

Nous avons affaire, dans les *Lois*, en effet, à un Platon différent de celui des précédents dialogues. Il est toujours aussi ferme dans son projet de base : ajuster la politique à l'Idée. Mais, étant moins jeune, il a acquis plus d'expérience et de savoir politiques. Il va donc se montrer plus « réaliste », c'est-à-dire plus attentif aux problèmes concrets, et aussi plus tolérant — dans une certaine mesure — aux faiblesses humaines. Les *Lois* sont remarquables par le travail du détail, par l'esprit de curiosité universelle dont elles témoignent : droit civil, droit commercial, droit pénal, procédure, etc., l'auteur ne veut rien laisser échapper à l'emprise de son esprit organisateur. On sent que, cette fois, Platon veut vraiment aboutir et qu'après la philosophie spéculative qui n'aura peut-être été qu'un détour, triomphe maintenant chez lui la vraie passion dont la *Lettre VII* témoigne qu'il l'eut dès le début de sa vie : celle de refaire la Cité. Comme si le père de l'idéalisme faisait une déclaration d'amour à la Terre ! Il rappelle lui-même (968 b) qu'il a, toute sa vie, fait de tels plans et conçu de tels espoirs.

Le propos de la *République* était de découvrir l'essence de la justice ; chemin faisant, on construisait les plans d'un État idéal. Ici, le premier et unique propos est d'élaborer la constitution détaillée d'un État. Platon imagine que les Crétois vont fonder une colonie et qu'il s'agit de donner à celle-ci, d'un seul geste, toutes ses lois — on sait que ce genre de situation, qui permet de bâtir sur un terrain vierge, était prisée des penseurs politiques grecs.

Le dialogue réunit un Athénien dont on ne connaît pas le nom (on l'appelle simplement « l'Athénien ») ; il est le porte-parole de Platon, comme Socrate l'était dans la *République* ; un Lacédémonien, Mégille ; un Crétois, Clinias. Soit : un représentant de la patrie de la démocratie contre deux représentants de régimes oligarchiques. Tous trois sont âgés. Ils ont de la sagesse, de l'expérience, et du temps de reste pour discuter.

Clinias formule ainsi le problème auquel il est confronté.

« Le peuple crétois envisage de fonder une colonie ; aux gens de Cnossos<sup>1</sup> il donne mission de s'occuper de l'affaire, et c'est moi qui, avec neuf autres, en suis chargé par eux ; en même temps, les lois de cette colonie, c'est nous qu'on invite à les constituer, s'il y en a chez nous qui nous satisfassent, et, si ce sont des lois d'ailleurs, à ne tenir aucun compte de leur caractère étranger, si nous les trouvons meilleures. [Donc] entreprenons de constituer théoriquement un État, comme si nous en étions les fondateurs originaux » (702 c).

### 1. Une « philosophie politique » à la base du droit constitutionnel

#### a - L'État « second »

Clinias, dit Platon (739 a), a le choix entre trois modèles : 1) Une Constitution idéale (du type de celle de la *République*, mais définie ici comme le communisme intégral, et non pas seulement celui des Gardiens) ; 2) une imitation imparfaite du régime idéal ; 3) d'autres régimes encore plus éloignés du modèle. Les *Lois* entendent décrire l'État « second ». Il est irrémédiablement décalé de l'idéal et il l'est, essentiellement, en tant qu'il admet la propriété privée (non sans que l'État conserve sur les lots des familles ce qu'on pourrait appeler une propriété « éminente ») ; mais il lui « ressemble », cependant, en ce qu'il organise la fixité (la « quasi-immortalité ») de l'ordre politique.

Platon a consenti à passer du premier modèle au second en fonction de l'urgence : il ne faut pas perdre une occasion telle que la fondation d'une colonie ; il faut, comme au tric-trac, savoir « jouer son va-tout » (739 a). Or, nos futurs colons, Platon le sait bien, ne voudront pas renoncer à la propriété privée. Il leur fait donc cette concession majeure ; à ce prix, on pourra aboutir.

#### b - Le problème du fondement des lois

Le premier problème à résoudre est celui du fondement des lois. Au nom de quoi les justifier ? On ne peut plus s'en remettre aux ordres des dieux, comme on le faisait à l'« âge d'or » (cf. 713 c). Nous avons appris dans le *Politique*, et Platon redit ici,

1. Principale cité de Crète.

que le drame des cités actuelles est qu'elles ne sont plus dirigées par des dieux, mais par des lois qui, faites par les hommes eux-mêmes, manquent tout à la fois de sagesse et d'autorité (cf. 713 e).

La solution est que l'humanité soit gouvernée *par quelque chose qui soit divin, immortel, et, en même temps, immanent à l'esprit humain : la raison*. Celle-ci, en effet, d'une part, en tant qu'éternelle, est aussi extérieure et transcendante par rapport à l'humanité actuelle que ne l'étaient les démons par rapport à l'humanité du temps de Cronos ; mais, d'autre part, elle est immanente aux hommes qui font leur ce dont ils ont une claire intellection.

Ainsi il y aura bien extériorité transcendante des lois, mais comme les lois seront rationnelles, elles pourront être intimement admises par chacun, elles s'immanentiseront en chacun, pourrait-on dire, en ce qu'il sera capable de comprendre de l'intérieur leur nécessité. L'extériorité ne prendra pas la forme d'une soumission, d'une humiliation de l'intellect. La norme sera — de façon en somme assez proche de ce que voudront dire un Rousseau ou un Kant — une norme qu'on se donne à soi-même, une *autonomie*.

La Raison ici visée n'est pas, on s'en doute, celle des démagogues qui manipulent arbitrairement le *nomos* au gré de leurs sophismes ; elle est ce qui donne accès à la nature des choses. De sorte que le vrai fondement du *nomos* sera la Nature, entendons par là la structure éternelle et divine de l'univers.

La « divinité », dit Platon, utilise la « droite voie de Nature » pour accomplir la « complète révolution » des choses (716 a ; cf. aussi 733 a, 733 d, 734 a). Cette voie droite s'oppose à « déraison » et « démesure ». Au contraire de la fameuse thèse de Protagoras, « l'homme mesure de toute chose », « c'est Dieu qui est pour nous au plus haut degré la mesure de toute chose, et non tel ou tel homme » (716 c)<sup>1</sup>.

1. Platon se montre ici fidèle aux leçons de Socrate ; comme lui, et contre les autres sophistes, il pense qu'il existe une norme supérieure des *nomoi*, un « droit naturel » (cf. *supra*, p. 110). Mais nous savons depuis la *République*, et nous allons voir une fois de plus dans ce qui suit, que la version platonicienne de la théorie du droit divin ou naturel se distingue par son hyper-intellectualisme. La Nature, pour Platon, c'est le monde des Idées, accessible à la raison mathématicienne et dialecticienne. Pour Aristote et les stoïciens, la Nature sera une réalité qu'on observe empiriquement, avec une raison limitée, et dont on ne peut donc tirer les plans précis d'un unique État idéal.

### c – La religion civique

Parce que la Cité sera ancrée sur ces normes transcendantes, Platon veut qu'il y ait dans la Cité une *religion*, commune et obligatoire. Naturellement, cette religion sera elle-même ajustée à la raison ; elle sera l'œuvre de la philosophie — et de la philosophie platonicienne.

Tout citoyen participera au culte des dieux, par des sacrifices, des prières et des offrandes : aux grands Dieux, puis aux Démons, puis aux Héros, puis aux Divinités familiales. Mais il s'agira d'une religion épurée, intérieure, mettant l'accent sur les intentions intimes du cœur, et non plus sur l'accomplissement extérieur des rites.

« Jamais il n'y a de rectitude, ni pour un homme de bien, ni pour un Dieu, à accepter des présents qui viennent d'un cœur souillé. Vaines sont donc pour les hommes sans piété les mille peines qu'ils se donnent à propos des dieux, tandis que, pour tous les hommes pieux sans exception, rien n'est plus à propos » (717 a)<sup>1</sup>.

La raison envahira le culte lui-même, lequel devra s'accomplir selon des lois mathématiques, conformément à la tradition pythagoricienne.

### d – Les préambules des lois

Rapporter les lois à cette Nature à la fois transcendante et compréhensible par la raison humaine, tel sera le rôle des *préambules* des lois.

Dans les *Lois*, en effet, on va devoir prendre des citoyens déjà éduqués et formés dans leurs anciennes patries. On ne pourra donc pas procéder, comme dans la *République*, de façon idéalement révolutionnaire.

1. On croirait entendre le langage des prophètes et des psaumes remettant en cause la religion sacrificielle (cf. *infra*, III<sup>e</sup> partie, chap. préliminaire). Influence de « Jérusalem » sur « Athènes » ? (la chronologie n'interdit pas absolument l'hypothèse). Autre émergence hors de l'état tribal, par un élan « prophétique » indépendant ? Ou produit nécessaire et automatique, simultané en plusieurs lieux, de l'établissement de l'État, rendant inopérants et insignifiants les sacrifices et les autres gestes extérieurs de la religion traditionnelle ?

Il faudra convaincre des hommes qui ont déjà des convictions. C'est pourquoi, dans ce qui va suivre, tout énoncé de loi sera précédé d'un « préambule » dans lequel on exposera la *raison d'être* de la loi.

Il en est des préambules des lois comme des entretiens que les bons médecins ont avec leurs malades avant de leur administrer un traitement. Comme le traitement peut être pénible, il faut que le malade comprenne sa nécessité et la manière dont il agira ; ainsi coopérera-t-il à sa propre guérison. A des esclaves seuls on distribue le traitement de façon mécanique (719 e-720 e). De même encore, avant de jouer un air de musique, on fait entendre un prélude. Ainsi, pour établir les lois, on usera « de la persuasion simultanément à la menace » (721 e), et non de la menace seule, comme chez les Lacédémoniens (par rapport auxquels Platon se montre donc, cette fois encore, nettement critique : il préfère certes la timocratie à la démocratie, mais il repère très bien le danger que constitue l'anti-intellectualisme invétéré des Spartiates).

Voici un exemple de préambule, la loi sur les mariages. La loi « laconique » s'exprimerait ainsi :

« Ordre de se marier quand on a trente ans, jusqu'à trente-cinq ans : faute de quoi, peine pécuniaire, dégradation civique ; pour la peine pécuniaire, c'est tant et tant ; pour la dégradation civique, elle est de telle sorte ou de telle autre sorte. »

La loi développée (avec son prélude) s'exprimerait ainsi :

« Ordre de se marier quand on a trente ans, jusqu'à trente-cinq, en se disant qu'il y a, en un sens, pour l'espèce humaine, par un côté de sa nature, participation à l'immortalité ; et c'est de quoi il est naturel que le désir existe totalement chez tout homme, car ne pas être, une fois qu'on a cessé de vivre, un gisant sans illustration et sans nom, c'est à ce genre de chose que l'on aspire. Or, entre l'espèce humaine et la totalité du temps, il existe une communauté de nature, puisque, sans trêve, cette espèce accompagne et accompagnera toujours la marche du temps ; puisqu'elle a une manière d'être immortelle, qui est, en laissant des enfants de ses enfants, en étant toujours une et la même, de participer par la génération à l'immortalité. Aussi est-ce toujours une impiété de volontairement se dépouiller soi-même de ce privilège ; or c'est avec préméditation qu'il s'en dépouille, celui qui se désintéresse d'avoir des enfants et de prendre femme. En conséquence, celui qui obéit à la loi sera quitte de toute pénalité ; tandis que, au contraire, l'homme qui ne lui obéit pas, n'étant même pas encore marié quand il aura atteint ses trente-cinq ans, celui-là, qu'il soit condamné à une amende annuelle de

tant et tant, pour l'empêcher de se figurer que le célibat lui apportera profit et commodité ; que, de plus, il n'ait pas de part aux honneurs qu'en telle et telle occasion la jeunesse rend à ses aînés » (721 bd).

Le programme consistant à faire précéder chaque loi de son prélude sera assez scrupuleusement suivi par Platon tout au long des *Lois*.

#### e - Nécessité d'un bon tyran pour fonder l'État

Il reste un dernier problème préalable à régler. La plupart des États ont été fondés spontanément, au hasard des circonstances. C'est d'ailleurs le cas

« à peu près dans tout ce qui est de l'ordre humain [...] Aucun homme n'est l'auteur d'aucune législation, mais ce sont, en tout, des hasards et des concours de circonstance de toutes sortes qui, de toutes façons, sont les auteurs de nos lois ! » (708 e-709 a).

Ce qui revient à dire que ce n'est pas l'homme seul, mais la Divinité, le Hasard et l'Occasion qui sont sources des ordres sociaux. L'Art humain intervient bien lui aussi, mais en dernier lieu, agissant comme il le peut dans des circonstances données dont il doit s'accommoder, comme un pilote de navire faisant son possible dans une tempête.

Dès lors, pour bâtir un État point trop éloigné de l'idéal, il faut prier les dieux de créer des circonstances telles que l'Art du législateur puisse donner le maximum de fruits. La circonstance optimale, pour Platon, serait — il ne démord pas de sa conviction déjà forgée à l'époque de la *République* — que le législateur trouve pour appliquer ses lois un bon tyran. En effet,

« un Tyran n'a aucune peine à prendre et n'a pas besoin de beaucoup de temps pour changer, quand il en a pris la résolution, les façons d'être d'un État ; mais il lui faut marcher en tête dans la route de son choix ; que cette route soit celle qui mène les citoyens dans la direction des pratiques de la vertu, que ce soit celle qui mène en sens contraire, il lui faut donner en personne, lui le premier, à l'activité publique le modèle à copier, en louant et honorant certains actes, en appelant le blâme sur certains autres et en marquant d'infamie, selon chacune de ses actions, celui qui n'obéit pas » (711 bc).

Mais il faudra que ce bon Tyran soit jeune, tempérant, qu'il ait de la facilité à apprendre et de la mémoire, qu'il soit brave et magnanime.

« Quand avec la sagesse dans la pensée et la modération dans le caractère coïncide chez un homme la puissance la plus haute, alors c'est l'heure où vient au jour et naît le régime politique le meilleur » (712 a).

Il est vrai que Platon se contenterait éventuellement d'« un corps de familles nobles » (711 d) ; la monarchie n'est pas, pour lui, un modèle unique ; ce qui compte, c'est l'unité du pouvoir et le fait que le ou les hommes qui y sont installés possèdent l'ensemble de vertus le plus complet et équilibré possible. Platon sait bien que ce type de circonstance est extrêmement rare :

« Dans l'immensité de la durée, le fait s'est rarement produit ; mais, quand il arrive que les circonstances s'y prêtent, alors se réalisent dans l'État mille et mille biens, tous les biens même ! » (*ibid.*).

## 2. L'histoire comme décadence

Pour concevoir de façon appropriée le régime semi-idéal qu'on se propose de construire, il est indispensable d'identifier le danger dont sa constitution devra tout spécialement le prémunir : et c'est la *décadence* inexorablement appelée par le défaut d'harmonie entre les parties de la Cité.

Nous retrouvons l'idée de base de la *République* et du *Politique*. Platon va de nouveau exposer une théorie du temps historique comme dégradation, d'où se déduit un programme politique au sens propre *réactionnaire* qui consistera à « ancrer » la Cité sur un sol dont elle ne puisse, à tout jamais, dériver. Mais au lieu, comme dans les traités précédents, de présenter cette théorie *in abstracto*, Platon va examiner cette fois l'histoire *réelle* de la Grèce. Le Platon âgé ne va pas hésiter à faire de l'histoire concrète, avec des noms, des faits et des « dates ».

### a - Les cycles historiques

Platon perçoit le passé comme d'une longueur indéfinie. La durée pendant laquelle ont existé des États et des hommes organisés en sociétés politiques est « inimaginable ».



« Or est-ce que, pendant ce temps, il ne s'est pas constitué des États par milliers sur milliers, et, dans la même proportion, n'en a-t-il pas disparu tout autant ? Maintes fois et en tout lieu, ces sociétés politiques n'ont-elles pas d'autre part connu toutes les espèces possibles d'organisation politique ? Ne sont-elles pas, tantôt, de petites qu'elles étaient, devenues grandes ? tantôt petites, de grandes qu'elles étaient ? Et pires après avoir été meilleures, ou meilleures après avoir été pires ? » (676 bc).

Il faut concevoir ce passé comme une succession infinie de *cycles* : des époques de civilisation auxquelles met brutalement fin un cataclysme (par exemple un déluge) qui détruit tout, ne laissant subsister que quelques bergers perdus en haut des montagnes, qui, ensuite, rebâtissent la civilisation peu à peu en « repartant à zéro », réinventant la métallurgie, l'artisanat, etc., et aussi l'art politique (678).

A chaque nouveau départ, les hommes, étant en petit nombre, « prennent plaisir à se voir entre eux, avec des sentiments de mutuelle bienveillance » (678 e) : donc pas de guerres ni de dissensions. Ces hommes sont frugaux, mais satisfaits : pâture, chasse, poterie, tissage, ces arts simples et primordiaux leur suffisent. Ils ne connaissent ni richesse ni pauvreté. « Or, une communauté avec laquelle ne communieraient ni la richesse, ni la pauvreté, est peut-être bien celle en laquelle se réaliserait la plus grande noblesse morale ; car il ne se produit en elle ni démesure, ni injustice. »

Mais la plus haute qualité de ces hommes primitifs, c'est leur « naïveté » :

« Ce qui leur était présenté comme moralement beau et comme moralement laid, dans leur naïveté ils le considéraient en effet, en l'écoutant, comme la chose la plus vraie du monde et ils s'y conformaient ; aucun d'eux n'avait, ainsi que cela se passe aujourd'hui, le talent de savoir y soupçonner de la fausseté ! Au contraire, ce qui leur était dit sur les dieux et sur les hommes, ils le tenaient pour vrai, et ils vivaient en accord avec cette croyance » (679 bc)<sup>1</sup>.

Les hommes, au commencement des cycles, n'ont pas de lois ; ils ne peuvent en avoir, ne disposant pas encore de l'écriture ; ils n'ont que des coutumes. Leur organisation politique est cette forme première décrite dans Homère au sujet des Cyclopes : une

1. On peut s'étonner de cet éloge paradoxal — surtout venant d'un hyper-intellectualiste comme Platon ! — d'une ignorance dont on sait qu'on ne peut plus l'avoir. Le ver que l'Athènes des sophistes a introduit dans le fruit de l'âge d'or, c'était donc le *doute*, qui a tout mangé et tout pourri, et qu'il faudra désormais exclure de la Cité.

sorte d'« état de nature » où les familles sont dispersées, sans institutions communes, et où c'est chaque chef de famille qui est, au sein de celle-ci, le « roi » (stade I). Puis les familles s'assemblent, leurs rois constituant une sorte d'aristocratie pour le nouveau groupe, qui se choisit aussi des représentants pour comparer les coutumes de chaque groupe originel : travail de comparaison et de choix qui aboutit à des coutumes communes. Ainsi les groupes se fondent-ils progressivement en un seul (stade II). Puis les communautés ainsi constituées s'installent dans des villes de plaines — longtemps après le début du cycle, puisque ce choix dangereux suppose que les hommes aient perdu toute mémoire du déluge (stade III). Enfin elles vont fonder des colonies au loin (stade IV). Alors commence — dès le début de l'« histoire », donc — la dégradation.

Platon la décrit à propos du cycle qui se poursuit de son temps, où les protagonistes sont la Grèce et ses voisins, c'est-à-dire les cités du Péloponnèse — Argos, Messène et Lacédémone —, la Perse, enfin Athènes.

#### **b - L'histoire du Péloponnèse**

Une sorte de « contrat social » est à l'origine des régimes politiques des cités doriennes : un serment à six partenaires, les rois des trois cités (tous trois frères, fils d'Héraclès) et les trois peuples, chacun s'engageant à porter secours aux autres quand le *statu quo* serait menacé (684 a). Ce qui a facilité la conclusion de ce pacte, c'est qu'il y avait, dans ces Cités doriennes, une certaine égalité sociale et qu'il n'était pas nécessaire d'y imposer, préalablement à l'instauration d'une juste Constitution, un partage des terres ou la remise des dettes (problèmes auxquels tant d'autres cités grecques ont été confrontées).

Or, malgré ces circonstances favorables, ces régimes se sont révélés fragiles parce que leurs rois ont fait preuve de démesure. Ils ont voulu avoir tout ce qu'ils désiraient sans régler leurs désirs par la sagesse et, du coup, la discorde s'est installée parmi eux. Les cités ont alors dérivé vers ce que Platon, dans la *République*, a appelé la *timocratie* : elles se sont organisées entièrement en vue de la guerre, privilégiant ainsi une seule des vertus parmi les quatre principales. Sparte, toutefois, a été moins atteinte que les

deux autres cités, grâce à des circonstances favorables qui lui ont permis d'inventer un régime plus équilibré, le fameux « régime mixte », combinaison de royauté, d'oligarchie et de démocratie<sup>1</sup>.

Sparte a eu la chance d'avoir, non pas un seul roi, mais deux « jumeaux »<sup>2</sup>, ce qui a « restreint davantage le pouvoir royal à la juste mesure » (691 e). D'autre part, avec son Sénat de vingt-huit vieillards, elle a su faire prévaloir l'âge et la sagesse sur les passions des rois. Enfin, elle a limité le pouvoir même du Sénat par celui des éphores. Ainsi a-t-elle su équilibrer les différents pouvoirs.

« En fin de compte, le législateur ne doit pas constituer d'autorités absolues ; pas davantage, d'autre part, de pouvoirs qui ne s'équilibrent pas du fait de leur mélange » (693 b)<sup>3</sup>.

C'est parce qu'elles n'ont pas gardé cette mesure que les deux autres cités se sont dégradées. Dans l'histoire récente, elles se sont mal comportées : Messène a fait une guerre contre Sparte au moment où les Perses envahissaient la Grèce, l'empêchant de porter secours aux Athéniens à Marathon ; quant à Argos, elle s'est abstenue purement et simplement de prendre part aux combats.

### c - Les régressions perse et athénienne

La même démesure est à l'origine de la dégradation de deux autres régimes familiers aux interlocuteurs des *Lois*, la Perse et Athènes. Le premier s'est voulu une monarchie pure, le second une démocratie pure ; l'un a donc mis l'accent sur la seule sagesse, l'autre sur la seule liberté (693 e). Deux manières de nuire à l'harmonie du tout, et donc de détruire l'amitié entre les citoyens.

1. *Les Perses*. — Chez les Perses, la cause en est la négligence dont Cyrus a fait preuve quant à l'éducation de ses enfants, qu'il a

1. Dont ces passages des *Lois* paraissent constituer la première analyse formelle.

2. Proclès et Eurystènes, fils d'Aristodème, celui des trois fils d'Héraclès qui reçut Sparte en héritage.

3. Cet éloge du gouvernement mixte se retrouve 712 b-713 a : la preuve que Sparte ou la Crète sont des « régimes mixtes », c'est qu'on ne peut même pas leur donner un nom précis. Ce ne sont ni des démocraties, ni des oligarchies, ni des aristocraties, ni des royautés, ni des tyrannies, mais un peu de tout cela à la fois (Sparte tend cependant à devenir une « tyrannie », dit Platon, en raison du pouvoir grandissant, de nature démocratique, des éphores).

abandonnés aux femmes et aux eunuques pendant qu'il était à la guerre. Ils ont donc été habitués à ce qu'on fasse leurs quatre volontés. Résultat : Cambyse a perdu toute sagesse, assassiné son frère, été lui-même bientôt dépouillé du pouvoir par les Mèdes. Darius, il est vrai, a rétabli momentanément les choses, précisément parce que, n'étant pas, lui, de naissance royale et ayant été correctement éduqué (c'est-à-dire « à la dure »), il a su rétablir de l'égalité dans le peuple, et par là de l'amitié. Hélas ! Il ne prit pas plus de soin de l'éducation de son propre fils Xerxès que Cyrus n'en avait pris de celle de Cambyse, de sorte que, les mêmes causes produisant les mêmes effets, le monarque n'eut pas de sagesse, il devint un despote, le minimum d'égalité et de liberté qui doit exister même dans une monarchie disparut de nouveau de la Perse, et avec lui l'amitié entre les citoyens. Et Platon de développer l'idée qu'Hérodote, on s'en souvient, prêtait à Démarate, le Spartiate dialoguant avec Xerxès<sup>1</sup>. Ce qui a provoqué la décadence des Perses c'est que,

« en enlevant à leur peuple trop de liberté, en portant le despotisme du maître au-delà des limites convenables, ils ont ruiné dans l'État les sentiments de mutuelle amitié et de communauté d'intérêts. Une fois détruits ces sentiments, le bien des sujets et du peuple n'est plus ce qui inspire les décisions des chefs. Ceux-ci cherchent seulement à affirmer leur pouvoir personnel. [...] Ils n'hésitent pas à détruire par le feu des cités, à ruiner des nations amies. Mais alors l'hostilité de leurs haines impitoyables les fait haïr eux-mêmes pareillement. Aussi, quand, dans leur propre intérêt, ils viennent faire appel à leurs peuples pour les besoins de la guerre, ils ne trouvent chez ceux-ci rien qui fasse écho à leur appel, ni non plus aucun empressement à accepter de courir les risques du combat ; bien au contraire, ils ont beau avoir à leur disposition d'innombrables milliers d'hommes, tous ces milliers ne leur servent de rien, et, tout comme si les soldats leur manquaient, ils en prennent à gages, estimant que c'est à des mercenaires et à des soldats étrangers qu'ils devront un jour leur salut » (697 c-698 a).

C'est ainsi que les Perses, qui étaient pourtant des centaines de milliers, ont été vaincus par une poignée d'Athéniens et de Spartiates. Il est vrai que les Athéniens, à leur tour, n'ont pas résisté au vent de l'Histoire.

1. Cf. *supra*, p. 101-102.

2. *Les Athéniens*. — Le vice a consisté, ici, symétriquement, dans l'absence d'autorité et l'excès de liberté.

« La totale liberté et l'indépendance à l'égard de toute autorité sont inférieures, et non de peu, à une autorité que d'autres autorités limitent et mesurent » (698 b).

A l'époque des guerres Médiques, les citoyens athéniens respectaient les lois, et ils étaient liés entre eux d'une « mutuelle amitié ». Platon remarque d'ailleurs que cette situation favorable n'était pas seulement le fruit de la bonne organisation politique de l'époque et du respect des lois des ancêtres, mais celui de la terreur inspirée aux Athéniens, à ce moment-là précisément, par le danger extérieur perse, surtout après que les Perses eurent massacré tous les habitants d'Érétrie et annoncé qu'ils allaient procéder de même avec les Athéniens. Une communauté au sein de laquelle existent des germes de dissension peut se ressouder momentanément contre un ennemi. Mais, le danger passé, la décadence a inéluctablement commencé à Athènes.

C'est par la musique que l'indiscipline est apparue (on retrouve ici l'un des thèmes lancinants de la *République*). Il existait certains types bien déterminés et immuables de musiques, les hymnes, les thrènes, les péans, les dythirambes, les nomos cithariques...

« Le droit souverain à connaître de ces questions et à juger en connaissance de cause, ainsi d'autre part qu'à punir les révolutionnaires, ce droit n'appartenait pas aux sifflets, ainsi qu'aux hurlements sauvages de la foule, ce n'étaient pas davantage ses applaudissements qui conféraient une louange ; mais il avait été décidé que les hommes versés dans cette sorte de culture écouteront, eux, d'un bout à l'autre en silence et que, baguette en main, ils établiront l'ordre et donneront avertissement aux gamins et à leurs pédagogues » (700 c).

Mais voilà que, portés par la démagogie et le goût du plaisir, les Athéniens se sont mis à mélanger les thrènes aux hymnes, les péans aux dythirambes,

« imitant sur la cithare l'accompagnement du chant par la flûte, amenant tout à se confondre avec tout ; prétendant mensongèrement, dans leur involontaire déraison, qu'en musique il n'y a même pas place pour une rectitude quelconque, et que, hormis le plaisir de celui qui y trouve sa jouissance, il n'existe pas de moyen plus correct de décider, quoi que puisse valoir, meilleur ou pire, celui qui décide » (700 de).

L'esprit de révolution s'est étendu ensuite aux autres domaines de la vie sociale. Aucune crainte ne retenait le peuple, puisqu'il se croyait savant.

« Ne pas redouter l'opinion de ce qui vaut mieux que nous, voilà précisément l'impudence détestable, celle qui est l'effet même d'une liberté dont les audaces ont été poussées à l'excès » (701 ab).

On rejeta l'obéissance aux magistrats, puis aux parents et aux anciens, enfin aux lois elles-mêmes, on en vint à mépriser les serments, la parole donnée, les dieux.

Il est facile de tirer les leçons de ce qui précède. Quand les Perses, soumis à la servitude, obtiennent une certaine liberté, comme provisoirement sous Darius, ils réussissent ; quand les Athéniens, habitués à la liberté, sont contraints par les circonstances à obéir aux chefs et aux lois, comme pendant les guerres Médiques, ils réussissent.

« Quand, au contraire, chacun des deux mène la chose à son point culminant : la servitude chez les uns, chez les autres l'opposé de la servitude, alors rien ne réussit, ni pour ceux-ci ni pour ceux-là. »

Sachant maintenant ce qui est à éviter dans l'Histoire, à savoir l'inéluctable dégradation par la perte de l'harmonie, on voit plus clairement comment concevoir la constitution du nouvel État : il faut que, par construction, elle *rende impossible tout changement*.

### 3. L'État proposé par Platon : une société close et immuable

#### a - Le rôle des mathématiques

D'abord, les mathématiques, dont les vérités sont éternelles, vont jouer un très grand rôle dans l'élaboration des lois.

Par exemple, et d'entrée de jeu, Platon dit (737 c) que le nombre des familles du nouvel État, et donc aussi le nombre des lots entre lesquels la terre sera partagée, devra être de 5 040. Pourquoi ? Parce que c'est « le nombre qui possède intrinsèquement le plus grand nombre de divisions possible, et surtout de divisions qui se suivent. » C'est en effet un nombre qui peut se diviser par deux, par trois, par quatre, etc., jusqu'à dix. C'est donc « le nombre qui sera le plus commodément utilisable pour toute organisation sociale », « pour la guerre aussi bien que pour tout ce que

comporte la paix par rapport à l'ensemble des contrats et des partages, soit à propos de contributions ou de répartitions d'avantages » (738 a).

Il est vrai que les mathématiques peuvent servir à des pratiques « non libérales » (au sens de : « utilitaristes », « serviles »), mercantiles et cupides, comme chez les Phéniciens. Mais c'est que ces gens ont eu de mauvais législateurs, ou que le climat a vicié leur constitution (747 be), non que les mathématiques seraient, par elles-mêmes, vicieuses.

Les mathématiques étant fixes, les lois issues de la spéculation mathématique le seront aussi. Cependant, il faut des mesures délibérément dirigées contre les risques de changements d'origine tant interne qu'externe.

#### **b - Protections contre les changements d'origine interne**

Le principal souci de Platon est d'assurer la fixité de la culture. Sa grande référence est ici l'Égypte.

1. *Le modèle de l'Égypte.* — L'Égypte<sup>1</sup> offre le modèle d'une culture ayant perduré depuis si longtemps sans aucunement évoluer qu'elle semble placée comme hors du devenir. Là-bas, la *musique*, la *peinture*, la *sculpture*, par exemple, n'ont jamais changé, et ceci grâce à des dispositions législatives appropriées.

« Il y a fort longtemps, à ce qu'il semble, qu'a été reconnue dans cette nation la vérité de la thèse que j'expose présentement : à savoir que c'est à de belles attitudes et à de beaux chants que doit s'adonner la jeunesse de l'État dans sa pratique habituelle. Or, une fois qu'on eut déterminé ces attitudes et ces chants, on fit connaître dans les temples quels ils étaient et de quelle nature ; et il n'était permis, ni aux peintres, ni à aucun de ceux dont c'est par ailleurs le métier de produire des attitudes ou encore quoi que ce fût d'analogue, de s'écarter de ces modèles en offrant de nouvelles voies, pas même d'imaginer rien qui différât des représentations traditionnelles. A cette heure, c'est une chose qui n'est pas davantage permise, ni dans ces représentations figurées, ni dans la musique en son ensemble. Du reste, à examiner les peintures et les sculptures qui ont été faites dans ce pays il y a dix mille ans (et, quand je parle de dix mille ans, ce n'est pas une façon de dire, mais bien ce qui

1. Où, rappelons-le, Platon a fait un voyage vers sa quarantième année.

en est réellement<sup>1)</sup>, on se rendra compte que, comparées à celles qui sont l'œuvre des artistes d'à présent, elles ne sont en rien ni plus belles, ni plus laides, mais attestent la même technique. — C'est merveilleux, ce que tu dis là ! — Bien mieux, cela dépasse tout sous le rapport de la législation et de l'art politique » (656 d-657 a).

Il faut donc agir de même dans le nouvel État.

2. *Imposition d'une culture officielle.* — On fera chanter aux jeunes toujours la même musique ; le programme des chœurs devra être établi par l'État, sans faiblesse pour aucune mode, ni concession à aucun des goûts changeants du public (653 e-654 a).

« Personne n'aura l'audace, sans que les Gardiens-des-Lois en aient jugé, de produire un chant qui n'aura pas reçu l'estampille » (829 de).

Ces dispositions sont complétées par un programme d'éducation d'État qui reprend pour l'essentiel, mais en y ajoutant de savoureux détails, celui de la *République*. Il est mis en œuvre par un magistrat spécial, un « ministre de l'Éducation nationale » entouré de tous les honneurs et doté de pouvoirs discrétionnaires.

3. *Fixité des familles, égalité des lots, éventail admissible des fortunes.* — L'autre protection contre les changements d'origine interne est l'intangibilité des structures sociales et économiques de la Cité.

Il y aura 5 040 familles, avec chacune une résidence et un lot de terre. Puisqu'en effet il s'agit de l'« État second », non de l'État idéal, le modèle communiste ne peut prévaloir. Il y aura une propriété privée — ou, plus exactement, familiale.

Cependant, il ne s'agit pas d'un « droit d'user et d'abuser » au sens individualiste que le droit romain donnera plus tard à la notion de propriété. L'État demeurera propriétaire éminent de tout le sol. Il pourra reprendre les lots à tout moment. D'autre part, les lots seront inaliénables : ils ne pourront être transmis, ni par conséquent se diminuer ou s'augmenter, au gré d'échanges bilatéraux librement opérés entre les allocataires<sup>2</sup>.

1. Platon multiplie environ par quatre l'ancienneté — à son époque — de l'Empire égyptien.

2. Il n'y a donc pas de « marché de l'immobilier », précisément parce que le but de tout le dispositif est d'empêcher qu'il y ait des pauvres et des riches, et cette dérive dont a parlé la *République*, avec des insouciantes qui se laissent prolétarianiser, qui nourrissent les discordes et les envies et finiront par constituer l'armée du tyran.



Ils ne pourront pas plus être partagés entre les héritiers. Chaque famille aura un héritier unique ; les autres enfants seront, pour les filles, mariés, pour les garçons, donnés aux familles n'ayant pas eu d'enfants.

Si la population globale augmente, on réduira les naissances ; si l'on ne parvient pas à les réduire, on fondera des colonies avec le surplus ; si la population baisse, on adoptera une politique nataliste<sup>1</sup> — toute cette régulation démographique étant confiée à une haute autorité qui utilisera les armes dont l'État dispose dans ces cas, distribution de louanges et de blâmes, et aussi coercition (740 a-741 a).

Non seulement les lots immobiliers ne pourront guère différer, mais une autre cause d'inégalité, l'argent, n'existera pas. On ne pourra se servir d'argent que pour les échanges au jour le jour, on n'aura pas le droit de le thésauriser (742 a). Ceux qui auront à se rendre à l'étranger — à supposer qu'ils y soient autorisés, cf. *infra* — obtiendront l'argent nécessaire de l'État et, au retour, ils rendront ce qui leur reste.

Il n'y aura pas de dot. Le prêt à intérêt sera interdit, sous peine de sévères châtimens.

Cette charge violente contre toute forme d'économie libérale, contre tous les enrichissements et les changements sociaux survenus dans l'Athènes démocratique depuis le début du V<sup>e</sup> siècle, est justifiée aux yeux de Platon par le but même qu'il s'est proposé en tant que législateur. Il ne cherche pas primitivement, pour son État, la richesse et la puissance, mais le bonheur des citoyens. Le bonheur n'est possible qu'avec la vertu et avec la concorde ou « amitié » sociales, que détruisent, précisément, les inégalités économiques.

D'ailleurs Platon pose fermement en thèse — et sans la moindre ironie — qu'un homme riche *ne peut pas* être vertueux, non plus qu'un homme pauvre.

En voici la preuve. On peut s'enrichir par des moyens honnêtes ou malhonnêtes. Celui qui ne s'enrichit que par des moyens honnêtes gagnera donc nécessairement *moins* que celui qui s'enrichit par les *deux* types de moyens. D'autre part, l'homme vertueux dépensera plus, car il voudra faire le bien. Sa fortune, pour ces deux raisons, restera moyenne. A l'autre extrême, le débauché dépensera au delà de la mesure, ce qui l'appauvrira. C'est l'absence de vertu qui, en définitive, rend riche le riche et pauvre le pauvre ; donc l'homme vertueux a une fortune moyenne, et la Constitution qui maintiendra cette médiété, sans

1. Sans aller, néanmoins, jusqu'à prendre le risque de faire venir en masse des immigrés, même après une baisse dramatique de la population faisant suite à des épidémies ou à des guerres ; car leur éducation serait trop différente (741 a).

laisser se constituer la richesse et la pauvreté extrêmes, préservera par là-même la vertu et atteindra son but (742 d-743 c).

Néanmoins, l'égalité ne pourra être parfaite : on n'empêchera pas les citoyens — dans l'État second — d'arriver dans la nouvelle Cité avec les biens préalablement acquis. D'autre part, la justice distributive<sup>1</sup> implique qu'on ne distribue pas également charges et honneurs. Il faudra donc des classes censitaires.

Platon en souhaite quatre, entre lesquelles on pourra évoluer au fur et à mesure des changements de sa fortune. Les moins riches disposeront tout juste du lot immobilier qui leur a été alloué et de son revenu (en aucun cas de moins) ; la deuxième classe possédera jusqu'au double, la troisième jusqu'au triple, la quatrième jusqu'au quadruple. Tout bien supérieur devra être remis à l'État qui le partagera ; des peines d'amende sont prévues pour qui le garderait pour soi.

Platon est bien conscient qu'on va lui reprocher son artificialisme : il ne faut pas, dit-il, qu'« il ait l'air de raconter ses rêves et de modeler une Cité et ses citoyens comme s'il travaillait de la cire » (746 a). Il se doute bien, en outre, que les citoyens supporteront difficilement l'étroit contrôle de leurs fortunes et de leur natalité. Aussi admet-il que la réalisation ne soit pas parfaite ; le réalisme devra l'emporter, pourvu qu'on approche le plus possible du but.

### **c - Protection contre les changements d'origine externe**

L'État ne pourra demeurer semblable à lui-même au fil des temps que s'il se protège également de tout changement pouvant provenir de l'étranger.

1. *Éloignement de la mer.* — La peste, pour une cité, est d'être un port de mer ou situé à proximité immédiate de la mer ; car c'est l'assurance d'un contact constant avec l'étranger. Or tout le mal — la nouveauté, le changement, le pluralisme — vient de cette dangereuse promiscuité. Platon songe évidemment ici à Athènes et son port, Le Pirée, et *a contrario* à Sparte, cité centrée sur son terroir continental.

1. Que Platon ne désigne pas de ce terme technique : il parle de « l'égalité quoique dans une proportion inégale » (744 c) et, ailleurs, d'« égalité géométrique » (*Gorgias*, 507 e sq), mais c'est bien là l'idée de justice distributive (cf. *infra*, p. 933).

« La mer en effet remplit [un État qui ne prendrait pas les dispositions adéquates] de trafic et, par la revente des produits, par les affaires commerciales, engendre ainsi dans les âmes une disposition à se dédire sans cesse et à être de mauvaise foi, bref fait que tout le monde dans l'État manque de bonne foi et d'amitié mutuelles, et qu'il en est pareillement à l'égard des autres hommes » (705 a).

Ces troubles sont d'autant plus profonds que le volume des échanges est plus élevé ; d'où la nécessité absolue que la Cité, quand bien même elle serait établie non loin de la mer, puisse vivre le plus possible en autarcie économique.

Autre argument : quand on habite près de la mer, on est exposé au danger d'être soumis par des peuples possédant une marine, comme c'est arrivé jadis aux Athéniens, contraints de payer tribut aux Crétois. Du coup, on est conduit à imiter ses persécuteurs et à construire à son tour une flotte ; mais alors, les bons soldats d'infanterie, les hoplites, se transforment en marins, toujours prompts à fuir le combat sur leurs vaisseaux en inventant n'importe quel prétexte ; et c'est la perte de la Cité ! « Des lions, qui seraient accoutumés [à avoir des trières à leur disposition], s'accoutumeraient à fuir devant des cerfs ! » (707 a).

Quand bien même la marine remporterait la victoire, le mérite de celle-ci reviendrait aux commandants de navire et autres techniciens de la navigation, c'est-à-dire à des qualités d'habileté, non de force ou de courage ; et il reviendrait à des individus au lieu de revenir au groupe. De ces deux points de vue encore, la proximité de la mer est, moralement, une mauvaise affaire pour la Cité. Et Platon de déclarer, contrairement à l'opinion générale des Grecs qui tenait que Salamine avait été la victoire décisive qui avait mis fin aux guerres Médiques, que les vraies victoires contre les Perses ont été Marathon et Platées, parce que ce furent des victoires terrestres, et que par elles « les Grecs furent rendus meilleurs ». Or « notre point de vue actuel est celui de la valeur morale du régime politique », non de sa capacité à sauver des vies (707 d). Ainsi, ni port ni marine, ou le moins possible.

2. *Mise à l'écart des étrangers.* — L'État des *Lois*, fondamentalement antipathique à la société ouverte, ne peut que prendre les plus grandes précautions, plus généralement, au sujet des contacts avec l'étranger.

« Dans un État qui, pour s'enrichir, n'a d'autres sources de richesse que la terre, qui ne fait pas non plus de négoce<sup>1</sup>, il est indispensable de statuer de façon précise sur ce qui doit être fait, tant en ce qui concerne les voyages qu'accompliront en dehors du pays les citoyens d'un tel État, qu'en ce qui concerne l'accueil à réserver aux étrangers, d'où qu'ils viennent » (949 e).

La difficulté vient de ce qu'on ne peut supprimer complètement tout contact. Cela passerait pour « un procédé sauvage et rude ». Or il faut que l'État garde bonne réputation à l'extérieur (Platon accorde du prix au jugement moral des étrangers, non parce qu'ils seraient meilleurs que les autochtones, mais parce que la distance favorise un jugement objectif) (949 e-951 a).

Voici donc la loi :

« En premier lieu, interdiction absolue à quiconque a moins de quarante ans de faire, pour quelque motif que ce soit, aucun voyage à l'étranger ; jamais à personne, en outre, pour un motif privé » (950 e).

Restent les voyages pour raisons d'État<sup>2</sup> : outre, évidemment, les expéditions militaires, ce seront les ambassades et les délégations aux différentes manifestations panhelléniques, jeux ou fêtes religieuses dans les grands sanctuaires. Ceci afin de donner une bonne image de la Cité auprès des autres Grecs, et aussi afin que les délégués, quand ils reviendront au pays, puissent expliquer aux jeunes à quel point les mœurs et lois des autres Cités sont inférieures.

Parmi les voyages que doit autoriser et même encourager l'État, il en est d'un genre particulier, les voyages d'études. Il y a en effet partout, même s'ils sont rares, des « hommes divins », qui comprennent en profondeur la raison d'être des lois et méritent donc qu'on aille les voir là où ils résident. Mais ces visites devront être faites seulement par des hommes choisis avec le plus grand soin. Les candidats à ce genre de voyages devront en effet être âgés de cinquante ans minimum, avoir fait la guerre et bénéficier d'« une bonne réputation sous tous les rapports », être « réfractaires à la corruption ». Ils reviendront avant d'avoir atteint soixante ans — âge au-delà duquel, sans doute, ils ne

1. C'est, on s'en souvient, la situation des Spartiates, chez qui le négoce est abandonné aux Périèques.

2. On songe au statut des voyages à l'étranger dans les ex-pays communistes.

seraient plus assez vigoureux pour pouvoir faire profiter la collectivité de leurs études. Le but du voyageur sera

« d'affermir celles des règles de conduite qui, dans son pays, sont bonnes, redressant celles où quelque chose laisse à désirer. Faute en effet de ces observations et de cette recherche, jamais l'État ne réussira parfaitement à se conserver, ni non plus si les observations relatives à cette recherche ont été mal faites. »

On constate que le contact avec l'étranger est encore conçu comme un moyen de conservatisme, et non d'innovation ! A l'étranger, des sages ont peut-être en effet mieux décelé les causes de corruption qui pourraient faire que l'État, même entièrement clos, se dégraderait.

Au retour, le voyageur est examiné, avant tout contact avec la population, par les magistrats, qui lui donnent quitus s'il n'est revenu « ni pire ni meilleur », le félicitent s'il est revenu meilleur, et, s'il est revenu « corrompu », le condamnent à une vie effacée, privée de relations avec quiconque ; s'il n'accepte pas cette rélévation, on le fera condamner à mort par un tribunal pour avoir été un « touche-à-tout dans le domaine de l'éducation et des lois ».

Reste l'autre volet : l'accueil des étrangers (952 d-953 e). Il sera étroitement régleménté, selon la catégorie à laquelle l'étranger appartient. Il peut être un commerçant, venant à la belle saison, comme les « oiseaux migrants », acheter et vendre des marchandises. On ne l'admettra pas dans la ville, mais seulement au port. Il sera reçu par les magistrats spécialistes du commerce, qui « devront veiller qu'aucun des étrangers de cette espèce n'introduise aucune nouveauté ». Deuxième catégorie : les « touristes », qui visitent la Cité par simple curiosité. Ceux-là seront reçus « avec la meilleure hospitalité du monde », mais, là encore, par des catégories bien précises de citoyens : les prêtres et les sacristains. Troisièmement, le corps diplomatique et autres envoyés officiels des États étrangers : ils seront reçus par leurs équivalents au sein de l'État hôte. Enfin, Platon imagine que d'autres États envoient des enquêteurs de haut niveau, symétriques de ceux que l'État platonicien envoie en voyages d'études. Ceux-ci seront reçus par les magistrats qu'ils voudront rencontrer pour les nécessités de leur enquête.

On voit que, dans aucun de ces cas, l'étranger n'aura de contacts directs avec la population. Tous les contacts sont institutionnels. La liberté individuelle est entièrement bannie de ce système, source qu'elle est d'innovations, d'irrégularités et de désordres.

**d - L'encadrement « totalitaire » de toute la vie**

Protection contre les changements d'origine interne ou contre les changements d'origine externe : tout cela, pour être efficace, doit être coordonné par une pensée qui n'oublie rien, et mis à exécution par une main qui ne faiblit pas. Il en résulte un encadrement quotidien et méticuleux de la vie dans tous ses aspects : l'État veillera à la morale intime des citoyens, qu'il considérera comme une affaire politique dont il ne peut se désintéresser. Il convient que l'État

« observe de près les peines et les plaisirs... utilisant les lois elles-mêmes à de justes réprobations ou à de justes louanges » (631)<sup>1</sup>.

« Le législateur surveillera la manière dont les citoyens acquièrent ou dépensent... dont ils s'associent et se divisent » (632 b)<sup>2</sup>.

1. Les fêtes, dit Platon dans un passage curieux (649 b-650 b), serviront de « pierre de touche » pour opérer ce discernement. Des magistrats publics seront envoyés dans les fêtes de la jeunesse pour l'épier et repérer ceux qui, parmi les jeunes, boivent modérément ou immodérément. L'ivresse, en faisant disparaître momentanément crainte et pudeur, permet en effet de repérer la vérité profonde des caractères, qui se trahiront à cette occasion, les uns capables de tempérance, les autres fanfarons, luxueux ou menteurs.

2. C'est donc un anti-libéralisme absolu : toute transaction, tout contrat, en général toute relation entre citoyens intéresse l'État. Tout ce qui est *social* est *étatique*. Il n'y a ni « vie privée », ni « société civile ». C'est d'ailleurs, aux yeux de Platon, la faiblesse des institutions de Sparte et de la Crète, malgré leur réputation d'autoritarisme, d'avoir été encore trop libérales ! Elles ont veillé avec soin aux comportements des hommes à la guerre, mais elles les ont laissés vivre à leur convenance en ville, elles ont toléré l'homosexualité et d'autres perversions sexuelles (633 sq). Il faut donc les corriger sur ce point. Le droit doit se confondre avec la morale. Il n'y a pas lieu de distinguer un *ordre civique* où seraient sanctionnés, par la coercition étatique, les crimes et délits, et un *ordre moral* où les mérites et vices moraux seraient sanctionnés par les seuls louange et blâme émanant de personnes privées. La Cité idéale peut choisir de n'utiliser que de blâme et de louanges dans certains cas, de coercition dans d'autres, mais cela dépend d'elle seule, non de la nature des faits en cause : elle assume elle-même la sanction de *tous* les comportements.

D'où toute une théorie du bon usage des *repas en commun* (les *syssities* imitées de Sparte), des *fêtes*, des *exercices militaires* et des *compétitions sportives*, et le contrôle étroit des relations sexuelles. L'État complétera ainsi, sur d'autres registres, l'œuvre commencée avec l'éducation publique.

Il veillera à ce qu'il y ait au moins trois cent soixante-cinq sacrifices par an, un par jour. Il s'agit donc d'une « religion d'État », fruit d'une coopération étroite entre gardiens des Lois et prêtres. Mais la loi posera qu'il doit y avoir douze fêtes en l'honneur des douze dieux dont chaque tribu tire son nom (la cité est en effet divisée en douze tribus de quatre cent vingt foyers, chacune consacrée à un dieu<sup>1</sup>). Chaque fête comportera les rites et sacrifices propres au dieu qui est honoré, des chœurs, des concours musicaux et gymniques. Certaines de ces fêtes seront réservées aux femmes.

Chaque mois, il y aura une journée ou plus d'exercices militaires, quel que soit le temps qu'il fait, et pour tous les citoyens : même les femmes et les enfants devront s'exercer, par exemple, à évacuer la ville. Il est vrai que toutes les cités ne pratiquent pas ainsi : c'est qu'elles sont amollies par la recherche exclusive de la richesse qui enlève au citoyen tout « loisir » de songer à l'avenir (831 c-832 a), et qu'elles sont gouvernées non par des hommes qui ont véritablement souci de l'intérêt public, mais par des factions qui travaillent pour les intérêts d'un seul, de quelques-uns ou du bas peuple, factions ne reposant que sur la force, et qui se gardent bien, par conséquent, d'exercer militairement les autres parties du peuple (832 a-832 d).

Chaque tribu organisera des bals, afin que les jeunes gens et les jeunes filles puissent se rencontrer, « déshabillés dans des limites compatibles avec la modestie » (772 a). Tous les détails relatifs à ces manifestations seront dûment réglés par les responsables et rigoureusement invariables (après une période initiale de mise au point).

#### 4. Le Conseil nocturne

Mais ces dispositions législatives elles-mêmes ne pourront être prises que par une autorité suprême capable de penser et de

1. C'est le retour à la division traditionnelle, fondée sur la religion, que Clisthène avait entendu briser par la création de ses dix tribus et de ses dix prytanies, organisation « laïque ». Les douze tribus occupent douze portions du territoire s'organisant en étoile autour de l'Acropole, chaque portion comportant un secteur urbain et un secteur rural. Chacune des 5 040 familles est affectée à une tribu et reçoit un lot urbain et un lot rural, égaux non en superficie, mais en rendements.

gouverner selon le Bien. Ce sera le « Conseil nocturne » — institution en laquelle se trouve incarné sous une forme nouvelle le gouvernement des philosophes dont parlaient tant la *République* que le *Politique*.

#### a - Composition et fonctions du Conseil nocturne

Platon prévoit des dispositions concrètes quant à la composition et aux fonctions du Conseil nocturne, dont le nom complet est « conseil suprême de surveillance législative » (951 d).

Il comprend : 1) les citoyens « qui ont reçu le prix du plus haut mérite » ; 2) les dix gardiens des lois les plus âgés ; 3) le ministre de l'Éducation nationale en charge, ainsi que ses prédécesseurs.

Chacun de ces membres « seniors » parraine un jeune entre trente et quarante ans, qu'il choisit et dont il fait approuver le choix par ses collègues (961 b). S'il a fait un mauvais choix, il est blâmé.

A noter que cette cooptation est *secrète* : il n'y a pas de candidatures, le jeune choisi par un membre n'est prévenu de sa promotion que si ce choix est effectivement confirmé par le collègue des « seniors », sinon il ne saura même pas qu'on a songé à lui (961 b).

Le Conseil se réunit chaque jour de l'aube au lever du soleil, « à l'heure où chacun d'entre nous est le plus complètement libre de toute occupation, soit publique, soit privée » (961 c) (d'où le nom familier de « nocturne » qui lui est donné au fil du texte).

Les objets des réunions sont : la législation, la nature du régime (donc c'est un conseil « constitutionnel »), discutées notamment en fonction des informations qui proviennent de l'étranger (celles de ces informations que les anciens déclarent intéressantes, les jeunes doivent les étudier, 952 ab ; le Conseil examinera dans ce but les voyageurs de retour au pays, cf. *supra*).

Il y a une dernière fonction du Conseil et qui n'est pas la moindre : gérer la « maison de Résipiscence ».

« Il y a dans la Cité trois prisons, la première commune à la majorité des condamnés, aux alentours de la Grand'Place, en vue d'assurer aux personnes la sécurité générale ; une seconde au voisinage du lieu de réunion des membres du Conseil Nocturne et qu'on appelle la « maison de Résipiscence » ; une troisième enfin au milieu de la contrée, là même



où se trouve un endroit désert le plus sauvage possible et dont le nom évoque l'idée que c'est le lieu du châtement » (908 a).

Une certaine catégorie d'impies, les « impies justes » (c'est-à-dire coupables seulement de ne pas croire aux dieux, mais sans que cela les ait entraînés à commettre des délits) sont enfermés dans la maison de Résipiscence pour au moins cinq ans.

« Pendant ce temps, aucun citoyen ne pourra avoir de relations avec eux, hormis les membres du Conseil Nocturne, dont les rapports avec eux auront pour but de les admonester autant que de pourvoir au salut de leur âme. Lorsque sera révolue la durée de l'emprisonnement, tel de ces hommes, dont on jugera qu'il est revenu au bon sens, devra alors être admis à vivre dans la société des gens de bon sens ; dans le cas contraire, et s'il est une fois de plus condamné sous un semblable chef d'inculpation, la peine devra être la mort » (909 a)<sup>1</sup>.

#### **b - La formation des membres du Conseil nocturne**

Telles étant les fonctions du Conseil, on comprend que Platon accorde le plus grand soin, comme dans la *République*, à la question de la formation philosophique de ses membres : ils seront formés, comme on peut s'y attendre, aux mathématiques et à la dialectique. Mais les *Lois* insistent sur le fait qu'ils devront en outre étudier tout « ce qui se rapporte aux dieux », le fait même de leur existence et l'étendue de leurs pouvoirs. Ils ne pourront se contenter à ce sujet de la foi des simples citoyens, qui croient parce qu'il faut croire, par simple conformisme. Ils devront, eux, être parfaitement convaincus, par la raison et la vision intellectuelle de la preuve, quitte d'ailleurs à paraître impies aux yeux du vulgaire, des grandes vérités de la religion que Platon résume lui-même comme suit :

« Il est impossible que, parmi les mortels humains qui honorent les Dieux, il y en ait jamais eu un seul à ne pas admettre les deux propositions que nous énonçons actuellement<sup>2</sup>, à savoir [d'une part] que *l'âme*

1. Sorte de « rééducation » ou de « lavage de cerveau » dont l'Inquisition, puis les régimes totalitaires retrouveront la formule. Comme tous les régimes fondés sur une idéologie, et non pas seulement sur des « valeurs », le régime a absolument besoin de convaincre ses opposants. Il ne les tue qu'en dernière extrémité. Un dissident mort dans son attitude de contestation est plus dangereux qu'un vivant qu'on peut encore convertir.

2. Elles sont longuement développées au livre X.

est le plus ancien de tous les êtres qui ont eu part à la génération ; qu'elle est immortelle, et qu'enfin sur tout ce qui est corporel elle a autorité... [D'autre part,] l'existence dans les astres [d'une] pensée intelligente. [...] Une fois que [le futur gouvernant] aura spéculé sur la communauté qu'il y a entre elle et la musique, il s'en servira pour régler en un accord parfait ce qui concerne la pratique morale et la conduite conforme aux lois » (967 d).

Les gouvernants ne devront pas seulement *voir* ces vérités essentielles, mais les *dire*. Car voir sans dire, affirme Platon, est le fait d'« esclaves. »

Enfin, capables de voir et de dire le Bien, ils devront aussi le *faire*, c'est-à-dire avoir une conduite exemplaire.

Cette dernière condition n'est pas suffisante à elle seule : des hommes vertueux, mais inéduqués, ne peuvent être d'aucune utilité pour la Cité (966 d). Cf. 967 a : « Celui qui, aux vertus civiques, n'est pas capable de joindre la possession de ces *connaissances*, ne sera jamais un dirigeant à peu près convenable pour une collectivité politique, et c'est au service d'autres personnes, investies celles-là de magistratures, qu'il faudra le placer. »

### c - Le Conseil nocturne, intelligence de la Cité

Le Conseil nocturne est l'« ancre » de la Cité, le point fixe qui la protège de toute dérive. Il peut l'être parce qu'il en est la « tête », c'est-à-dire qu'il est son *intelligence*, ses *yeux* et ses *oreilles*, et parce qu'il connaît le *but* que doit se donner la Cité (cf. 960 b-968 b). Dans un navire,

« la coexistence et la fusion des sensations du capitaine et des matelots avec l'intelligence qui gouverne font le salut aussi bien du capitaine et des matelots que de tout ce que porte le navire » (961 e).

De même, dans une armée, la coopération des soldats et du général, dans une équipe médicale, celle du médecin et de ses aides. Dans les cas du navire, de l'armée et de l'équipe médicale, les chefs méritent de l'être parce qu'ils connaissent le *but* poursuivi — le port pour le bateau, la bonne santé pour l'équipe médicale, la victoire pour l'armée — et sont capables de garantir que l'on se dirige vers lui. De même, l'homme d'État devra connaître le *but de l'État* (962 b). Sinon le gouvernement sera erratique.

Dans les États actuels, « les règles de conduite s'égarant dans des directions différentes, parce que, dans chacun d'eux, la législation de l'un

n'a pas en vue la même chose que celle de l'autre » (962 e). Par exemple, certaines lois visent à conférer l'autorité politique à des groupes de citoyens, mais sans qu'on se soucie de savoir si ces citoyens sont ou non vertueux ; d'autres ont pour but de procurer la prospérité, mais ceux qui les font adopter ne se soucient pas de l'« asservissement » dont ces mesures peuvent, par ailleurs, être cause ; d'autres lois encore visent la liberté pour le peuple, mais au prix de la suppression de la liberté pour d'autres peuples.

Le Conseil nocturne, par la parfaite cohérence de sa pensée, préservera l'État de ces contradictions. Il ne laissera pas ses visées

« s'égarer sur une multiplicité de buts, mais n'en ayant qu'un seul en vue, [il enverra] à ce but ce que j'appellerai [ses] flèches... » (962 d).

Et Platon pose que ce but de l'État

« est la *vertu*, [laquelle consiste] en quatre vertus [courage, prudence, tempérance, justice] » (963 a).

Ces vertus sont à la fois différentes et une. La preuve : elles portent quatre noms différents, courage, prudence, tempérance, justice, en même temps qu'un même nom, vertu<sup>1</sup>. Ce qu'il faut donc, c'est voir clairement

« ce qu'à travers les quatre vertus en question il peut bien y avoir d'identique, cette unité dont nous affirmons justement l'existence dans le courage, la tempérance, la justice, la prudence, lorsque, légitimement, nous les désignons par cet unique nom de "vertu" » (965 cd).

Ce qu'il y a d'identique en elles est qu'elles visent toutes un « bien ». Elles participent toutes, en ce sens, à une unique « idée du Bien », cette réalité mystérieuse déjà évoquée dans la *République*<sup>2</sup> ; c'est donc elle, en définitive, que le gouvernement de la Cité doit viser, comme le pilote vise au port.

Cette vision et ces préoccupations étant le privilège du petit nombre d'hommes particulièrement doués et spécialement éduqués qui sont membres du Conseil, on comprend pourquoi ce Conseil doit être

1. Le problème de l'unité des vertus a été traité ailleurs plusieurs fois par Platon : dans le *Protagoras* (329 b sq.), dans le *Ménon* (*passim*), dans le livre IV de la *République* (IV 427 d-434 d), dans le *Politique* (306 a sq.).

2. Et sur laquelle l'œuvre transmise de Platon nous renseigne bien peu ; l'enseignement de l'Académie à ce sujet fait partie de ces *agrapha dogmata*, ces « doctrines non écrites », « ésotériques », réservées aux élèves de l'École, auxquelles Aristote fait allusion, mais qui demeurent pour nous enveloppées de mystère.

*nocturne* : c'est que les raisons qui détermineront ses choix législatifs ne seront compréhensibles que par une élite, et il faudra soustraire ce gouvernement par l'élite à un contrôle public qui le forcerait à se mettre au niveau de ce que peut comprendre et approuver la foule. D'ailleurs, pour satisfaire celle-ci, il y aura aussi un *conseil diurne*, qui sera, lui, public, et devra rendre raison de ses décisions à l'opinion ; mais il ne sera autorisé à prendre que les décisions d'importance secondaire ou négligeable.

Platon tient donc pour la même théorie fondamentalement *anti-démocratique* ou même *anti-civique* que dans la *République*.

## Conclusion

Telles sont les idées léguées par Platon à la tradition politique occidentale.

On observera d'abord avec curiosité que cette pensée a eu un singulier écho dans l'université française moderne. Alors que Lepeletier de Saint-Fargeau prenait comme modèle l'*agogé* spartiate et le fantasme platonicien de soustraction des enfants à l'influence culturelle des parents dans son plan d'encadrement « fasciste » de toute la jeunesse française — voté dans l'enthousiasme par la Convention !<sup>1</sup> —, le discours de Lakanal (ou, plus probablement, de Dominique-Joseph Garat) tendant à créer une École normale supérieure était non moins évidemment inspiré de Platon, de sa théorie des « âmes d'or » et du gouvernement par l'élite<sup>2</sup>. Lakanal fondait ainsi, pour deux siècles, l'idéologie française des grandes écoles et du gouvernement de l'État par les anciens élèves de celles-ci.

Par un impensé, ou plus exactement un « refoulement » incroyables — car il serait paradoxal d'invoquer l'ignorance —, c'est donc la famille républicaine qui a divinisé le théoricien de l'absolutisme, et c'est la famille « progressiste » qui a donné en modèle chéri à la jeunesse le théoricien de la réaction et de l'indispensable pérennité des inégalités et des hiérarchies sociales. L'explication relève sans doute de la « sociologie de la connaissance ». Platon justifiait métaphysiquement l'entreprise de despotisme étatique exercé sur toute la vie de l'esprit en France par l'Éducation nationale (avec comme « bon tyran » Napoléon I<sup>er</sup>, vrai

1. Cf. Bronislaw Baczko (présenté par), *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Garnier, 1982, p. 345-387.

2. *Ibid.*, p. 471-482.

créateur de celle-ci), et au principe de cooptation et d'irresponsabilité de la corporation des Professeurs de l'enseignement public, âmes d'or qui ne doivent pas avoir de comptes à rendre à la foule des élèves et de leurs parents. La puissance de cet intérêt social empêchait de voir la lettre même du programme politique de Platon. Le regard sociologiquement plus désintéressé — et averti par les expériences totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle — d'un Karl Popper dans *La société ouverte et ses ennemis* a heureusement permis le retour à une lecture plus critique.

Quelques réflexions pour entamer cette lecture. Nous pensons que tout ce que Platon a dit contre la *démagogie* reste vrai. Les politiciens d'aujourd'hui qui gouvernent les yeux fixés sur les sondages répondent merveilleusement à la définition platonicienne du *démagogue* étudiant les passions et les revirements du « gros animal » qu'est le *démos*. Et l'intuition initiale de Platon, que la Cité doit être dirigée par des hommes qui étudient les problèmes objectivement, et non leurs reflets — et les reflets de leurs reflets, à l'infini — dans l'opinion, qui cherchent à faire prévaloir l'intérêt général à long terme et non à satisfaire les désirs des groupes de pression et d'un électorat aveugle sur ses propres intérêts, garde une valeur permanente. En revanche, en ne voulant voir que règne de l'illusion, confusion et désordre, dans les institutions de la *démocratie* — c'est-à-dire la liberté de parole, le pluralisme critique, les libertés politiques, sociales et économiques — Platon a pris un chemin anti-scientifique et posé les germes des politiques totalitaires.

Le fond du problème est sans doute qu'il avait pour modèle de scientificité les seules mathématiques, et non la physique et les autres sciences expérimentales. Les premières sont apodictiques et peuvent exiger le dogmatisme, parce qu'elles se donnent à elles-mêmes leurs raisons, alors que, pour les secondes, la vérité n'est obtenue qu'à la faveur d'une confrontation avec une extériorité ontologique. Platon a cru que la science politique était apriorique comme les mathématiques, alors que son élève Aristote, et la plupart des autres grands penseurs politiques après lui, la jugeront expérimentale.

Il reste que l'idéal de Platon est magnifique dans l'intention. S'il faut surveiller chaque fait et geste de chaque membre de la Cité, s'il faut ainsi pourchasser tout écart par rapport au *nomos*, c'est que, comme le dit Christian Jambet,

« le *nomos* exprime la providence des dieux, lesquels meuvent les astres selon les lois de l'Âme universelle. Leur providence s'exprime dans les plus petites choses, et ces dieux sont les modèles, ou centres générateurs, des vertus : tempérance, sagesse, justice, courage. Selon une telle théodicée, rien ne se fait pour l'homme singulier, mais c'est au contraire la singularité qui se donne et se doit à l'univers. Chaque partie est en vue du tout et non le tout en vue de la partie. C'est dire l'enjeu du combat de la vertu contre le vice : être vertueux, c'est tenir sa place dans l'ordre du monde que le Roi du monde a instauré providentiellement en vue de la défaite du désordre et du vice. [...] Dans cette conception philosophique du monde, le crime n'est jamais crime contre l'humanité, mais contre la divinité des dieux et contre la divinisation de l'âme humaine »<sup>1</sup>.

L'âme individuelle n'a pas d'existence propre ; elle n'est pas sujet. Le vrai sujet est la vertu,

« centre générateur unique, comme l'est l'Idée-nombre. On ne dira pas que tel homme est vertueux au sens où il serait affecté du prédicat de telle vertu, mais qu'il participe au foyer générateur de la vertu, qu'il en *procède*. Il est sujet à la vertu, en tant que la vertu est son sujet réel ».

C'est pour cela que la partie doit se soumettre au Tout. Non pour son écrasement, mais, au contraire, pour sa divinisation, pour son bonheur, pour sa vie véritable, pour qu'elle soit « transportée sur une route sainte vers un lieu nouveau et meilleur », pour qu'elle remonte vers l'Un dont elle émane.

Il serait donc assez vain de reprocher à Platon quelque défaut moral pour la raison que son projet politique est évidemment destructeur de nos conceptions libérales de la société et de l'État (qui veulent que, d'une manière ou d'une autre, le « tout » politique soit pour la « partie » humaine). Car deux nouvelles « révolutions » dans la culture (que nous étudierons plus loin) devront être accomplies pour que ces conceptions se forment : la promotion de la personne humaine individuelle dans le cadre protecteur du droit privé romain, et la faculté donnée à l'homme par le prophétisme biblique de mépriser et de combattre toute injonction d'un pouvoir temporel qui serait contraire à l'éthique. Platon est simplement un penseur qui n'a pas connu ces innovations — et qui, il faut bien le dire, ne les a même pas anticipées, à la différence de certains de ses contemporains et même de ses prédécesseurs de la « grande génération de la société ouverte ».

1. Christian Jambet, *Le côté sombre de la loi*, communication au colloque *Crimes et vertus*, in *Corbières matin, Cahier philosophique*, 11 août 1997. Nous soulignons.



# Chapitre 3

## Aristote

### Introduction

Aristote a une importance capitale pour l'histoire des idées politiques, non seulement en raison de la force et de la densité de sa théorie de la société et de l'État, consignée pour l'essentiel dans un gros livre qui est un chef-d'œuvre, la *Politique*, mais aussi parce que cette théorie servira de référence, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, aux auteurs désireux de retrouver, contre l'« augustinisme politique », un fondement naturel de l'État.

#### 1. Vie<sup>1</sup>

Aristote (384-322) naît à Stagire, ancienne colonie ionienne sur la côte orientale de la Chalcidique. Son père, Nicomaque (à ne pas confondre avec le destinataire de l'*Éthique à Nicomaque*, qui est son fils) est médecin du roi Amyntas II de Macédoine, père de Philippe. Le jeune Aristote arrive à Athènes en 366, à l'âge de dix-huit ans, et devient élève de l'Académie. Il fréquente les grands orateurs de l'époque comme Isocrate. Bien qu'il devienne vite le disciple préféré de Platon, ce n'est pas

1. D'après Joseph Moreau, *Aristote et son école*, PUF, 1962.



lui, mais Speusippe qui, à la mort du maître en 348, succède à ce dernier comme *scolarque* de l'Académie. Aristote va alors enseigner à Assos, en Asie Mineure, auprès du tyran Hermias d'Atarnée (ancien élève, lui aussi, de l'Académie). Il y poursuit ses recherches d'histoire naturelle et de « sociologie ». Puis il se rend à Mitylène, dans l'île de Lesbos. En 343, il devient précepteur du fils de Philippe, âgé de treize ans, le futur Alexandre le Grand. Il occupe cette charge pendant trois ans.

A cinquante ans, Aristote revient à Athènes et fonde le *Lycée*, ainsi appelé parce que l'école est installée dans un gymnase voisin du temple d'Apollon Lycien. Il y avait, dans cette école, un promenoir, d'où le nom de « péripatéticiens » donné plus tard aux disciples. L'école est rivale de l'Académie, qui a continué son existence sous Speusippe puis Xénocrate. Elle n'a d'ailleurs pas d'installations fixes comme cette dernière, et Aristote a recours aux subsides d'Alexandre, qui est à cette époque le maître de la Grèce (soumise aux Macédoniens depuis la bataille de Chéronée en 338). Mais Alexandre meurt en 323. Le parti national redresse la tête. Aristote, ami des Macédoniens, s'exile en Eubée avec son fils Nicomaque en 324, afin d'éviter aux Athéniens, dit-il, de lui faire subir le sort de Socrate et donc de « pécher une fois de plus contre la philosophie ». Il meurt en 322, âgé de soixante-deux ans.

## 2. Œuvres

Aristote a laissé une œuvre immense, en partie seulement conservée, divisée en œuvres *exotériques* (destinées au grand public ; elles sont perdues) et *ésotériques* ou *acroamatiques* (c'est-à-dire écrites pour un auditoire fermé) qui ont été rassemblées dans un immense *corpus aristotelicum* par le dixième successeur d'Aristote à la direction de l'École, Andronicus de Rhodes, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., à l'aide de manuscrits en provenance de divers points de la Méditerranée.

Ce corpus comprend sept parties :

I. L'*Organon*, ensemble de traités de logique.

II. Écrits consacrés à la nature physique : *Physique* (huit livres), *Du ciel*, *De la génération et de la corruption*, *Météorologiques* (phénomènes atmosphériques).

III. Écrits consacrés à la nature vivante : *De l'Ame* (introd. à l'étude de la vie), *Parva naturalia* (physiologie), *Histoire des animaux*, *Les parties des animaux*, *Le mouvement des animaux*, *De la génération des animaux* (cinq livres, traité d'embryologie).

IV. Écrits « métaphysiques » (ce terme n'est pas d'Aristote : il est forgé sur l'expression *méta ta physica*, par laquelle les auteurs du *corpus* ont désigné les écrits venant « après » la physique) : la *Métaphysique*.

V. Écrits éthiques : *Éthique à Nicomaque*, *Éthique à Eudème*, *Grande morale* (*Magna Moralia*).

VI. Écrits politiques : la *Politique*, la *Constitution d'Athènes*.

VII. Autres écrits de philosophie pratique : *La rhétorique* (dialectique, art d'argumenter), *La poétique* (sur l'éducation).

### 3. La conception de la nature chez Aristote

On va voir que, pour Aristote, la Cité n'est pas une construction artificielle des hommes, mais un être « naturel ». Ce terme a un sens précis dans sa philosophie, et il est donc indispensable, avant d'aborder la *Politique*, de caractériser brièvement la conception aristotélicienne de la nature.

#### a - La critique de la théorie platonicienne des Idées

Aristote s'oppose à l'idéalisme et au « panmathématisme » des Platoniciens. Il n'est pas parti, lui, des mathématiques, mais de la médecine : il est d'abord naturaliste, biologiste. Pour lui, l'individu concret n'est pas un être moins réel que les idées ou les nombres, il est la substance, l'*ousia* même.

Mais ceci pose un problème. Ce n'est pas pour rien que Platon avait attaché une telle valeur ontologique aux intelligibles ; c'est parce qu'il pensait que la science était impossible si elle s'attachait à ce qui « devient ». Aristote admet le versant épistémologique de l'argument : on ne peut faire des démonstrations qu'avec des concepts, universels et nécessaires, non avec des êtres sensibles singuliers. Mais il récuse le versant ontologique : si la science ne peut avoir d'autre objet que l'universel, il n'est pas nécessaire pour autant que cet universel soit *séparé*. Que le monde des Idées double le monde sensible, cela lui paraît une absurdité. Si l'Idée était séparée, elle ne pourrait être cause. Aristote formule en outre l'argument célèbre dit du « troisième homme » : si l'Idée était une substance, elle serait un individu. Donc elle s'ajouterait à l'homme individu sensible, et tous deux participeraient alors d'une *troisième* Idée d'homme, et ainsi de suite à l'infini.

Il y a certes des réalités intelligibles, mais elles sont immanentes aux êtres sensibles : elles sont leur *forme*.

### **b - La matière et la forme**

La forme (*morphè*, ou encore *eidos*, « idée ») est le principe qui organise une matière. Mais il faut distinguer entre le cas des êtres créés par l'art, *technè*, et celui des êtres de nature, *physis*. Dans le cas des techniques, par exemple le menuisier donnant une forme de « lit » ou de « table » à du bois, la forme est apportée à la matière de l'extérieur. Mais pour les êtres de nature, la forme est immanente à la matière et elle apparaît dans et par le processus même de la génération.

Dans les deux cas, la *substance*, l'*ousia*, ce qui possède l'être par excellence, ce sera l'union de la matière et de la forme, c'est-à-dire l'individu concret, ou l'être sensible individuel, et en ceci Aristote se sépare entièrement de Platon (il est vrai qu'Aristote a quelque peu varié : à certains endroits de son œuvre, il dit que l'*ousia*, c'est l'espèce ; cela ne le rend pas plus platonicien, car, si l'espèce se distingue d'un de ses exemplaires individuels, elle n'est pas pour autant une Forme séparée, un Archétype ; elle n'existe qu'« incarnée » dans des individus concrets).

### **c - Le devenir**

Le monde aristotélicien se divise en monde « supra-lunaire » (les astres, les planètes, les étoiles fixes) et monde « sublunaire » (c'est-à-dire tout ce qui est sur la planète Terre). Le monde sublunaire est soumis à la génération et à la corruption, c'est-à-dire au devenir.

Les êtres soumis au devenir sont ceux dans lesquels la forme n'est pas présente en permanence et au même degré dans la matière ; le devenir consiste précisément, pour un être, à acquérir sa forme (génération) ou à la perdre (corruption). Le devenir n'est pas simplement le temps, mais ce passage continu du germe à l'individu accompli, de la *puissance* (*dynamis*) à l'*acte* (*energeia*). Le grain de blé qui est un épi « en puissance » sera un épi « en acte » lors de la moisson.

Notons que, si la puissance précède l'acte, l'acte précède aussi la puissance. La forme qui va se parachever par le devenir n'est pas créée par

lui. Avant le bébé, qui est un homme en puissance, il y a le père qui l'a engendré, qui est un homme en acte. Quant à Dieu, il est Acte pur.

Le devenir est donc la tendance de tous les êtres soumis à la génération et à la corruption à réaliser, déployer et parachever leur Forme (à devenir par-faits, c'est-à-dire terminés).

Mais, dans cet effort, ils peuvent réussir plus ou moins bien. Car le devenir relève tout autant du *contingent* que du *nécessaire* : l'univers aristotélicien, à la différence de l'univers mécaniste des Modernes, fait place à la contingence, à l'imprévu.

Certes, un être est soumis à la nécessité de sa Forme spécifique : un petit d'homme ne peut devenir un cheval adulte ni l'inverse, ou un œuf d'autruche un canard, etc. La Forme d'une espèce ne change jamais : l'univers aristotélicien est fixe, il n'est pas question de lamarkisme ou de darwinisme, d'une transformation ou d'une évolution des espèces (ni de progrès historique, de « mutations » sociales...). Le devenir concerne les seuls individus concrets, non les espèces et leur Forme.

Ce qui n'est nullement nécessaire, en revanche, c'est qu'un individu donné arrive à la perfection ou à l'achèvement de sa Forme spécifique. Un enfant peut avoir une croissance normale, devenir un homme pleinement développé, ou bien manquer à atteindre la perfection de sa Forme : il peut être contrefait, trop petit, trop grand, trop gros, trop maigre, etc., il peut même mourir avant de devenir adulte, et ceci en raison de circonstances contingentes, d'accidents. Nécessité et contingence concourent au devenir.

En général, un être naturel peut manquer à atteindre la perfection de sa forme de deux façons : par « excès » ou par « défaut », la perfection étant un « juste milieu » (on voit que « juste milieu » ne signifie pas ici un compromis, un milieu vide entre deux extrêmes positifs ; au contraire, c'est le juste milieu qui est la positivité même, puisqu'il est la perfection de la Forme)<sup>1</sup>.

1. Il faut noter que la « perfection » de l'être de nature aristotélicien n'est pas unique comme l'Idée platonicienne. Celle-ci est un idéal dont tout être sensible est, par définition, distant, décalé, déchu ; il y a une multiplicité d'êtres sensibles, et un seul idéal. La Forme parfaite d'Aristote, au contraire, ne se réalise que dans et par les individus. Il n'existe tout simplement pas de modèle extérieur par rapport auquel on puisse affirmer que tel individu est plus parfait qu'un autre ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'un individu est dans le « juste milieu », qu'il n'est pas un exemplaire patho-

Qu'un être atteigne ou n'atteigne pas la perfection, cela dépend, disions-nous, d'éléments contingents ou *accidents* : une plante peut germer dans un sol riche ou aride, recevoir ou ne pas recevoir de l'eau ou de la lumière, être bien ou mal soignée, etc. Or, s'il y a une *science* du nécessaire (qui consiste en la connaissance des Formes ou Essences), il n'y a pas, dit Aristote, de science de l'accident. Le monde aristotélicien n'est donc pas un mécanisme : tout n'y est pas « écrit », et c'est pourquoi il y a un sens et un intérêt à constituer des sciences *pratiques* comme l'éthique, la rhétorique ou la politique : car, par la connaissance la plus exacte possible de l'essence, par l'étude des diverses réalisations de cette essence (par exemple les multiples individus « cités » ayant existé<sup>1</sup>, des exemples d'échecs, ou de « monstres », d'individus ayant raté le « juste milieu » par excès ou par défaut), on pourra guider l'action humaine au mieux au milieu des aléas du devenir et travailler à améliorer réellement son sort ou celui de ses concitoyens.

#### **d - Le bien et le bonheur**

Tout ce qui concourt, pour un être naturel, à la pleine réalisation de sa nature, est *bien*, le contraire est *mal*. Bien plus : dans la morale et la politique aristotéliciennes, le bien se *définit* comme le naturel, le mal comme l'anti-naturel. Il n'y a pas d'autre critère.

La nature a d'ailleurs donné aux êtres naturels des *signaux* qui leur permettent de reconnaître qu'un acte est conforme à leur nature et contribue à les faire approcher de la perfection de leur Forme : le *plaisir* pour les animaux, le *bonheur* pour des êtres rationnels comme l'homme (bonheur et plaisir ne sont pas la

logique, un raté, un monstre. Aussi, pour chaque espèce, existe-t-il plusieurs pathologies, mais aussi plusieurs manières d'accéder à la perfection, plusieurs perfections. Il y a plusieurs types de belles femmes, plusieurs types d'athlètes accomplis. La théorie aristotélicienne est à cet égard moins intransigeante que celle de Platon, plus ouverte à la multiplicité des devenirs, et ceci aura une grande importance lorsque nous parlerons des cités et des régimes politiques : la théorie aristotélicienne sera l'archétype des théories politiques « modérées », comme celle de Platon est l'archétype des théories radicales.

1. Outre la *Constitution d'Athènes*, Aristote aurait rédigé ou fait rédiger par ses élèves des monographies sur quelque cent soixante constitutions ayant existé en Grèce et dans les pays connus des Grecs.

même chose : l'atteinte du bonheur peut impliquer et implique souvent, chez l'homme, le renoncement au plaisir, quand la raison y oblige). Derechef, il en résulte une définition du bonheur : le bonheur est ce qui accompagne, pour l'homme, les actes allant dans le sens de la pleine réalisation de sa nature propre d'être humain.

Donc la morale et la politique aristotéliennes n'ont rien d'« ascétique ». S'il faut travailler à bâtir les vertus de l'homme, s'il faut, de même, travailler à bâtir de belles cités, bien équilibrées, bien développées, c'est pour rendre l'homme et la Cité *heureux*. Le moraliste et le politique doivent agir à peu près dans l'esprit de l'horticulteur qui cultive avec soin et amour une belle plante : si elle croît et fleurit, si elle est belle, le but ultime sera atteint, et cela se verra par l'éclat même qu'aura la fleur pleinement éclose. Cet éclat sera le critère qu'elle a bien atteint sa forme. Il n'y a rien au-delà. La fleur fleurit « pour » fleurir et fructifier, c'est tout ce que veut la nature. De même, pour le moraliste et pour le politique, l'accomplissement de la nature (l'« épanouissement ») de l'homme et de la cité est une fin en soi, et le bonheur en est le critère (nous verrons d'ailleurs que les vertus de l'individu et celles de la Cité sont conditions les unes des autres : pas de bonheur individuel dans une Cité vicieuse, pas de Cité réussie avec des citoyens pervers). L'horizon dernier du bonheur est, pour l'homme aristotélien, d'être honoré, c'est-à-dire avoir réputation de vertu, dans une Cité qui est elle-même honorable. C'est toute l'espérance d'un Grec de l'époque classique, et de tous les Anciens jusqu'à l'avènement du christianisme.

#### e - La vertu et le vice

Puisque le bonheur de l'homme est dans la réalisation de sa nature, et puisqu'il y a des accidents, donc de la contingence, dans le monde du devenir, qui peuvent entraver cette réalisation, nous devons conduire notre vie conformément à la raison, qui nous permet de reconnaître l'essence de la nature humaine et de discerner ce qui lui convient et ne lui convient pas. Toutefois, d'une part, Aristote est conscient des *limites de la raison humaine* ; il n'a pas à cet égard la foi pythagoricienne et platonicienne dans la capacité de l'intelligence discursive à saisir la nature intime des

essences ; il est trop naturaliste, accoutumé à reconnaître la richesse, la complexité et la diversité foisonnante du réel. D'autre part, il connaît la *force des passions* par lesquelles la raison est très souvent débordée.

Il utilise donc des concepts connus avant lui, mais dont il a donné une construction rigoureuse, qui a traversé les siècles jusqu'à nous : ceux de *tendance* (*hexis, habitus*), de *vice* et de *vertu*.

Un *habitus* est une *disposition à agir de telle ou telle façon*, que nous avons en nous, et qui fait que, dans certains types de situations, nous agissons de telle ou telle manière *sans avoir besoin de mobiliser la réflexion discursive*. Nous pouvons avoir cette disposition en nous parce que nous l'avons voulu un certain jour, que nous nous y sommes entraînés délibérément, ou bien, au contraire, parce que nous avons omis de nous créer certaines habitudes, et que d'autres sont venues « toutes seules ». En tout cas, maintenant que nous avons cette tendance, elle déterminera notre action *spontanément*, c'est-à-dire sans que nous ayons besoin de réfléchir, ou même elle nous fera agir dans son sens quand bien même notre volonté consciente s'y opposerait.

Les tendances représentent donc un élément du psychisme *intermédiaire* entre le conscient et l'inconscient, entre notre raison (qui est libre) et nos passions (que nous subissons). Les tendances sont accessibles à la raison, puisque nous pouvons décider d'en acquérir ou d'en combattre ; elles lui échappent, parce que, une fois que notre nature a pris un certain « pli », il ne dépend plus de notre seule raison de nous débarrasser instantanément de ce pli, celui-ci nous détermine à agir d'une certaine façon malgré nous, surtout dans des circonstances critiques où nous n'avons plus le temps ni la force de réfléchir. C'est pourquoi le sens que prend ce « pli » est décisif.

Par définition, les *vertus* sont celles des tendances qui nous induisent à agir dans le *bon* sens, c'est-à-dire dans le sens de la réalisation de notre nature. Les *vices* sont celles qui nous prédisposent à agir dans le *mauvais* sens.

A chaque homme de se construire des vertus suffisamment solides, qui fassent que, en toutes circonstances de la vie, même quand le problème qui se pose est très complexe ou très urgent, il se comporte spontanément de façon à préserver ou à parfaire sa nature d'homme. L'homme vicieux sera celui qui « s'est laissé aller », qui n'a pas combattu les premières tendances à mal agir,

et qui, ensuite, enfermé dans ces mauvais choix, a été de plus en plus détourné de sa nature et a vu de plus en plus le bonheur lui échapper. Inversement, les vertus sont à comprendre comme un viatique pour accéder au bonheur (rien d'ascétique, encore une fois, dans la notion aristotélicienne de « vertu »<sup>1</sup>).

La nature humaine comporte tout une gamme de vertus, organisées autour de quatre vertus principales ou « cardinales »<sup>2</sup> dont la liste est déjà fixée depuis Socrate et Platon : la *prudence*, la *justice*, la *force* et la *tempérance*.

La force et la tempérance sont les dispositions permanentes qui nous permettent de bien régler nos passions, respectivement, *irascibles* et *concupiscibles*. La justice nous permet de régler celles de nos actions qui *affectent autrui* (c'est donc la vertu *sociale* par excellence). La prudence nous permet de régler notre raison même.

## La politique

La *Politique* est écrite probablement vers la fin de la vie d'Aristote, en tout cas postérieurement à l'*Éthique à Nicomaque*. Elle comporte huit livres, dont l'ordre a été discuté<sup>3</sup>.

### 1. L'homme, « animal politique »

Aristote définit la Cité comme la forme la plus parfaite de communauté humaine, celle où l'homme peut et doit accomplir sa nature. Et il montre que la Cité est elle-même un fait *de nature*. Ce n'est pas une formation artificielle ou conventionnelle, contrairement à ce qu'ont soutenu les sophistes. La Cité ou l'État est une

1. Il faut d'ailleurs noter que « vertu », en français, vient du latin *virtus*, qui traduit un mot grec, *arété*, dont la meilleure traduction française directe est : « excellence ».

2. *Cardo*, en latin, veut dire : « gond » ; ce sont donc les vertus autour desquelles les autres « tournent ».

3. Traductions françaises : 1) *La Politique*, trad. Tricot, Vrin ; 2) *Les Politiques*, trad. Pierre Pellegrin, Garnier-Flammarion, 1990 ; 3) *La Politique*, Les Belles-Lettres, coll. « Budé » (texte grec et trad.).



formation naturelle, spontanée et nécessaire, *qu'aucun homme individuel n'a jamais créée ou inventée, qu'il trouve au contraire toute faite en naissant*. Par ailleurs,

« toute cité (*polis*) est une sorte de communauté (*koinônia*) (une espèce du genre communauté). Mais c'est la plus englobante des communautés ».

La communauté « la plus englobante » : les Grecs de l'époque classique n'ont en effet pas pensé en général que les cités pouvaient elles-mêmes être englobées dans une entité plus large, la nation hellénique, moins encore l'humanité considérée comme un tout.

#### a - La Cité, « communauté de communautés »

Mais quelles sont les communautés englobées par la Cité ? Elles sont de différents niveaux. Elles ont en commun, dit Aristote, d'être des ensembles constituées d'éléments *différents* et *complémentaires* dont la collaboration produit le *bien commun* du groupe. La première est

« celle de deux êtres qui sont incapables d'exister l'un sans l'autre : le mâle et la femelle ».

Le bien commun est ici « la procréation » (1252 a 28). Il y a ensuite l'union de l'homme « dont la nature est de commander » avec celui « dont la nature est d'obéir », du maître et de l'esclave : le bien commun est alors « leur conservation commune ». Ces systèmes s'agrègent pour constituer la *famille*, où il y a homme et femme, adultes et enfants, maîtres et serviteurs.

Ensuite, plusieurs familles forment une communauté d'un degré plus élevé, le *village*. Là encore, il y a différenciation : le village est dirigé par le mâle le plus âgé, et toutes les familles voient leur place fixée dans le tout par les liens de parenté<sup>1</sup>.

C'est, remarque Aristote, la matrice de la *royauté*, qui consiste elle aussi dans le gouvernement d'une communauté par un « père » différent par nature des membres de la communauté.

Et c'est seulement la communauté formée par plusieurs villages qui est la *Cité* au plein sens du mot.

1. Aristote interpose parfois, entre le village et la Cité, un autre étage, la *tribu*, trace d'organisation sociale pré-civique.

La Cité est donc un emboîtement de « poupées gigognes » de tailles différentes, qui sont toutes des organismes différenciés. Il en résulte plusieurs conséquences capitales pour la théorie politique :

1) La Cité aristotélicienne n'est pas, comme dans les théories politiques modernes, une association directe d'*individus*, mais une association de *groupes*. Entre l'individu et l'État, il y a plusieurs intermédiaires, plusieurs « communautés naturelles ». Si on les supprime, on va contre la nature essentielle de la Cité. On ramène la Cité à une forme *inférieure* de communauté humaine, moins élaborée, plus anomique.

2) Le passage du village à la Cité, d'autre part, n'est pas « quantitatif » — il ne suffit pas d'unir plusieurs villages pour que cela produise une cité, ou, si l'on préfère, une cité n'est pas seulement un village plus gros que les autres — mais « qualitatif », en ce sens que l'ensemble formé par les villages est d'une *nature* ou d'une *structure* radicalement différentes. Ce qui définit cette nouvelle forme ou essence, c'est notamment l'*autarkéia*, l'autarcie : l'existence d'une division du travail suffisamment poussée et parfaite pour que la Cité subvienne à tous ses besoins et puisse absolument se passer de l'extérieur. Elle le peut parce qu'elle possède toutes les fonctions qui sont nécessaires à la vie : l'agriculture et les arts mécaniques, la force guerrière, les arts libéraux, les magistrats et les juges, etc. En revanche, une famille, un village, ne sont pas autarciques.

3) Toutes les communautés composant la Cité et la Cité elle-même sont ce que les sociologues modernes appelleraient des *systèmes* (on peut soutenir qu'Aristote a quasiment pensé le concept épistémologique moderne de « système »). Elles sont composées d'éléments différenciés qui ne peuvent se passer les uns des autres et qui doivent, par suite, accepter et même cultiver leurs différences. « C'est la nature qui a distingué », par exemple, « la femelle et l'esclave », et elle l'a fait pour *leur* bien. Le bien commun profite à la partie, quelle qu'elle soit, qui y collabore ; en assumant pleinement sa fonction, même inférieure, l'individu travaille à *son propre bonheur*.

Tout ceci a été voulu par la nature, qui sans cela ne se serait pas amusée, si l'on peut dire, à faire des êtres différenciés, des *hommes* et des *femmes*, ou des hommes plus ou moins *capables*, ou des *hommes* et des

*animaux*, des *animaux* et des *plantes*, etc. Toute la nature est *hiérarchisée* pour Aristote : chaque être naturel a une place déterminée dans ces hiérarchies. Il a pour raison d'être, en général, de servir aux êtres qui lui sont supérieurs, lesquels servent leurs propres supérieurs, etc., jusqu'à l'homme qui, être rationnel, occupe le sommet de la hiérarchie. Car, dit joliment Aristote, « la nature n'est pas mesquine, elle ne fabrique pas des couteaux de Delphes<sup>1</sup> et elle affecte chaque chose à un seul usage ». Mais redisons qu'en servant ses supérieurs, chaque être sert la totalité organique dont lui et son supérieur sont parties, et donc sert son propre bien.

**b - Le rôle de la Cité dans l'accomplissement de la nature de l'homme**

Si la famille permet à l'homme de vivre (*zên*) et a la vie et la reproduction pour fin, la Cité lui permet de bien vivre (*eu zên*), c'est-à-dire d'atteindre à sa fin spécifique, celle qu'implique sa nature en ce qu'elle a de propre, c'est-à-dire de véritablement *humain*.

Les hommes ne se réunissent pas seulement en vue de la prospérité matérielle ; car alors une collectivité d'animaux serait un État. Et ils ne se réunissent pas seulement non plus pour former une simple alliance défensive contre toute injustice, ni en vue seulement d'échanges commerciaux, car alors les Tyrrhéniens et les Carthaginois et tous les commerçants seraient les citoyens d'un seul État (cf. III, 9). Or, ce n'est pas le cas : il y a entre eux, certes, des contrats communs, mais pas de magistratures communes pour faire respecter ces contrats, et aucun État associé ne se soucie de la justice à l'intérieur des autres États de l'association. Donc un « État » est manifestement autre chose qu'une union économique.

« La Cité n'est pas une simple communauté de lieu, établie en vue d'empêcher les injustices réciproques et de favoriser les échanges<sup>2</sup>. Sans doute, ce sont là des conditions qui doivent être nécessairement réalisées si l'on veut qu'un État existe ; néanmoins, en supposant même présentement réunies toutes ces conditions, on n'a pas pour autant un État » (III, 9)<sup>3</sup>.

1. Couteaux à usages multiples (nos « couteaux suisses »).

2. Comme certains libéraux modernes le pensent. Il faut croire qu'il existait déjà des théories de ce type au temps d'Aristote.

3. Aristote dirait peut-être qu'il ne suffit pas de constituer une communauté économique européenne pour que l'Europe soit une vraie Cité. Ce qu'il faut exactement *en plus* pour qu'elle soit une Cité, cela apparaîtra dans la suite.

Ce qu'il faut pour qu'une Cité en soit une, c'est qu'elle soit telle qu'elle permette à l'homme de « bien » vivre, c'est-à-dire d'atteindre son bien propre : l'achèvement ou à la plénitude de sa nature.

« L'État, c'est la communauté du bien-vivre et pour les familles et les groupements de familles, en vue d'une vie parfaite et qui se suffise à elle-même » (*ibid.*).

Il y faut certains ingrédients non économiques :

« Pareille communauté ne se réalisera que parmi ceux qui *habitent un seul et même territoire et contractent mariage entre eux*. De là sont nés dans les cités, à la fois, *relations de parenté, phratries<sup>1</sup>, sacrifices en commun<sup>2</sup> et délaissements de société*. Or, ces diverses formes de sociabilité sont l'œuvre de l'*amitié<sup>3</sup>*, car le choix délibéré de vivre ensemble n'est autre chose que de l'*amitié<sup>3</sup>* » (*ibid.*).

On en arrive ainsi à la définition fameuse :

« *La Cité est au nombre des réalités qui existent naturellement, et l'homme est un animal politique.* »<sup>4</sup>

Pour comprendre cette définition, il faut d'abord rappeler que, pour Aristote, la science consiste en une description exhaustive des essences. Elle doit caractériser chaque espèce par son *genre propre* et sa *différence spécifique*. Le genre propre de l'homme, c'est « animal ». « Politique » est sa différence spécifique, c'est-à-dire ce que l'homme a *en propre* et qui constitue son *humanité* même.

La définition veut donc dire : le fait, pour l'homme, de vivre dans une Cité, n'est pas quelque chose qui *s'ajoute* à sa nature, un accident ; c'est un attribut constitutif de son essence, on ne peut concevoir un homme qui ne soit pas citoyen.

La preuve *a contrario*, c'est que l'homme qui vit sans être intégré dans une Cité (sauf s'il est exilé ou s'est exilé lui-même pour une raison particulière) est ou un sous-homme ou un sur-homme. Séparé de la Cité, il est comme un membre séparé du corps. Or, un bras coupé du corps, par

1. Associations de *géné*. Un *géné* est une famille étendue, association de toutes les familles possédant un ancêtre commun agnatique, c'est-à-dire parent par les mâles.

2. Donc une religion commune. C'est une des rares allusions à la religion dans la *Politique*.

3. Cette *philia* longuement analysée dans l'*Éthique à Nicomaque*, et que détruit le communisme de Platon, cf. *infra*, § 4.

4. *Zoôn politikon*, qu'on pourrait aussi traduire par « animal civique ».

exemple, n'est pas un bras, mais un cadavre de bras, ou, comme dit encore Aristote, un « homonyme » de bras. De même, un homme séparé de la Cité ressemblerait à un homme, porterait le nom d'un homme, mais ne *serait* pas un homme<sup>1</sup>.

L'homme n'est pas non plus, précise Aristote, un être simplement *social* au sens des animaux grégaires comme les abeilles<sup>2</sup>. Car « la nature ne fait rien en vain », et « l'homme, seul de tous les animaux, possède la parole (*logos*). Or, tandis que la voix (*phôné*) ne sert qu'à indiquer la joie ou la peine et appartient pour ce motif aux autres animaux également... le discours (*logos*) sert à exprimer l'utile et le nuisible et, par suite, le juste et l'injuste. »

Mais pourquoi le fait d'avoir le sens du *juste* et de l'*injuste* est-il indispensable au perfectionnement de l'essence de l'homme, et pourquoi la question de la justice ne se pose-t-elle que dans un contexte civique ? Nous arrivons ici au cœur de l'argumentation.

### c - La justice du citoyen

L'homme atteindra la perfection de sa nature, nous l'avons vu, si son âme possède toutes les vertus (de même que son corps sera parfait si et seulement si chacun de ses membres parvient à son entier développement). Or, la justice a une place prééminente parmi les vertus. Elle est la vertu achevée : *arété téléia* (*Éth. Nic. V*). On peut en effet être fort ou tempérant sans être juste, mais on ne peut être juste sans être fort, tempérant et sage. Si l'intempérance, par exemple, conduit quelqu'un à commettre un adultère, il sera non seulement intempérant, mais injuste ; de même, un homme lâche au combat sera par là même injuste vis-à-vis de ses compagnons d'armes. Donc, d'un homme vraiment juste, on peut dire qu'il possède toutes les autres vertus, alors que l'inverse n'est pas vrai. La justice est, en ce sens, une vertu englobante, prééminente. Seul l'homme juste réalisera l'essence de l'homme.

Mais, pour être *juste* il faut vivre en relation avec autrui, car on ne peut être juste tout seul, la justice est une vertu « sociale » qui

1. Il y a quelque chose de médical dans ces remarques d'Aristote : a-t-il pu observer, ou lui a-t-on rapporté, qu'un homme isolé devient fou ?

2. Il est un *zôon politikon*, un animal « politique », et non pas *koinônikon*, un animal « social ».

règle *celles de nos actions qui affectent autrui* (par différence avec la force, la tempérance ou la prudence, qui assurent notre équilibre individuel). En outre, pour être *pleinement* juste, il faut vivre dans une communauté où il y a des êtres *égaux* et qui le restent, car la justice est toujours *une forme d'égalité*, qu'il s'agisse de la justice « distributive » (consistant en ce que chacun reçoive du bien commun une part égale à son propre apport) ou de la justice « commutative » (qui veut que, dans les échanges, les choses échangées soient de valeur égale)<sup>1</sup>. Or il n'y a d'êtres égaux que dans la Cité, où règne l'*isonomia*, l'égalité devant la loi, qui n'existe pas dans la famille, le village, la tribu, les royaumes.

Donc la Cité est en définitive le milieu indispensable à l'épanouissement de l'humanité même de l'homme, et c'est en ce sens profond que l'essence de l'homme est d'être un « animal politique »<sup>2</sup>.

Il semble qu'on puisse déduire de cela que le *Barbare*, qui ne vit que dans des royaumes ou des tribus et ne peut être pleinement juste, n'est peut-être pas tout à fait un homme<sup>3</sup>.

1. Sur les justices distributive et commutative, cf. *infra*, p. 933.

2. Reste cependant une question, abordée dans le livre VII de la *Politique*. Il existe deux types de perfection, la vie *scientifique* (ou « contemplative ») et la vie *active* (ou politique). Les partisans de la première disent qu'étant affranchie de l'action, elle est la seule « libre » ; une vie active, n'étant pas libre, est servile. Les partisans de la vie active disent qu'il est impossible à qui ne *fait* rien de *bien* faire. Aristote estime que les deux positions ne voient chacune qu'une partie de la vérité. Il faut agir, car le bonheur ne peut consister que dans une activité, mais il faut rester libre, car sans liberté il n'est pas de « noblesse ». Il faut donc rechercher le pouvoir politique, mais à condition que cela n'implique pas, en raison des rivalités que la politique suscite, « une vie de rapine et de violences » évidemment non conforme à la vertu (Aristote, donc, comme bientôt Cicéron, donne tort par anticipation à Machiavel : ce que pourra faire de bien l'homme politique une fois au pouvoir ne justifiera nullement après coup les mauvaises actions qu'il aura faites pour y parvenir, cf. 1325 b 5-6). L'action, par ailleurs, n'est pas incompatible avec la spéculation, si l'on veut bien remarquer qu'agir, pour l'homme d'État comme pour l'architecte, consiste le plus souvent à diriger par la pensée l'action d'autrui. L'action politique demeure en ce sens quelque chose de noble et de libre. Ou alors il faudrait admettre que Dieu, qui certes agit, mais seulement en dirigeant l'action des autres, est de condition inférieure à l'homme personnellement actif : c'est absurde. La bonne Cité, en définitive, est celle dans laquelle les hommes politiques font régner la paix et la justice, permettant aux savants de contempler les essences.

3. Aristote, comme les autres Grecs de l'époque classique, a ainsi une perception avantageuse de sa culture, dont nous avons rencontré la première expression formelle chez Hérodote. Nous pourrions la qualifier d'« ethnocentriste » si l'idéal qu'elle révèle

## 2. Théorie de l'esclavage

Revenons à la famille. Nous avons vu qu'il y existe trois types de relations d'interdépendance, mari-femme, parents-enfants, maître-esclave. Aristote s'intéresse maintenant à cette dernière relation. Les sophistes du V<sup>e</sup> siècle opposaient ce qui est par nature, *physei*, et ce qui est par convention, *nomô*. Dès lors se pose la question : l'esclave est-il esclave par nature ou par convention ? Si c'est par convention, alors que maîtres et esclaves seraient égaux par nature, il y a injustice. Voici comment Aristote raisonne sur cette question.

### a - Le « genre instrument »

Les biens destinés à assurer la subsistance de la famille sont une partie de l'*oikia* (la maison), et ils sont naturellement la propriété du maître de maison. *Naturellement*, puisqu'il en a besoin pour faire vivre la maison, comme l'artisan a besoin de posséder des outils. La fin de la maison est la survie de tous les habitants de la maison, et c'est la raison d'être, ou le « bien » de cette communauté naturelle ; tous les moyens nécessaires à cette fin sont « bien » comme la fin elle-même.

Mais d'instruments, il en est d'inanimés et aussi d'animés. Par exemple, pour le pilote d'un navire, la barre est un instrument inanimé, le timonnier un instrument animé. De même, dans les métiers, celui qui aide (l'assistant, l'apprenti, etc.) est « dans le *genre instrument* ».

On dira donc que « l'esclave est une sorte de propriété animée »... comme si des navettes se mettaient à tisser d'elles-mêmes, ou si les plectres pinçaient tout seuls la cythare. Il est une « partie » de son maître, même si c'est une partie « séparée ».

Mais peut-il exister des esclaves *par nature* ? « Y a-t-il quelqu'être pour lequel il soit *préférable et juste* d'être esclave ? »

n'était, par nature, universalisable, comme le montreront le cosmopolitisme stoïcien et la diffusion de la culture (*paideia*) grecque dans tout le monde hellénistique et romain.

Pour répondre, il faut remarquer d'abord que l'autorité et la hiérarchie sont des choses nécessaires et utiles (et ceci dès le début de la vie : l'âme commande au corps, l'intellect au désir, l'homme à l'animal, le mâle à la femelle, et même la « note dominante » à la gamme musicale), et le plus souvent c'est l'égalité de ces facteurs ou le renversement de leurs rôles respectifs qui seraient nuisibles et vicieux (chez l'homme vicieux, le corps commande à l'âme ; c'est dans le ménage dérangé que la femme commande).

« Par suite, quand des hommes diffèrent entre eux autant qu'une âme diffère d'un corps et un homme d'une brute », il y aura naturellement subordination.

**b - Il existe des esclaves par nature**

Or, ce cas se rencontre. Il y a des hommes « chez qui tout travail consiste dans l'emploi de la force corporelle » et dont on ne peut rien tirer d'autre. Ceux-là sont *par nature des esclaves* pour qui il est profitable et juste de subir l'autorité d'un maître.

Ces êtres sont certes des hommes. En tant que tels, ils possèdent la raison. Mais la raison qu'ils possèdent est d'un genre inférieur, c'est celle qui est étroitement liée à la sensation et confère seulement la capacité de voir des types. En revanche, ils sont incapables d'une libre spéculation, d'une science autonome.

D'ailleurs, chez les hommes de ce genre, même les corps diffèrent. L'esclave est musclé, mais d'une musculature massive et nouée ; sa silhouette est courbée. L'homme libre, lui, a le corps haut et droit. Ses facultés athlétiques sont de celles qui permettent, non de porter des charges, mais de vaincre à la guerre : il est rapide à la course autant que fort.

Puisqu'ils ont ces différences, le maître et l'esclave sont complémentaires : ils forment une communauté organique. Dès lors, il peut même y avoir entre eux de l'*amitié*.

**c - Esclaves par nature, esclaves par convention**

Ceci étant, Aristote voit bien qu'il y a des esclaves qui ont des corps d'hommes libres, et des hommes libres qui ont des âmes d'esclaves. C'est qu'il y a *aussi* des esclaves *par convention*, rendus tels par la loi positive ; en particulier par la loi de la guerre, qui



conduit à réduire en esclavage des hommes que la nature avait voulus libres.

Or, il y a à ce sujet des controverses : les uns disent que la force n'est pas le droit, d'autres que la force témoigne d'une vertu qui en tant que telle procure le droit. D'autre part, même si l'on trouvait juste que quelqu'un soit réduit en esclavage à la suite d'une guerre, il est vrai aussi qu'il y a des guerres injustes, etc.

En définitive, il y a donc à la fois des esclaves par nature pour lesquels l'esclavage est juste, et des esclaves par convention, pour certains desquels l'esclavage est injuste. Il faut donc voir au cas par cas.

Toute cette théorie de l'esclavage est faite pour décrire la cellule de base de la Cité, la famille. Mais elle contribue aussi à définir *a contrario* le pouvoir politique. En effet, la Cité organise les relations entre des hommes libres et égaux. *Donc tout régime qui, comme la tyrannie, réduit le citoyen, naturellement libre, en esclavage, est manifestement innaturel.*

Les deux autres rapports au sein de la famille, parents-enfants et mari-femme, sont qualitativement différents de la relation maître-esclave. L'autorité des parents sur les enfants est de type « royal », l'autorité du mari sur la femme de type « politique » (elle préserve l'égalité entre l'homme et la femme)<sup>1</sup>.

### 3. L'économie politique

La Cité doit être autarcique, et pour cela produire tout ce dont les citoyens ont besoin. Aristote conçoit donc maintenant une théorie économique, une des premières que nous connaissons dans l'histoire des idées (elle est postérieure de quelques années aux textes de Xénophon que nous commenterons plus loin, cf. p. 262-268).

Aristote s'interroge d'abord sur la légitimité de l'acquisition des biens naturels.

1. C'est-à-dire, commentera saint Thomas, qu'elle se limite à ce que permet la loi même du mariage ; de même que le magistrat n'a que l'autorité que lui confèrent les statuts (*secundum statuta*), et non pas une autorité universelle (*quantum ad omnia*) ; c'est en cela que la domination du mari n'est pas « royale ».

**a - La bonne chrématistique**

Il appartient à la nature de tout être vivant de se nourrir et de se procurer tous les biens nécessaires à sa vie.

La nature est tout entière organisée conformément à ce principe. Les plantes existent par nature en vue de nourrir les animaux, les animaux en vue de nourrir l'homme, ou de le vêtir, ou de le servir. Il y a une téléologie et une hiérarchie universelles, dont l'homme occupe le sommet : « Si la nature ne fait rien d'inachevé, et rien en vain, c'est nécessairement en vue de l'homme qu'elle a fait tous les êtres vivants » (I, 8, 1256 b, l. 21).

Par conséquent, pour l'homme, le fait d'user de ce qui lui est destiné par la nature est une activité bonne et naturelle et détermine l'existence d'« arts naturels d'acquisition », comme la pêche, la chasse, l'agriculture, etc. Même la guerre peut être en un sens un « art naturel d'acquisition », par exemple à l'encontre d'hommes qui, étant destinés par nature à l'obéissance, refusent de s'y plier.

Plus généralement, l'art d'acquérir des richesses, qu'Aristote appelle *chrématistique*, est, pour une part, naturel, « quand ces richesses sont nécessaires à la vie et utiles à la communauté politique ou familiale », et en ce sens la propriété de ces richesses est légitime.

**b - La Forme comme principe de limitation**

Mais si ce qui fonde la propriété est l'acquisition de biens nécessaires *par nature* à la vie (comme le lait aux mammifères), il en résulte le plus logiquement du monde qu'il y a une *limite* à cette propriété : la *nature* elle-même.

« Une limite a été fixée [par la nature], comme dans le cas des autres arts, puisqu'aucun instrument, de quelque art que ce soit, n'est *illimité* ni en nombre ni en grandeur et que la richesse n'est rien d'autre qu'une pluralité d'instruments utilisés dans l'administration domestique ou politique. »

Rappelons en effet la théorie de l'accomplissement de la nature et du « juste milieu ». Le plus bel homme n'est pas le plus grand,

ou le plus fort, mais celui qui a de grandeur ou de force ce qui contribue le mieux à l'accomplissement de son essence. Un *excès* de grandeur ou de force lui ferait manquer, non atteindre, la perfection de sa forme. Sa nature ou essence fixe donc une *limite* à chacun de ses caractères, celle au-delà de laquelle la beauté et l'équilibre de sa Forme seraient compromis. Le progrès, pour l'homme, c'est d'approcher toujours plus de sa Forme, non d'augmenter indéfiniment toutes ses possibilités.

Si un homme développe au-delà de ce qui convient une de ses facultés, il en sera de son âme ce qu'il en serait de son corps si un bras ou une jambe devenaient anormalement longs : l'homme n'en serait pas augmenté, mais diminué, il deviendrait monstrueux et impotent.

La Forme est un principe de limitation ou de finitude ; la croissance démesurée, indéfinie, est une *hybris*, une démesure, un principe d'illimitation. Or, l'Être est Forme ; l'*ousia* par excellence, c'est la forme de l'espèce pleinement déployée en l'un de ses individus.

L'illimité, au contraire, tend vers le non-être. Ceci est vrai dans la métaphysique grecque en général : les Grecs ne pensent pas, comme le pensera plus tard l'onto-théologie chrétienne, que l'Être c'est l'Infini, et donc que ce qui est limité est par là même ontologiquement imparfait. « Infini » se dit en grec *apeiron*. Or, l'*a-peiron* — c'est-à-dire, littéralement, ce qui n'a pas de limite, donc pas de forme — est, pour Platon, le non-être par excellence.

Ces principes généraux ont des conséquences très précises pour l'analyse du problème économique.

### **c - Économie naturelle et économie dérégulée**

Il existe, d'une part, un *art naturel d'acquérir*, pour les chefs de famille et les chefs politiques. Cet art, tant qu'il consiste à procurer aux familles et aux cités ce qui est nécessaire à leur vie *dans la limite de leurs besoins naturels*, est bon. C'est la bonne chrématistique.

Mais il existe un autre genre de l'art d'acquérir, l'économie que nous appellerions aujourd'hui libérale (capitalisme et grand commerce). Aristote l'estime *artificielle et dérégulée*. C'est la mauvaise chrématistique. En quoi est-elle non naturelle ?

Chaque bien économique a deux valeurs ou usages, un usage propre et un usage impropre. Une chaussure, par exemple, peut servir à chausser le pied — c'est son usage propre — ou à obtenir un autre objet en échange.

L'échange, en un sens, est naturel, puisque, lorsque les hommes ont certaines choses en trop grande quantité et d'autres en quantité insuffisante et qu'il est alors de leur intérêt de les échanger pour satisfaire leurs besoins (nous avons vu que c'est ce qui se passe au sein de la Cité qui a atteint l'indépendance économique, l'*autarkeia* ; ou, pour mieux dire, une Cité n'en est une que si elle est indépendante, et elle ne peut l'être que s'il y a une division du travail suffisante en son sein ; donc il n'y a Cité que s'il y a échange, ce qui est assez dire que l'échange est naturel).

Aristote approuve l'échange jusqu'au stade de ce qu'il appelle le « petit négoce ». Dans les familles, « tout est commun », donc il n'y a pas d'échange au sens propre ; dans les associations de familles, il y a certains biens qui restent communs, d'autres qui appartiennent à chaque famille en particulier, et l'on s'entraide par le troc, échange de biens sans médiation monétaire (vin contre blé...).

Mais voici qu'on a introduit, au niveau des Cités, l'usage de la *monnaie* comme médiateur des échanges. Le métal précieux a été choisi au départ à cause de diverses qualités objectives, inaltérabilité, divisibilité, facilité de transport, sans que soit perdue de vue sa valeur d'usage. Ensuite on a mis des effigies sur les parcelles de métal pour en marquer le poids. Aristote constate qu'on s'est alors mis à rechercher ce bien-là *pour lui-même*, sans plus songer à ses usages propres, comme si la richesse pouvait consister purement et simplement en possession de monnaie.

Or « c'est une pure niaiserie », dit-il, car : 1) par convention, on peut décider que la monnaie aura n'importe quelle valeur ; 2) elle n'a aucune valeur d'usage, comme l'illustre la fable du roi Midas : ce roi avait fait le vœu stupide que tout ce qu'il toucherait se transformerait en or, moyennant quoi il mourut de faim.

La vraie chrématistique, c'est l'art de se procurer des richesses. L'échange peut être un des moyens normaux pour atteindre cette fin, concurremment à d'autres, directs, comme l'agriculture, la chasse, etc. Mais la fausse chrématistique commence lorsque le négoce, de simple médiation de l'échange, devient un but en soi : lorsqu'on entend se procurer l'argent pour l'argent, lorsque « la

monnaie est *principe et fin* de l'échange ». C'est une situation véritablement non naturelle et perverse, car « dès lors, cette sorte de richesse [...] est véritablement *sans limite* » (I, 9, 1257 b 24).

On peut expliciter la pensée d'Aristote par les schémas suivants (que Marx utilisera dans le *Capital*). L'utilisation saine de l'argent (A) est celle où il est seulement un médiateur entre deux marchandises (M, M') :

M ----- A ----- M'

Dans ce cas, tout le processus reste situé dans un cadre *naturel*. En effet, au début et à la fin du processus, il y a un bien qui est utilisé pour sa valeur naturelle d'usage ; comme le consommateur de M et celui de M' sont des êtres de nature, n'ayant de besoins que ceux qui sont compatibles avec leur nature, laquelle est finie, ils ne pourront ni ne voudront utiliser une quantité infinie de M ni de M', et par conséquent l'intermédiaire A sera lui-même limité.

La fausse chrématistique, elle, correspond au schéma suivant :

A ----- M ----- A'

Dans ce cas, la marchandise sert seulement d'intermédiaire pour qui veut acquérir de l'argent. Elle est moyen, l'argent est fin, et ce moyen, comme dans toute technique, est subordonné à la fin. Or, l'argent est une quantité pure, sans valeur d'usage ; on n'en a jamais trop, car comme on ne l'utilise pas pour un usage propre et naturel, qu'il n'a pas, la possession de l'argent ne peut jamais être limitée par une satiété, par l'atteinte d'un équilibre, d'un juste milieu. L'argent, de ce fait, est un *principe d'illimitation* et, partant, de *dénaturation*. La soif d'argent ne peut que produire des monstruosité, psychologiques chez les possesseurs eux-mêmes, mais aussi politiques et sociales, parce que cet accroissement sans limites des richesses chez certains détruit l'harmonie intérieure et la Forme même de la Cité.

A plus forte raison, il faut condamner le *prêt à intérêt*,

« parce que le gain qu'on en retire provient de la monnaie elle-même et ne répond plus à la fin qui a présidé à sa création ».

L'argent fait des « petits », mais cette procréation n'est pas naturelle, parce que lui-même n'est pas un être de nature.

La théorie aristotélicienne de la richesse que l'on vient d'exposer est si forte et charpentée qu'elle a eu des partisans tout au long de l'histoire intellectuelle de l'Occident, jusqu'aux théoriciens sociaux anti-capitalistes et réactionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle. Elle n'en est pas moins liée à une conception proprement antique de la *nature* et du *temps*, ainsi qu'à une certaine *épistémologie* que l'on peut juger, de nos jours, dépassée.

Rappelons que la pensée antique en général, et aristotélicienne en particulier, est « fixiste » : on n'y trouve aucune idée de « progrès ». L'idéal, pour Aristote comme pour Platon, est que la Cité reste éternellement semblable à elle-même, ou, à la rigueur, que l'individu qu'elle représente de l'espèce « Cités » soit mieux réussi, plus sain et vivace qu'un autre individu, par exemple qu'Athènes devienne une plus belle cité que Sparte, ou se régénère après une période de décadence. Mais si l'individu est dans le devenir, l'espèce, en tant que telle, on l'a dit plus haut, est permanente. Elle demeure limitée dans et par sa Forme. Par conséquent, un élément croissant démesurément en son sein ne peut être ressenti comme une promesse de changement positif, de progrès ; on ne peut y voir qu'un danger mortel. Le « capitalisme » supposera, pour être développé, que survienne une pensée de l'Histoire qui pose comme possibles et souhaitables le changement, le surgissement de réalités sociales n'ayant pas existé auparavant, le dépassement de la nature. Le judéo-christianisme jouera un rôle important, comme nous le verrons, dans cette transformation de la perception du Temps, et donc dans l'éclosion de l'économie moderne.

Ajoutons que les idées économiques d'Aristote sont liées à son *épistémologie*. Puisqu'il condamne l'économie libérale, le grand commerce et l'apparition, dans la cité, de richesses disproportionnées, puisqu'il prône, comme nous le verrons plus loin, un contrôle général, par l'État, des richesses, permettant le maintien d'une certaine égalité des fortunes, c'est qu'il pense que la vie économique de la Cité est connaissable, que sa complexité n'excède pas la sagesse des magistrats.

Dans le livre VIII de la *Politique*, il fait plusieurs observations très révélatrices à cet égard. La Cité, dit-il, ne doit être ni trop grande ni trop peuplée : car il en résulterait *l'impossibilité de la tenir en ordre*. « Qui, en effet, pourrait être *stratège* d'une multitude aussi vaste ? Ou qui serait son héraut, s'il n'a la voix de Stentor ? » L'ordre de la cité est donc analogue, dans son esprit, à celui que gouverne le stratège rangeant ses armées en bataille. De même que le général peut *connaître la place de chaque soldat et déterminer de façon optimale* — compte tenu des buts communs de l'organisation — *chacune de ses actions*, le magistrat doit pouvoir connaître chaque besoin et chaque ressource de la cité, de façon à les faire se correspondre. Une société trop grande pour permettre ce contrôle sort donc de la nature, elle est un monstre. D'autres textes trahissent ce même principe épistémologique : « Pour décider sur des questions de droit comme pour distribuer les fonctions publiques d'après le mérite, *il est indispensable que les citoyens se connaissent entre eux et sachent qui ils sont.* » D'où

la définition de la taille idéale de l'État : « La limite idéale à observer pour un État, c'est la plus grande extension possible de la population compatible avec une vie se suffisant à elle-même, et qui puisse être *embrassée facilement d'un seul coup d'œil*. » On comprend que, à partir de l'émergence des grands royaumes hellénistiques et *a fortiori* de l'Empire romain, les catégories économiques d'Aristote aient été inadéquates pour penser l'économie réelle.

#### 4. Critique du communisme

Dans le livre II de la *Politique*, Aristote examine une série de constitutions ayant été proposées par des théoriciens : parmi eux Platon et Phaleas de Chacédoine, partisan du partage des terres. Ce qui pose le problème du communisme. Aristote est particulièrement sévère pour le communisme platonicien. Il critique la communauté de biens parmi les Gardiens par une série d'arguments théoriques et pratiques.

1. *Arguments théoriques*. — C'est par souci d'unité, on s'en souvient (cf. *supra*, p. 130-132), que Platon prône le communisme. Mais, répond Aristote,

« le processus d'unification se poursuivant avec trop de rigueur, il n'y aura plus de Cité : car la Cité est *par nature une pluralité*, et son unification étant trop poussée, de Cité elle deviendra famille, et de famille individu » (II, 2, 1261 a 17-20).

En effet, nous l'avons vu, une Cité n'est pas, pour Aristote, une simple addition d'éléments identiques regroupés (comme le sont, par exemple, une *symmachie*, alliance défensive ou offensive entre Cités égales, ou une nation barbare, qui n'est pour Aristote qu'un *ethnos*, une coalition de villages identiques dispersés, et non une vraie *polis* organisée). Une Cité est une communauté *organique*, composée d'éléments différents et complémentaires. Non seulement on y rencontre tous les corps de métiers, mais, même dans une aristocratie où certains citoyens sont égaux, et dans une démocratie où ils le sont tous, ils ne gouvernent pas tous ensemble, ils sont alternativement gouvernants et gouvernés, et en ce sens non identiques. Si donc on tient absolument à rendre identiques tous ces éléments qui jouent des rôles et ont des rangs hiérarchiques différents, on n'aboutira pas à renforcer l'unité de la Cité, on tendra au contraire à en faire un agrégat d'éléments disjoints, un ensemble où seront simplement juxtaposés des familles ou des individus sans liens mutuels. La cité sera détruite comme cité. Ayant cherché l'unité pure, on récoltera la multiplicité pure.

« C'est exactement comme si, d'une *symphonie*, on voulait faire un *unisson*, ou réduire un rythme à un seul pied » (II, 5, 1263 b 35).

## 2. Arguments pratiques

### a) On prend très peu de soin de ce qui est collectif.

« Chacun se soucie au plus haut point de ce qui lui appartient en propre, mais, quand il s'agit de ce qui appartient à tout le monde, on s'y intéresse bien moins, ou seulement dans la mesure de son intérêt personnel... Dès qu'on pense qu'un autre s'occupe d'une chose, on est soi-même porté à la négliger davantage, comme cela se produit dans le service domestique, où de nombreux serviteurs assurent parfois plus mal leur besogne qu'un personnel plus réduit. »

Ce qui est vrai des choses est vrai des êtres. Si les femmes sont communes, les pères ne regarderont pas les enfants, comme l'espère Platon, avec un égal amour, mais avec une égale indifférence. Il n'y aura plus en effet de parenté directe, ni d'ailleurs de parenté à un, deux ou  $n$  degrés, ni de communauté de phratries ou de tribus. Tout sera indistinct. Car, dit joliment Aristote, « il faut mieux être *en propre* le *cousin* de quelqu'un que son *fil* à la mode platonicienne ». Dans le communisme, il n'y a plus de *philia*, d'amitié, parce qu'il n'y a plus de liens directs, ce qui fait que, paradoxalement, le lien ou ciment social est relâché et non renforcé. L'amour abstrait pour la collectivité ne remplace pas l'amour qui lie les individus entre eux, et seul le second amour rend solide le lien social et crée l'unité de la Cité — forte idée qu'on peut illustrer par la comparaison suivante : le tissu social tient par l'amitié inter-individuelle comme un textile tient par ses mailles. De sorte qu'avec l'amitié platonicienne, les risques de discorde sont augmentés. Lorsque la discorde se fait jour, on n'a plus aucun moyen de répression morale comme ceux que permet la piété filiale. La socialité communiste se dissout dans le groupe, dit Aristote, comme quand on jette une goutte de vin dans une trop grande quantité d'eau. C'est pourquoi, si l'on veut que la Cité soit solidaire, on doit y conserver les cellules de bases, les familles, et toutes les communautés organiques intermédiaires.

De toute façon, ajoute Aristote, le projet de Platon est irréaliste, puisqu'au dire d'Hérodote, en Lybie où existe une certaine communauté des femmes, les parents se réapproprient leurs enfants respectifs en fonction des ressemblances physiques qu'ils décèlent...



b) Sur la propriété privée, Aristote a une conception modérée, ni « libérale » au sens moderne (c'est-à-dire attribuant un caractère absolu à la propriété privée), ni « socialiste ». Il estime que le législateur peut agir autoritairement en cette matière, en fonction des besoins de la Cité, de sa taille, de ses modes de production économiques, de l'existence d'ennemis extérieurs, etc., en disposant des propriétés, en partageant les terres, en faisant des lois sur l'héritage, en agissant par l'impôt.

Mais il n'est pas « socialiste » pour autant. La propriété privée est en effet la condition nécessaire d'une bonne production. Seul l'*usage* des fruits de la production devra pouvoir, en cas de besoin, être commun. Exemple : à Lacédémone, chacun se sert des esclaves des autres, et, en voyage, on n'hésite pas à cueillir dans le champ d'autrui (mais c'est autrui qui cultive).

c) Aristote fait enfin valoir, contre le communisme de Platon, un argument de nature psychologique. Il est dans la nature humaine, dit-il, d'aimer posséder (l'amour de soi est « un instinct qui provient de la nature ») ; donc la possession ne saurait être mauvaise. Cette même nature nous confère d'ailleurs un autre instinct, celui de donner, de faire preuve de générosité (et nous réprouvons l'égoïsme). Mais, pour donner, il faut avoir. Donc le communisme est la négation de l'altruisme. De ces deux points de vue, il est anti-naturel.

De même, la tempérance est une vertu, qui s'exerce par exemple dans le fait de ne pas convoiter la femme d'autrui. Or, s'il y a communauté des femmes, cette vertu n'aura plus d'objet sur quoi s'exercer. Donc la communauté des femmes est contre nature.

Cette forme d'argumentation peut certes nous paraître étrange, mais Aristote prend véritablement la nature comme une norme à laquelle on peut et on doit se fier. Si donc la nature humaine individuelle présente ces sentiments et ces vertus, ce n'est pas « en vain », il doit leur correspondre un certain ordre social, et réciproquement.

### 5. Les différentes formes de constitutions

Aristote poursuit maintenant son analyse de l'État.

Un État n'est pas réductible à un *territoire* ; ni à un *peuple* ; ni à un *gouvernement* (car l'État est tenu par les engagements d'un gouvernement antérieur). Donc

« il est manifeste que nous devons définir l'identité de l'État en ayant principalement égard à sa *constitution* » (III, 3).

Une constitution (*politéia*) est l'ordre qui distribue et règle les différentes fonctions d'autorité et détermine l'autorité la plus élevée, l'*archè kyria pantôn*, l'autorité souveraine, celle de qui tout dépend et qui décide en dernière instance.

Les constitutions se distinguent précisément par la nature de l'autorité souveraine (assemblée du peuple, conseil restreint, individu unique) et par la finalité de son action. Une autorité souveraine peut agir :

- dans l'intérêt de *tous*, seule option qui répond à ce que doit être, par nature, une *polis*, communauté organique réunie pour procurer le bonheur de toutes ses parties composantes ;
- ou dans l'intérêt de *quelques-uns*, auquel cas la constitution est anti-naturelle, vicieuse.

« Toutes les constitutions qui ont pour but l'intérêt commun sont, en fait, des formes *correctes*, en accord avec les stricts principes de justice ; celles, au contraire, qui n'ont en vue que l'intérêt personnel des dirigeants sont défectueuses et sont toutes des *déviation*s des constitutions normales, car elles ont un caractère *despotique*, tandis que l'État n'est autre qu'une *communauté d'hommes libres* »<sup>1</sup> (III, 6, 1279 a 18-21).

1. L'*archè despotikè* est l'autorité du maître sur l'esclave. Encore le vrai *despotès*, le maître, gouverne-t-il son esclave, nous l'avons vu, dans leur intérêt *commun*, et non dans son intérêt exclusif. Le tyran, en ce sens, est un maître, pour ainsi dire, doublement dénaturé : il gouverne en esclaves des hommes libres, et dénature en ce sens la Cité ; et il dénature le gouvernement même du maître.

D'où la combinatoire suivante :

	Un seul	Quelques-uns	Tous
Forme droite	<b>Monarchie</b>	<b>Aristocratie</b>	<b>[Politeïa]</b>
Forme déviée	<b>Tyrannie</b>	<b>Oligarchie</b>	<b>Démocratie</b>

Cette classification, qu'Aristote établit en complétant les schémas que nous avons déjà rencontrés chez Hérodote (cf. *supra*, p. 97 sq.) et chez Platon (cf. *supra*, p. 154-155), est devenue classique.

En réalité, la plupart des discussions doctrinales de la *Politique* vont porter sur deux de ces régimes : l'oligarchie et la démocratie (la monarchie étant exclue *de facto* comme barbare). C'est en une oscillation entre ces deux modèles que consiste le vrai débat politique pour les Grecs — de même, dit Aristote, qu'on ramène les vents, malgré leur diversité, à « vents du Nord » et « vents du midi », ou les modes musicaux à phrygien et dorien (IV, 3).

Or Aristote refuse l'un et l'autre régime, parce qu'ils trahissent un point de vue *partiel* sur la Cité.

— L'oligarchie, plutôt que le pouvoir du petit nombre (comme le veut l'étymologie), est en fait celui des *riches*. Mais la prétention des riches à exercer le pouvoir politique *parce qu'ils sont riches* est absurde. Car la *polis*, on l'a vu, n'a pas seulement pour fin la richesse ; elle vise à permettre l'accomplissement complet de la nature de l'homme, et les riches ne savent qu'amasser des richesses ; ils n'ont donc pas la compétence nécessaire<sup>1</sup>.

— De même, les démocrates veulent tout le pouvoir, parce qu'ils sont des hommes *libres* ; mais la Cité, nous l'avons également vu, n'a pas pour seule fin de sauvegarder la liberté<sup>2</sup>.

Ce sont d'ailleurs toutes deux des formes déviantes : les gouvernants y expriment les intérêts d'un parti, et sont donc injustes. La démocratie, parce que le peuple y a tout le pouvoir, permet souvent à celui-ci de prendre aux riches leurs biens, ce qui est injuste. L'oligarchie, quant à elle, est une déviation de

1. Cette objection au principe oligarchique figure déjà, on s'en souvient, chez Platon.

2. Autre argument platonicien.

l'aristocratie, et consiste à donner le pouvoir à des hommes qui ne sont pas les meilleurs, soucieux de l'intérêt de tous, mais seulement les plus riches, soucieux de leurs seuls intérêts (et incapables, de toute façon, de prendre en vue l'ensemble des problèmes du gouvernement d'une Cité).

Le débat se resserre donc entre « aristocratie » d'une part, et d'autre part un régime auquel Aristote ne donne pas de nom, sinon *politeia*, la constitution par excellence, qui serait le régime où tous gouverneraient dans l'intérêt de tous.

A quoi ressemblerait-il ? Nous verrons qu'il devra avoir certains traits empruntés au régime de quelques-uns, d'autres empruntés au régime populaire ; ce sera à tous égards un « juste milieu ». Mais, pour être en mesure d'en juger, il faut d'abord compléter la description de l'État.

#### 6. La loi et le décret. Critique des régimes d'assemblée

Aristote distingue dans l'État trois pouvoirs, différemment organisés selon les types de constitution :

- la « partie délibérative », qui « délibère sur les affaires communes » ;
- les magistratures (qui sont l'« exécutif ») ;
- le pouvoir judiciaire.

« La partie délibérative décide souverainement de la guerre et de la paix, des alliances et de leurs ruptures ; elle fait les lois, rend des sentences de mort, d'exil et de confiscation<sup>1</sup>, s'occupe du choix des magistrats et de la reddition de leurs comptes. »

Comme la fonction principale de la « partie délibérative » est de faire la loi, il s'agit de préciser la portée de celle-ci.

Les formes correctes de constitution sont celles, on l'a vu, où les gouvernants gouvernent dans l'intérêt de tous. Or, la loi est par excellence ce qui est commun à tous et sert l'intérêt général. Donc il n'est de gouvernement légitime qu'un gouvernement selon la loi. Les magistrats, dit Aristote, qu'ils soient individuels ou collectifs (un conseil), ne doivent être admis à statuer que là où la loi est

1. Elle exerce donc une part importante du pouvoir judiciaire. La « séparation des pouvoirs » n'est qu'esquissée.

impuissante, c'est-à-dire dans les « cas particuliers ». Même le roi, s'il ne doit pas être un tyran, doit compter avec la loi.

Aristote souligne que, sur ce point, les opinions divergent. Car la loi ne peut tout prévoir ; il y a un rôle irréductible des décisions individuelles. La loi est une *raison sans passion*, c'est son avantage sur l'individu ; mais elle peut être une raison *aveugle*, et, grâce à la sagesse d'un individu, l'État échappera aux situations que pourrait créer une loi inadaptée (comparer avec Platon, *supra*, p. 153-154).

« Le point de départ de notre recherche est de savoir s'il est plus avantageux d'être gouverné par *l'homme le meilleur* ou par *les lois les meilleures*. Ceux qui sont d'avis qu'il est avantageux de vivre sous un régime monarchique pensent que les lois énoncent seulement les généralités sans rien prescrire pour les circonstances particulières. Et ainsi, dans n'importe quel art, il est insensé de s'en tenir à des règles écrites : effectivement, en Égypte, les médecins sont autorisés à modifier le traitement que leur imposent les prescriptions écrites après le quatrième jour (et s'ils le font plus tôt, c'est à leurs propres risques). On voit donc clairement que le régime politique fondé sur des règles écrites et des lois n'est pas le meilleur de tous, pour la même raison.

« Cependant, il convient aussi que les détenteurs de l'autorité aient à compter avec cette règle générale dont nous parlons. Et, d'autre part, l'être affranchi de tout facteur passionnel est généralement supérieur à l'être dans lequel la passion est quelque chose d'inné ; or, tandis que ce facteur est étranger à la loi, toute âme humaine le possède inéluctablement. — Mais sans doute répliquera-t-on qu'en compensation un seul homme décidera mieux sur les cas particuliers.

« On voit ainsi qu'il est indispensable que l'homme dont nous parlons soit celui qui fasse les lois, et qu'il y ait des lois établies ; mais ces lois seront tenues en échec toutes les fois qu'elles s'écarteront de ce qui est juste, étant entendu que dans les autres cas elles conserveront leur équité » (III, 15).

Le pouvoir « exécutif » doit donc à la fois s'en tenir le plus souvent à la loi, et être en mesure de la dépasser ou de la compléter. C'est le cas aussi du juge, qui doit pouvoir juger en équité, comme le précise un texte de l'*Éthique à Nicomaque*.

« L'équitable, tout en étant juste, n'est pas le juste selon la loi, mais un correctif de la justice légale. La raison en est que *la loi est toujours quelque chose de général* et qu'il y a des cas d'espèce pour lesquels il n'est pas possible de poser un énoncé général qui s'y applique avec rectitude. Dans les matières, donc, où l'on doit nécessairement se borner à des généralités et où il est impossible de le faire correctement, la loi ne prend en considération que *les cas les plus fréquents*, sans ignorer d'ailleurs les erreurs que

cela peut entraîner. La loi n'en est pas moins sans reproche, car la faute n'est pas à la loi, ni au législateur, mais tient à la nature des choses, puisque par leur essence même la matière des choses de l'ordre pratique revêt ce caractère d'irrégularité. Quand, par suite, la loi pose une règle générale, et que là-dessus survient un cas en dehors de la règle générale, on est alors en droit, là où le législateur a omis de prévoir le cas et a péché par excès de simplification, de corriger l'omission et de se faire l'interprète de ce qu'eût dit le législateur lui-même s'il avait été présent à ce moment, et de ce qu'il aurait porté dans sa loi s'il avait connu le cas en question. De là vient que l'équitable est juste... » (*Éthique à Nicomaque*, V, 14, 1137 a 12-28).

Ainsi, la loi doit prévaloir en général, et pouvoir être corrigée dans certains cas particuliers. Mais, ces exceptions,

« est-ce à un seul homme, à l'homme parfait, qu'il appartient [d'en décider], ou à tout le corps des citoyens ? De nos jours, en effet, ce sont des citoyens réunis en assemblée qui jugent, délibèrent et décident, et leurs décisions ont toutes pour objet des cas particuliers » (*ibid.*)<sup>1</sup>.

Or, Aristote voit un danger extrême dans cette gestion des cas particuliers par une assemblée populaire :

[Dans une certaine forme dégradée de démocratie], « le pouvoir suprême appartient aux masses et non à la loi, et cela a lieu quand ce sont les décrets (*psephisma*) qui décident souverainement et non la loi (*nomos*). Pareil état de choses est dû aux démagogues : car dans les gouvernements démocratiques où la loi est respectée, il n'apparaît pas de démagogues, mais ce sont les classes supérieures de citoyens qui occupent les premières places ; en revanche, là où les lois ne règnent pas, c'est alors que surgissent les démagogues. Le peuple se transforme en effet en un monarque dont l'unité est composée d'une multitude d'individus. [...] Un peuple de ce genre, en monarque qu'il est, veut porter le sceptre du fait qu'il n'est plus sous l'empire de la loi, et devient un despote, de sorte que les flatteurs sont à l'honneur et que *cette sorte de démocratie est aux autres démocraties ce que la tyrannie est aux autres formes de monarchie*. Et c'est pourquoi l'esprit des deux régimes est le même : l'un comme l'autre exercent un pouvoir despotique sur les classes supérieures, et les décrets de l'un répondent aux "oukases" de l'autre » (IV, 4).

Rien n'est pire que la « démocratie d'assemblée », qu'Aristote voit fonctionner à Athènes, et dont nous verrons l'horreur qu'elle

1. Cela a lieu partout où l'on instaure la misthophorie, la rétribution des fonctions politiques, c'est-à-dire « quand un salaire élevé est alloué à ceux qui assistent aux Assemblées, car dans leur désœuvrement ils tiennent de fréquentes réunions, en même temps qu'ils tranchent eux-mêmes sur toutes choses sans exception » (IV, 15, 1300 a).

inspire aussi à Xénophon, Isocrate ou Démosthène. Dès lors qu'on appelle « loi » tout ce que vote le *démos*, le *démos* n'est plus limité par la loi, il ne se contente pas de trancher les seuls cas particuliers sur lesquels la loi est muette, mais il décide tout ce que ses passions lui inspirent. Dès lors, il n'y a plus de raison, il n'y a plus de vraie loi, et l'autorité de l'État est arbitraire : le citoyen devient esclave de la foule. il n'y a plus de liberté, il n'y a plus de Cité.

« Là où les lois n'ont aucune autorité, *il n'y a pas de constitution du tout* [...]. Il est manifeste qu'une organisation de ce genre dans laquelle tout est réglé à coups de décrets n'est pas même une démocratie à proprement parler, puisqu'un décret ne peut jamais avoir une portée générale » (*ibid.*)<sup>1</sup>.

## 7. Les pouvoirs dans l'État

Voyons maintenant comment les différents pouvoirs s'organisent dans chaque type de constitutions.

### a - Le pouvoir délibératif

Plusieurs cas peuvent se présenter. Les décisions peuvent être prises par tous (démocratie), par quelques-uns (oligarchie), certaines par tous, d'autres par quelques-uns (régime « mixte »).

1. On voit qu'Aristote a déjà analysé ce que les modernes, en particulier les Anglais des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles ou les constitutionnalistes américains, chercheront encore à préciser : quels caractères doit avoir la loi véritable ? Elle doit être générale, c'est-à-dire ne jamais porter sur des cas ou des personnes connus de l'autorité qui la promulgue. Sinon, ce n'est pas une règle, mais un acte intentionnel. Or, la liberté n'est possible que si la coercition de l'État est exercée en fonction d'une règle, qui doit être générale, publique, certaine, antérieurement édictée. Sinon, l'action de l'État est despotique. Certes, le gouvernement doit être autorisé aussi à prendre des mesures particulières, mais il faut alors que ces actes (nos « règlements ») ne contreviennent pas aux lois en vigueur. D'où le problème intellectuel de distinguer soigneusement les deux types de normes, ainsi que les pouvoirs habilités à les édicter — distinctions que se gardent bien de faire les régimes populaires. La réflexion d'Aristote montre que les constitutionnalistes grecs s'étaient déjà posé ce type de problèmes, et avaient déjà apporté la réponse : le pouvoir du peuple de faire et défaire la loi comme il veut n'est pas moins despotique que celui du tyran, il rend impossible le régime d'*isonomia* et donc de liberté voulu par les Sages qui ont fondé la Cité grecque.

1. *Démocratie*. — Trois nouvelles possibilités : 1) Les citoyens décident par fractions qui se succèdent par roulement (cf. le fonctionnement de la *Boulè* à Athènes, où se succèdent les *prytanies*), et l'assemblée populaire se réunit seulement pour voter les lois et entendre les mesures édictées par les magistrats. 2) L'assemblée populaire se réunit pour voter les lois, élire les magistrats, décider de la paix et de la guerre ; toutes les autres décisions sont prises par les magistrats élus ou désignés par le sort. 3) L'assemblée populaire se réunit tout le temps et décide de tout ; les magistrats ne font qu'instruire ses décisions. C'est manifestement une forme déviante, pourtant « dominante de nos jours ».

2. *Oligarchies*. — Seuls accèdent à l'Assemblée les citoyens payant un certain cens. Si ce cens est modique, et que l'Assemblée ne modifie pas les lois fondamentales, c'est une oligarchie à tendance « républicaine ». Si tous les citoyens payant le cens ne participent pas à l'Assemblée, mais seulement ceux qui sont désignés par les gouvernants, c'est une oligarchie plus marquée. Si l'Assemblée se recrute par cooptation et/ou par voie héréditaire, et qu'en outre elle s'autorise à changer les lois fondamentales, c'est une forme extrême d'oligarchie. Si l'Assemblée ne s'occupe que de certaines matières, les magistrats d'autres, ou si les magistrats sont partiellement tirés au sort, partiellement élus, ce sont des formes *mixtes*<sup>1</sup>.

L'équilibre entre les pouvoirs peut également varier selon que certaines parties ont un droit de proposition, d'autres seulement un droit de *veto*. Un caractère oligarchique sera conféré à la constitution si l'Assemblée n'a que le droit de voter des mesures, cependant que celles-ci sont proposées par des conseillers préparateurs (*probuli*) ou des gardiens des lois (*nomophylaxes*), mécanisme qui empêche que l'Assemblée essaie de tout bouleverser. Dans certaines constitutions, l'Assemblée a un droit de *veto*, mais non celui de voter sans appel une mesure. Dans d'autres, les magistrats peuvent rejeter une mesure votée par l'Assemblée, et non décider sans appel une mesure.

1. Rappelons qu'Aristote a rassemblé une vaste documentation sur les constitutions réelles des cités grecques et des colonies : il doit connaître des exemples concrets pour tous ces cas.



### b – Le pouvoir exécutif

C'est le pouvoir des « magistrats » :

« Le nom de magistratures (*archai*) doit être principalement affecté à tous ces offices auxquels a été confié le pouvoir de délibérer sur des matières déterminées, accompagné d'un pouvoir de décider et de donner des ordres, et spécialement ce dernier pouvoir, car donner des ordres caractérise davantage l'autorité du magistrat » (IV, 15, 1299 a 24-27).

Aristote distingue l'administration, avec ses « préposés » qui sont de simples « fonctionnaires », du gouvernement ou vrais « magistrats », qui ressemblent à ce que nous appellerions « élus politiques » ou « fonctionnaires d'autorité ».

Sont simples « préposés » : un inspecteur des marchés dans l'*agora*, un chorège, un héraut, un ambassadeur, un commissaire aux distributions de blé, ou même des esclaves publics pour des offices subalternes. Sont magistrats proprement dits : les stratèges, les préposés à la surveillance des femmes (c'est un magistrat aristocratique, car les femmes du peuple, obligées de sortir du gynécée pour leur travail, ne sont pas surveillées), le préposé à l'éducation des enfants... Un cas intermédiaire intéressant : les « conseillers préparateurs », dont Aristote remarque qu'ils sont souvent en rivalité avec les bouleutes<sup>1</sup>.

Comment sont nommés tous ces magistrats ? Il y a à cet égard plusieurs questions distinctes : qui nomme, qui peut être nommé, quel est le mode de désignation ? Les réponses diverses à chacune de ces questions induisent une combinatoire complexe qui explique qu'il y ait une grande diversité de constitutions.

1. Comme nos hauts fonctionnaires le sont avec les élus. Il semble bien qu'il y ait eu, dans certaines cités grecques, une sorte d'élite administrative composée de hauts fonctionnaires permanents disposant de la compétence. Aristote dit, ce qui est très important — et d'ailleurs pleinement applicable, semble-t-il, à notre propre « énarchie » française — que ces « conseillers préparateurs » représentent un élément *oligarchique*, même en pleine démocratie. L'élément *démocratique*, ce sont les bouleutes. Quand on a les uns et les autres, c'est un élément de mixité et de modération, comme à Corinthe, à Corcyre et à Érétrie. Mais souvent les bouleutes, ou l'Assemblée, supportent mal cette tutelle, et l'on tombe alors dans un régime de démocratie extrême où l'Assemblée gouverne sans partage (1299 b 27-28).

<i>Électeurs</i>	<i>Éligibles</i>	<i>Mode de désignation</i>
Tous	Tous	Élections
Certains	Certains	Tirage au sort
Certains pour certains postes, d'autres pour d'autres	Certains pour certains postes, d'autres pour d'autres	

Le total retenu par Aristote n'est pas de dix-huit ( $3 \times 3 \times 2$ ), mais de douze combinaisons. Trois sont démocratiques, à savoir quand tous peuvent choisir et être choisis, soit par élection, soit par tirage au sort, soit par les deux procédés (par tirage au sort pour certaines charges et par élection pour certaines autres).

### **c - Le pouvoir judiciaire**

Aristote distingue nettement ce type de magistrature des autres. Il identifie huit types de tribunaux — liste qui nous permet au passage d'observer le degré de complexité et de raffinement administratif atteint par les cités grecques du temps.

1) Pour la reddition des comptes des magistrats. 2) Pour les cas où l'intérêt public a subi un dommage. 3) Pour les matières constitutionnelles (où l'on juge quelqu'un ayant voulu attaquer la Constitution). 4) Pour entendre des magistrats en conflit avec des particuliers sur des questions de pénalités (fiscalité). 5) Pour régler les litiges relatifs aux contrats privés importants. 6) Pour juger les meurtres (avec préméditation, involontaires...) et décider du retour des citoyens qui ont été exilés à la suite d'un meurtre. 7) Pour juger les étrangers (étrangers au sens propre, ou étrangers ayant un statut). 8) Pour régler les conflits relatifs aux contrats de minime importance (IV, 16).

On aura remarqué qu'il existait même une sorte de juridiction administrative (cas n° 4) pouvant protéger le citoyen victime d'exactions fiscales.

### **8. Les changements politiques**

Le livre V est consacré à l'étude des changements politiques et de leurs causes.

### a - Origines des changements politiques

Les troubles civils, dit Aristote, ont plusieurs causes :

1. *Les désaccords sur la justice.* — Ils surgissent, par exemple, lorsque les démocrates nient qu'il existe des différences de mérite ou que les oligarques nient que les citoyens soient égaux sur certains plans.

« Si l'on part d'une [telle] erreur première et initiale, il est impossible de ne pas finalement aller au-devant de quelque conséquence désastreuse » (V, 1, 1302 a).

Dès lors qu'existent de telles dissensions sur la justice, en effet, les conflits éclatent, prenant plusieurs formes : ou bien l'on veut changer la Constitution (passer d'une démocratie à une oligarchie ou à une aristocratie ou l'inverse...), ou, sans changer de régime, on veut s'emparer du pouvoir, ou encore l'on veut plus de démocratie, ou plus d'oligarchie, ou l'on veut créer ou supprimer certaines magistratures.

### 2. *Les ruptures d'équilibre au sein de l'État*

« Des révolutions politiques sont dues aussi à un *accroissement disproportionné de quelque partie de l'État*. De même, en effet, qu'un corps vivant est composé de parties et que sa croissance doit s'effectuer uniformément dans toutes, afin que l'harmonie de l'ensemble soit préservée [...], ainsi également un État est composé de parties dont souvent quelqu'une prend un accroissement insoupçonné » (V, 3, 1303 a).

Si dans une démocratie ou une *politéia*, le nombre des pauvres s'accroît à l'excès<sup>1</sup>, ou dans une oligarchie le nombre des notables décroît à l'excès (par exemple à la suite d'une guerre), ceci déséquilibre, ou plutôt *dénature* l'État<sup>2</sup>.

1. Ce qui est parfois le fruit d'une politique délibérée, les démagogues admettant au nombre des citoyens légitimes les bâtards, les fils d'étrangers... (cf. VI, 4, 1319 b 5-10).

2. Même raisonnement que dans le cas de la mauvaise chrématistique (cf. *supra*). La nécessité du juste milieu (*métriotès*) est illustrée par l'image du nez (V, 9, 1309 b 18-28). Un nez droit est le plus beau, mais un nez camus ou aquilin peut encore être beau. En revanche, si le nez s'allonge démesurément, ou devient anor-

La *réputation* acquise par une institution, ou par une fraction du peuple, lors de guerres ou de circonstances difficiles, peut occasionner aussi des changements constitutionnels. C'est pourquoi il faut prendre garde lorsque certains « deviennent pour un État des artisans de sa puissance » : ils risquent de devenir eux-mêmes séditeux (pour tirer parti de leur avantage), ou de provoquer des séditions chez autrui (par jalousie). Cependant, ajoute ironiquement Aristote, jamais une sédition ne peut avoir pour cause la trop grande supériorité morale de quelques hommes : car ceux-ci ne seront jamais assez nombreux pour former un parti (1304 b 5).

3. *Les grands effets, calculés ou non, de petites mesures.* — Des brigues électorales peuvent aboutir au vote d'une mesure décisive. Des changements démographiques ou économiques inaperçus peuvent modifier des équilibres politiques fondamentaux — comme lorsque, la richesse d'une cité s'élevant graduellement, une masse de citoyens de plus en plus nombreuse accède aux charges ou au droit de vote, changeant ainsi subrepticement la nature même du régime (cf. V, 7, 1306 b 7-16)<sup>1</sup>.

malement courbé, l'homme est défiguré. « Eh bien ! C'est ce qui se passe également dans le cas des constitutions. »

1. « Même une cause insignifiante peut être à l'origine de bouleversements. Une fois, en effet, qu'on a abandonné quelqu'un des points de la constitution, il est plus aisé par la suite de faire accepter un autre changement un peu plus important, jusqu'à ce qu'enfin on ait ébranlé l'ordre politique tout entier. C'est ce qui s'est passé par exemple pour la constitution de Thurium. Il existait en effet, une loi selon laquelle on ne pouvait être réélu stratège qu'après un intervalle de cinq ans ; or, certains jeunes officiers, militaires accomplis et bien vus des troupes de la garnison, du reste pleins de mépris pour les hommes en place, et pensant qu'ils arriveraient facilement à leur but, entreprirent pour commencer d'abroger la loi en question, de façon à permettre aux mêmes citoyens de demeurer stratèges sans interruption ; ils voyaient d'ailleurs que le peuple les éliminerait eux-mêmes avec empressement. Les magistrats préposés à la garde des lois et qu'on appelait conseillers, bien qu'ils fussent au premier abord portés à les contrecarrer, finirent par s'incliner, dans la pensée qu'après avoir changé cette seule loi, les intéressés respecteraient le reste de la constitution ; mais quand plus tard ils voulurent s'opposer à d'autres changements, il n'était plus en leur pouvoir de le faire, et l'appareil de l'État passa tout entier sous l'autorité personnelle de ceux qui avaient tenté ces innovations » (V, 7, 1207 b 5-18).

D'autres cas sont carrément aberrants. « Même les discordes sans gravité acquièrent une virulence extrême quand elles se produisent dans le cercle de ceux qui sont à la tête des affaires, comme ce fut le cas par exemple à Syracuse, à une époque reculée. Sa constitution, en effet, fut changée à la suite d'une querelle qui éclata entre deux jeunes gens appartenant aux milieux gouvernementaux, au sujet d'une intrigue amoureuse : l'un d'eux étant en voyage, l'autre, bien qu'il fût son camarade, séduisit l'adolescent qu'il aimait ; le premier, courroucé contre lui, se vengea en incitant la

4. *L'immigration.* — Aristote lui attribue un grand rôle dans les changements politiques. Il faut, en règle générale, que la population d'un État soit suffisamment homogène (c'est pourquoi la formation d'un État demande du temps). Si, par l'immigration (notamment à l'occasion de la fondation de colonies, où l'on admet d'un seul coup un grand nombre d'étrangers), on rompt cette homogénéité, on prépare de graves dissensions au sein de l'État, ce qu'Aristote, ici encore, illustre par plusieurs exemples historiques (1303 a 25 sq.).

5. *Les facteurs géographiques.* — Ils peuvent être cause de ce que la population n'aura pas une homogénéité suffisante. Par exemple, les Athéniens du Pirée sont différents de ceux de la ville : ils sont « d'esprit plus démocratique ». De même, certaines cités qui ont une partie de leur territoire sur le continent, l'autre sur une île, sont de ce fait divisées.

6. *Les causes extérieures.* — Par exemple comme lorsqu'un conquérant impose sa forme de régime aux pays vaincus. Aristote cite ici, comme on pouvait s'y attendre, la guerre du Péloponnèse, au cours de laquelle Sparte a imposé l'oligarchie à Athènes.

#### **b - Modalités de ces changements**

Les changements dont nous venons de voir les causes générales se déroulent selon des modalités différentes dans les divers régimes.

Dans les démocraties, les démagogues mènent le jeu, s'en prenant tantôt à des individus riches qu'ils calomnient (pour pouvoir confisquer leurs biens), tantôt à la classe entière des riches, contre laquelle ils lancent la meute du peuple. Mais, dans les deux cas, ils obtiennent souvent le contraire de ce qu'ils ont promis au peuple, c'est-à-dire la ruine de la démocratie, puisqu'ils provoquent par réaction des coalitions de privilégiés (car, remarque Aristote, « le danger commun unit jusqu'aux pires ennemis », 1304 b 23).

femme de son ami à être à lui ; à la suite de quoi ils entraînent dans leur querelle leurs collègues du gouvernement, et divisèrent le peuple entier en deux camps rivaux. Ceci montre qu'il est bon d'être en garde contre les dissensions de ce genre dès qu'elles commencent à se former, et qu'il faut étouffer dans l'œuf les factions des chefs et des puissants ; car c'est au point de départ que réside la faute, et, suivant le dicton, le commencement est la moitié du tout » (V, 4, 1303 b 20 sq.).

Dans les oligarchies, ce sont souvent les riches exclus de la faction au pouvoir qui prennent l'initiative de la sédition, pour obtenir les places qu'ils convoient (le séditieux est par exemple quelqu'un qui a dissipé sa fortune dans une vie de désordre et compte se refaire en prenant le pouvoir, 1305 b 40). Parfois, les séditieux se font démagogues, flattant le peuple et utilisant sa force pour venir à bout de leurs rivaux au sein de l'oligarchie ; les choses leur sont facilitées lorsqu'il s'agit d'oligarchies où le peuple est exclu des charges, mais admis à voter. *A contrario*, lorsque la classe dirigeante est unie et qu'aucun de ses membres ne se lance dans une aventure séditieuse, le pouvoir de cette classe peut être très solide, même si elle est peu nombreuse. Mais les oligarchies sont fragiles en cas de guerre : si les dirigeants arment le peuple, celui-ci peut retourner les armes contre eux ; s'ils font appel à des mercenaires, c'est le chef de ces soldats étrangers qui pourra vouloir établir la tyrannie à son profit.

Au total, des changements politiques se produisent très souvent, et dans tous les sens : d'une oligarchie à une démocratie, d'une « république » (démocratie modérée) à une tyrannie, et *vice versa* ; l'histoire grecque offre à cet égard à l'analyste tous les exemples possibles.

Aristote conteste au passage la légitimité de la loi du devenir-dégradation des cinq régimes dans la *République* de Platon. Il n'y a, en politique, rien de fatal. Il est vrai que rien n'est stable, aucun régime n'est assuré de durer, mais on peut passer de l'un à l'autre dans n'importe quel ordre, et chacun d'eux peut durer fort longtemps pour peu qu'on emploie les moyens appropriés. Il n'y a, dans le monde d'Aristote où la contingence a toute sa place, aucune « loi de l'Histoire ».

### 9. Une politique « modérée »

Comment les différents régimes peuvent-ils donc se prémunir contre ces risques et quelles leçons doivent-ils tirer à cet égard de l'expérience ? A travers les commentaires qu'il fait sur les problèmes qui se posent à chaque régime, Aristote laisse enfin affleurer son propre idéal politique, que l'on peut caractériser par le concept de « modération ».

#### a - Conditions de la stabilité politique

1. *Satisfaire tous les intérêts.* — Le principe fondamental de la stabilité est de *satisfaire à peu près équitablement les intérêts de tous*, même

quand ces intérêts ne sont pas pleinement légitimes, en tenant compte des rapports de force et des risques d'agitations. C'est par cette politique d'équilibre que les régimes pourront bénéficier de la stabilité et de la durée — même les régimes aristocratiques :

« Nous observerons que la persistance de certains gouvernements aristocratiques ou même oligarchiques s'explique, non pas par la stabilité inhérente à ces constitutions, mais parce que ceux qui sont à la tête de l'État traitent avec ménagement tant les classes exclues de la vie politique que la classe gouvernementale, d'une part en évitant d'opprimer les individus qui ne participent pas au pouvoir, en ouvrant même à ceux d'entre eux qui sont aptes au commandement l'accès des fonctions publiques, et en ne molestant pas les ambitieux dans leur désir des honneurs ni la multitude dans son amour du gain et, d'autre part, pour ce qui les concerne eux-mêmes et tous ceux qui participent à la direction des affaires, en se traitant réciproquement dans un esprit démocratique. Cette égalité, en effet, que les hommes animés de l'esprit démocratique cherchent à établir pour la multitude, si on l'applique à ses pairs, elle n'est pas seulement juste, mais profitable » (1308 a 3-15).

En général, pose Aristote, « la seule chose qui assure la stabilité [des constitutions] est l'égalité selon le mérite, et pour tout homme la possession de ce qui lui appartient » (1307 a 25), donc la justice, et en particulier la justice distributive.

Fidèle à sa théorie du juste milieu, Aristote condamne les constitutions modernes excessives, dans lesquelles, les luttes sociales étant poussées jusqu'à l'exaspération, les oligarques veulent le malheur du peuple, les démocrates la mort des riches ; ce qu'il faut, au contraire, c'est que les démocrates, s'ils sont intelligents, jurent aux riches qu'ils seront traités avec justice, et que les oligarques se chargent eux-mêmes de veiller aux intérêts du peuple — comme l'a fait Solon.

## 2. Lutter contre la corruption

« Mais voici un point capital : sous n'importe quel régime, les lois et les autres institutions doivent être ordonnées de telle façon que les fonctions publiques ne puissent jamais être une source de profits. »

En effet, ce qui irrite le peuple, ce n'est pas tant le fait même d'être exclu du pouvoir que de penser que des gouvernants profitent de ce qu'ils monopolisent le pouvoir pour s'enrichir à ses dépens. D'où la préconisation par Aristote de strictes règles de transparence de nature à prévenir efficacement la corruption : contrôle public des comptes, etc. Le peuple, ainsi rassuré, acceptera alors de laisser les gens compétents gouverner. La

vigilance à l'endroit des phénomènes de corruption n'est donc pas seulement une question « morale », c'est une question d'ordre public.

3. *Maintenir une certaine égalité des fortunes.* — Par des lois fiscales non confiscatoires, par des lois sur l'héritage, par l'octroi de postes lucratifs à des citoyens pauvres, par une répression plus sévère des crimes commis par les riches, par l'octroi de compensations aux catégories de citoyens exclues du pouvoir par la constitution (les riches dans une démocratie, les pauvres dans une oligarchie), on veillera à maintenir une certaine égalité des fortunes et des conditions, donc cet équilibre « organique » dont on a vu que la rupture était nécessairement cause de discordes.

4. *Veiller à la qualité des magistrats et des fonctionnaires.* — Aristote juge enfin essentiel que les titulaires des nombreuses charges publiques nécessaires pour assurer une vie sociale pacifique et régulière<sup>1</sup> soient d'excellente qualité.

Il faudra choisir ceux qui ont la qualité directement requise pour chaque emploi, en tenant compte de la rareté relative des qualités : un trésorier très honnête est rare, ainsi qu'un général très expérimenté ; peu importe alors qu'ils soient, respectivement, modérément savant ou modérément honnête.

#### **b - Un régime immodéré : la tyrannie**

Le régime immodéré par excellence est la tyrannie, comme on le voit par les conseils — manifestement ironiques — qu'Aristote donne au tyran s'il veut durer :

« [Il faut procéder au] nivellement des élites et à l'anéantissement des esprits supérieurs ; il faut y ajouter l'interdiction des repas en commun, des hétairies<sup>2</sup>, de la culture intellectuelle et toutes autres choses de cette nature. On se tiendra en garde contre tout ce qui engendre habituellement deux sentiments, noblesse d'âme et confiance, et l'on n'autorisera

1. Aux exemples de charges publiques donnés plus haut, Aristote ajoute une nouvelle liste fort longue et évocatrice (VI, 8, 1322 b 38-1323 a 2) qui montre encore une fois que l'État grec au temps d'Aristote était déjà fort développé et comportait nombre des fonctions différenciées qu'on rencontre dans les grandes administrations modernes (la plupart ont complètement disparu au Moyen Âge).

2. C'est-à-dire de tout banquet ou réunion privée, susceptible d'être un foyer de résistance et d'agitation.



ni la formation de cercles littéraires ni d'autres réunions d'études, et l'on emploiera tous les moyens pour empêcher le plus possible tous les citoyens de se connaître les uns les autres (car les relations entretiennent la confiance réciproque). En outre, on obligera ceux qui vivent dans la cité à vivre constamment sous le regard du maître et à passer leur temps aux portes de son palais (car ainsi aucune de leurs actions ne saurait passer inaperçue, et ils prendront l'habitude de l'avilissement, soumis qu'ils sont à une perpétuelle sujétion), et on y joindra toutes les autres pratiques tyranniques de même sorte, de type perse ou barbare (qui toutes ont les mêmes effets). Un tyran tâchera aussi de ne pas rester sans informations sur ce que chacun de ses sujets se trouve dire ou faire, mais il emploiera des *observateurs*, tels qu'à Syracuse<sup>1</sup> les *espionnes femelles*<sup>2</sup> comme on les appelle, et les *écouteurs* que Hiéron<sup>3</sup> envoyait partout où se tenait quelque réunion ou assemblée (car on s'exprime avec moins de franchise quand on redoute la présence d'oreilles indiscrètes), et même si l'on parle librement, un secret est moins bien gardé. On poussera encore les citoyens à se brouiller entre eux, on suscitera des querelles entre amis, entre le peuple et les notables, et on dressera les riches les uns contre les autres. Appauvrir les sujets<sup>4</sup> est encore un procédé qui relève de la tyrannie, et qui permet au tyran d'entretenir sa garde et enlève aux citoyens, absorbés par leur travail journalier, tout loisir pour conspirer... » (V, 11, 1313 a 33-1313 b 19).

Autres procédés énumérés par Aristote : le tyran provoquera artificiellement des guerres, pour « donner de l'occupation à ses sujets et leur faire sentir constamment le besoin d'un chef » (1313 b 28). Il s'entourera d'étrangers, pour mieux se protéger de son propre peuple.

Aristote observe enfin que l'*immoralité* convient bien aux régimes tyranniques et réciproquement (l'argument n'est pas tout à fait le même que celui de Platon dans la *République*) :

« Les tyrans font la guerre aux honnêtes gens : ils sentent que ceux-ci sont un danger pour leur pouvoir, non seulement par leur refus de se soumettre à un gouvernement bon pour des esclaves, mais encore *parce qu'ils pratiquent la loyauté entre eux et envers les autres*, et ne se dénoncent pas entre eux ni ne dénoncent les autres » (1314 a 17-22).

1. Sous la tyrannie des Denys.

2. Les courtisanes payées par la police secrète.

3. Autre tyran sicilien célèbre, auquel Xénophon a consacré un ouvrage.

4. Notamment par des grands travaux, comme les pyramides d'Égypte, ou les ouvrages des Pisistratides à Athènes.

Si les citoyens sont loyaux les uns envers les autres, ils seront capables de vivre seuls, sans tyran ; celui-ci perçoit donc leur moralité même comme une menace pour son pouvoir<sup>1</sup>.

Si le tyran met en pratique tous ces préceptes, il se maintiendra certes au pouvoir (et Aristote fait une sorte de palmarès des tyrannies grecques qui ont duré) ; mais, pour les régimes qui veulent durer sans avoir à employer de tels moyens, il ne reste plus qu'à adopter une politique « modérée ».

### c - L'équilibre des pouvoirs

Aristote pose comme un fait qu'il existe (et existera toujours, apparemment) « deux classes dont la cité est composée, les riches et les pauvres » (VI, 3, 1318 a 31). Or, on l'a vu, il n'admet ni l'oligarchie, pouvoir donné aux seuls riches, ni la démocratie extrême, pouvoir donné aux seuls pauvres (qui sont toujours les plus nombreux et sont donc favorisés par les procédures démocratiques), car « ces deux façons de voir renferment l'une et l'autre de l'inégalité et de l'injustice » (VI, 3, 1318 a 22). Les cités grecques ont adopté déjà *in concreto* des solutions intermédiaires, par exemple en donnant plus de voix aux riches qu'aux pauvres, ou encore en faisant exercer le pouvoir par un conseil dont chaque membre a une voix, mais qui est composé pour moitié de députés élus par le

1. A l'occasion de l'analyse de ces formes modernes de tyrannies qu'ont été les totalitarismes du XX<sup>e</sup> siècle, des théoriciens comme Hannah Arendt (*Les origines du totalitarisme*) ou Friedrich August Hayek (*La route de la servitude*) ont fait la même observation. Une société de gens loyaux, entretenant entre eux des relations basées sur des règles morales stables, permettant la vie autonome d'un « ordre spontané de société », est incompatible avec le gouvernement arbitraire du parti totalitaire, qui entend « organiser » la société, et non la laisser s'« auto-organiser ». En effet, l'organisation autoritaire, par en haut, implique la suspension des règles morales et juridiques normales : les gens doivent faire ce que l'autorité leur commande, et non ce qu'ils « doivent » faire selon les « règles de juste conduite » ordinaires. Dans les régimes totalitaires, par conséquent, les honnêtes gens sont inéluctablement éliminés de tous les postes importants, précisément parce qu'ils répugnent à jouer les rôles immoraux que l'autorité entend leur faire jouer. Ils sont remplacés par des gens dépravés à qui, en raison même de leur absence de sens moral, l'obéissance à l'autorité, qui implique des actes criminels, injustes, mensongers, etc., ne coûte pas. Voilà comment, dans ces régimes, ce sont de vrais voyous qui en viennent très vite à occuper le haut du pavé (Arendt et Hayek visent indistinctement les régimes fascistes et communistes).

collège des pauvres, pour moitié de députés élus par le collège des riches...

Aristote cherche une solution théorique générale à ce problème de pondération. Il se trouve que les deux parties en cause s'entendent au moins sur le principe de majorité. Il suffira donc d'adopter le principe selon lequel la loi est faite, non par la majorité des individus, mais par la plus grande partie de l'ensemble que constituent les individus *et* leurs richesses.

Un exemple permet d'illustrer l'idée. Si l'on suppose que le groupe des riches est deux fois plus riche que le groupe des pauvres, on pourra donner deux voix à chaque riche du Conseil, contre une à chaque pauvre. Mettons donc qu'il y ait dix riches, vingt pauvres, et qu'une décision soit adoptée par six riches et par cinq pauvres, rejetée par quatre riches et quinze pauvres. Si l'on votait par collège, il n'y aurait pas de solution, puisque les majorités de chaque collège s'opposent. Si l'on votait par tête, la décision de la majorité du collège des pauvres s'imposerait (dix-neuf contre onze). Avec la pondération proposée, on aura  $(6 \times 2) + 5 = 17$  voix contre  $15 + (4 \times 2) = 23$  voix (la même décision s'imposera encore dans ce cas, mais de justesse, et il suffira du déplacement de deux voix pour faire basculer le vote). En cas d'égalité des voix, ajoute Aristote, on tirera au sort.

« La plupart des hommes sont plus avides de gains que d'honneurs », remarque Aristote (1318 b 16). Loi psychologique grâce à laquelle les oligarchies et les tyrannies, et plus généralement les régimes autres que la démocratie radicale, peuvent fonctionner. L'idéal à cet égard est une cité où les paysans sont très nombreux : car, occupés à travailler aux champs, ils ne songent pas à trop intervenir dans la vie politique. Il suffit que ceux d'entre eux qui le veulent le puissent, ayant le droit de participer au choix des magistrats et au contrôle des comptes. L'accès aux magistratures, par contre, sera réservé à ceux qui paient un certains cens ou ont certaines capacités.

« Un gouvernement établi sur ces bases est nécessairement un bon gouvernement (car les fonctions publiques y sont toujours aux mains des plus qualifiés, et cela du plein consentement du peuple et sans jalousie de sa part envers les classes supérieures) ; d'autre part, cet arrangement satisfait les gens de valeur et les notables, qui ne seront pas gouvernés par d'autres d'un mérite inférieur au leur, et qui gouverneront selon les règles de la justice, parce que la vérification de leur gestion dépendra de la décision d'autres qu'eux-mêmes. Il est bon, en effet, d'être dans un état de dépendance et de ne pas pouvoir faire tout ce qui plaît, car la

possibilité d'agir selon son caprice rend incapable de réfréner les penchants vicieux que tout homme porte en lui » (1318 b 32-41).

Ce régime est tellement le meilleur qu'Aristote approuve les lois agraires visant à constituer une société de petits paysans libres, agriculteurs ou pasteurs. Ce sont les autres catégories de gens du peuple qui posent problème, « car leur genre de vie est sans noblesse et la valeur morale n'a aucune place dans les occupations auxquelles se livre (cette) multitude, qu'il s'agisse de la classe des artisans et de la gent mercantile, ou de celle des ouvriers manuels ». Or — ce qui est le comble —, ils sont toujours disponibles pour participer aux travaux de l'Assemblée où leurs voix l'emportent sur celles des agriculteurs ! Il convient de remédier à cette situation en agissant sur la structure sociale elle-même, par exemple par les lois agraires susdites.

Les démagogues, dans les démocraties extrêmes, opèrent à tort et à travers des confiscations, ce qui exaspère les notables. Il faut donc faire des lois posant que le produit des confiscations sera donné aux temples, et non pas au trésor public : ainsi une motivation importante sera ôtée aux assemblées et tribunaux. Il faut réduire le plus possible le nombre des actions publiques et réprimer par de lourdes pénalités ceux qui intentent des procès à tort et à travers<sup>1</sup>. Il faut aussi diminuer au maximum les indemnités (*misthoi*) offertes à ceux qui participent aux assemblées, qui sont toujours financées aux dépens des riches, par impôts et confiscations, et qui sont un tonneau des Danaïdes (1320 a 32) ; et pour cela diminuer le nombre de séances de l'Assemblée (ce qui aura l'avantage supplémentaire de permettre un meilleur « travail parlementaire »). Il faudra d'ailleurs utiliser l'argent prélevé sur les riches non pas aux dépenses de consommation des pauvres, mais à des aides sociales pour ainsi dire constructives, consistant par exemple en l'octroi aux pauvres d'un petit capital leur permettant un « retour à la terre », les réorientant ainsi vers le travail.

Les oligarchies, de leur côté, devront accorder aux masses une certaine participation aux différents pouvoirs, en sélectionnant les gens de mérite qui se rencontrent au sein du peuple. Elles devront

1. Les « sycophantes » que nous rencontrerons à nouveau dans le chapitre suivant.

aussi veiller à procurer au peuple des fêtes grandioses, sacrifices, banquets, spectacles, largesses. Les oligarchies qui s'abstiennent de cette nécessaire magnificence sont des « démocraties en réduction », en ce sens que les dirigeants sont d'esprit aussi intéressé et étroit que ceux des démocraties, dont ils ne diffèrent que par le nombre (cf. 1320 a 40-43)<sup>1</sup>.

## Conclusion

Voici donc l'essentiel de la pensée politique d'Aristote. La Cité est un être de nature, dont il n'existe pas de norme idéale séparée ; ses modèles d'achèvement et de perfection sont offerts par la réalité historique même, et il en existe toute une variété. Il s'en déduit un projet politique non pas radical et tyrannique comme celui de Platon, mais « modéré » : on admettra plusieurs manières de faire, plusieurs équilibres, et l'on recherchera ces équilibres dans la pratique politique même, au lieu de plaquer un modèle déduit d'un raisonnement *a priori*.

Au sein de cette communauté naturelle qu'est la Cité règne la division du travail, donc existent des différences et des inégalités, bonnes par nature et nécessaires pour la prospérité du tout. Mais l'homme est capable de justice, et c'est par elle, foyer des vertus, qu'il réalise son humanité : il faut donc accorder les inégalités avec

1. Les deux derniers livres (VII et VIII) de la *Politique* traitent de l'« État idéal ». D'après les spécialistes, ces livres, bien que placés après les autres, leur seraient antérieurs. Ils auraient été rédigés par le jeune Aristote au moment où il était installé à Assos et était encore profondément imprégné des leçons de l'Académie. De fait, son modèle d'État ressemble étroitement à ceux de la *République* et des *Lois*. Même l'acronisme, même accent mis sur l'éducation par l'État, avec quasiment le même programme de « musique » et de « gymnastique », même défiance envers les innovations apportées par la mer et les étrangers, même contrôle étroit des mariages et des naissances... Surtout, même hypothèse de départ : la structure de l'État doit être en harmonie avec celle de l'âme individuelle (cf. VII, 1, 1323 b 33-36 et 40-42). En celle-ci doit prévaloir la vertu, donc l'État doit être lui-même vertueux et tel qu'il permette au citoyen de parvenir à la perfection de ses vertus. Ces chapitres ne sont donc pas la partie originale de la *Politique* (aussi ne nous y sommes-nous référé qu'une fois dans notre exposé, cf. p. 209).

l'égalité constitutive de la justice. Aristote en vient donc à prôner une politique de mesure : il faut établir une certaine limite à l'inégalité des conditions et des rôles, et rechercher, par un procédé constant de « check and balance »<sup>1</sup>, à concilier des exigences également légitimes, mais logiquement antagoniques, la compétence qui exclut l'égalitarisme, l'égalité qui exclut les privilèges permanents.

Averti par l'immense travail d'enquête empirique qu'il a réalisé sur les diverses constitutions connues, instruit par ses propres voyages, il se montre attentif à la palette de solutions institutionnelles et administratives-trouvées à cet égard au fil du temps par les États grecs. Ce qui l'intéresse, c'est le détail : telle mesure électorale, telle mesure fiscale, telle disposition économique ou démographique, par laquelle un équilibre est maintenu, un risque de dérive verrouillé. La survie de l'État tient ainsi à la capacité des dirigeants de faire ce travail de « dentelle », en renonçant aux solutions simplificatrices qui impliqueraient l'usage de la violence, et en tenant compte de l'existant et de la diversité irréductible des situations.

Les Hellènes ont inventé cela même : ils ont résolu la « quadrature du cercle » de créer, avec des citoyens libres et égaux et qui le restent, des structures organisées comportant autorité et hiérarchie. Ce qui impliquait d'inventer l'art même de la « politique » : c'est-à-dire l'art d'accorder des diverses volontés, les intérêts concurrents, ou même les ambitions rivales, sans sacrifier délibérément certaines au profit d'autres, sans écraser des catégories sociales entières (les esclaves restant hors jeu). L'art du compromis, si l'on veut, mais pas au sens d'un renoncement découragé à un idéal excellent qu'on ne peut atteindre, mais au sens où c'est la modération même qu'on juge excellente : parce qu'elle permet au maximum de citoyens de « fleurir » dans le terreau fertile qu'est la Cité. Aristote n'est pas le premier Grec à avoir voulu et vécu cet « humanisme », mais c'est assurément le premier à l'avoir systématiquement pensé, réfracté dans des problématiques théoriques qui, jusqu'en plein XX<sup>e</sup> siècle, restent les catégories maîtresses de la science politique.

1. Qui n'est pas une politique « libérale » : nous verrons plus tard, quand nous étudierons Montesquieu et le libéralisme moderne, la différence qui existe entre la notion de « modération » et celle de « libéralisme ».



## Chapitre 4

### Xénophon, Isocrate, Démosthène

#### Introduction : Xénophon, Isocrate, Démosthène et la crise de la démocratie athénienne

Le IV<sup>e</sup> siècle grec ne compte pas seulement Platon et Aristote au nombre des auteurs importants pour l'histoire de la pensée politique. Leurs contemporains *Xénophon*, *Isocrate* et *Démosthène* présentent également un grand intérêt. Comme Platon et, dans une certaine mesure, Aristote, ils adressent de graves critiques au régime démocratique.

Cette quasi-unanimité des élites intellectuelles du IV<sup>e</sup> siècle contre la démocratie retient l'attention. Athènes, au V<sup>e</sup> siècle, avait offert un certain modèle d'« État de droit » — avec égalité devant la loi, liberté d'opinion et de parole, pluralisme, dynamisme commercial et culturel — qui, bien qu'institué par le parti démocratique après des luttes violentes contre l'aristocratie, s'était peu à peu imposé dans la mesure où il apparaissait que ce système servait l'intérêt général et avait permis l'épanouissement, à Athènes, d'une civilisation brillante que les Grecs admiraient.

Or, la démocratie du IV<sup>e</sup> siècle change de nature. Rétablie après le désastre de la guerre du Péloponnèse et la tyrannie des Trente, elle devient, sinon une « démocratie populaire », du moins une dictature du parti populaire. Les démagogues dénaturent les procédures de discussion publique et de vote. La justice se politise. Des confiscations fiscales



systématiques nourrissent une politique d'assistance (une sorte de socialisme d'État avant la lettre), tout ceci suscitant la défiance des milieux économiques et une crise économique chronique. La démocratie se montre également incapable de prendre les mesures nécessaires en matière de politique étrangère. Au désespoir d'hommes politiques conscients comme Démosthène, elle ne peut faire face à la menace macédonienne. En un mot, la *démocratie* paraît détruire l'*État de droit*. L'attitude critique de Platon, le manque de soutien d'Aristote s'expliquent dans ce contexte de recul politique et civilisationnel d'Athènes, qui aboutira à sa défaite (avec les autres Grecs) devant les Macédoniens à Chéronée en 338.

## I - Xénophon

Xénophon est le représentant d'une pensée « de droite » (nous allons voir en quel sens), mais moins extrême et d'une autre nature que celle de Platon.

### Vie

Xénophon d'Athènes est né en 430 avant J.-C. et mort en 355 (dates estimées). Il suit les leçons du sophiste Prodicos de Céos<sup>1</sup> et, tout jeune, pendant au moins cinq ou six ans, celles de Socrate. Il sera, avec Platon et Antisthène (le fondateur de l'école cynique), un des « socratiques » les plus célèbres. Peut-être découragé par la défaite d'Athènes et par les troubles civils qui s'en ensuivent de s'engager dans une carrière politique active dans sa propre patrie, Xénophon, comme plus tard Platon, cherche fortune au-delà des frontières.

En 401, il participe en Asie, avec d'autres mercenaires grecs, à la tentative de Cyrus le Jeune de détrôner son frère le roi de Perse Artaxerxès II. La rébellion ayant échoué devant Babylone, l'armée des « Dix Mille » doit revenir en Grèce. Xénophon, qui est l'un des cinq chefs élus par les soldats pour remplacer les généraux tués par le satrape Tissapherne, parvient à ramener l'armée saine et sauve à la faveur d'une longue marche à travers l'Anatolie qu'il a racontée dans un récit célèbre, l'*Anabase*. Frappé d'exil par les Athéniens, et ayant appris les circonstances révoltantes de la mort de Socrate, il se met au service de Sparte

1. Cf. *supra* le chapitre sur les sophistes.

et devient un proche du roi de Sparte Agésilas ; il combat avec lui contre Athènes à Coronée (394).

Il s'installe en 391 à Scillonte, petit domaine situé dans le Péloponnèse qui lui a été donné par les Spartiates. C'est pendant les vingt années passées dans cette retraite paisible qu'il écrit l'essentiel de son œuvre. Après 371, les difficultés de Sparte contraignent Xénophon à s'installer à Corinthe et peut-être, le décret d'exil ayant été rapporté vers 264, à revenir en Attique. Les quinze dernières années de sa vie sont mal connues.

### **Cœuvres<sup>1</sup>**

Xénophon est un auteur très original, difficilement classable. Intéressé par les questions militaires et les activités et techniques proches de celles de la guerre, il écrit *L'Anabase*, *De l'équitation*, *L'Hipparque*, *De la chasse*. Témoin des événements politiques de son temps, il en écrit l'histoire avec les *Helléniques*, récit de la fin de la guerre du Péloponnèse et des événements ultérieurs jusqu'à Mantinée, entrepris pour compléter l'ouvrage inachevé de Thucydide. Il s'en veut aussi le théoricien, avec le traité *De la République des Lacédémoniens* (et *De la République des Athéniens* si ce dernier n'est pas apocryphe) et surtout la *Cyropédie*, sorte de réplique à la *République* de Platon : à travers la vie romancée, voire purement imaginaire, de Cyrus le Grand, fondateur de la monarchie perse achéménide, Xénophon expose ce que doit être la monarchie idéale (avec, de nouveau, de longs développements sur l'art militaire). Autant et plus que Cyrus, le modèle de Xénophon est ici le roi de Sparte Agésilas, auquel il consacre par ailleurs un portrait, l'*Agésilas*. Dans le *Hiéron*, il définit — là aussi pour démarquer les derniers livres de la *République* — la tyrannie, le contraire de la vraie royauté. Élève admiratif de Socrate, révolté par sa mort et les calomnies répandues à Athènes sur son compte, il écrit une série d'ouvrages destinés à rendre justice à la mémoire de son maître : l'*Apologie de Socrate*, les *Mémorables*, le *Banquet*. Enfin, intéressé par les questions économiques et par l'agriculture, il écrit l'*Économique* (qui met également Socrate en scène) et les *Revenus*. Au total, une œuvre considérable, souvent négligée par les philosophes parce qu'ils n'y trouvent pas de système construit et synthétique, mais riche en vues politiques très originales qu'on ne trouve ni chez Platon ni chez Aristote et qui sont visiblement inspirées par une pratique du pouvoir qui a manqué à ces derniers.

1. Cf. Xénophon, *Cœuvres complètes*, traduction, notices et notes par P. Chambry, 3 vol., Garnier-Flammarion, 1967. Pour la *Cyropédie* et l'*Agésilas*, qui ne comportent pas de paragraphes numérotés, nous citerons, outre les numéros de la partie et du chapitre, les pages de l'édition Garnier-Flammarion.

La pensée de Xénophon se caractérise par l'« esprit de finesse », l'« esprit » tout court, l'humour, la bienveillance, l'humanité ; tout spécialement la pénétration psychologique (dont les éclairs évoquent parfois les plus profonds moralistes français du XVII<sup>e</sup> siècle) ; également le sens de l'observation, du détail concret. Tout ou presque, chez Xénophon, est fin et charmant ; on le donne à juste titre comme un des meilleurs représentants de l'esprit « attique ». Son style est clair et aisé.

Ces qualités ne sont sans doute pas étrangères au fait que Xénophon ait laissé de Socrate des portraits probablement plus fidèles et psychologiquement plus cohérents que ceux que nous offre Platon. D'une part, le premier n'interpose pas entre le portrait et le modèle, comme le fait couramment le second, l'écran de l'abstraction et de l'esprit de système. D'autre part, il était sans doute plus proche de Socrate par la tournure d'esprit, l'ironie, l'intérêt électif pour les problèmes moraux, le souci du bien concret et de l'utile. En lisant les portraits de Socrate que proposent le *Banquet*, les *Mémorables*, l'*Apologie de Socrate* de Xénophon, le lecteur se dit : c'est vraiment comme cela que devait être l'homme Socrate.

Xénophon a formulé une vigoureuse critique des mœurs dégradées de la démocratie athénienne. Mais il a réuni également les éléments d'une théorie positive de l'État et du pouvoir.

### 1. Une critique de la démocratie

La démocratie, dans l'Athènes du IV<sup>e</sup> siècle, ne se définit plus comme une constitution servant l'intérêt général, mais comme un régime au service d'une *clientèle* particulière, le peuple. Il se caractérise par une *irrationalité* foncière : c'est le règne de la démagogie, de l'envie et du paraître.

#### a - Un pouvoir partisan

La démocratie, au temps de Xénophon, est devenue la dictature d'une faction. Il est évident pour les contemporains que c'est le pouvoir des « pauvres ».

« [Socrate à Euthydème :] Puisque tu te prépares à diriger une cité démocratique, il est clair que tu sais ce que c'est qu'une démocratie. — Fort bien, je pense. — Crois-tu qu'il est possible de connaître une

démocratie sans connaître le peuple ? — Non, par Zeus. — Et qu'appelles-tu le peuple ? — Les citoyens pauvres » (*Mémorables*, IV, II, § 37).

Or, les pauvres sont *méchants* (*République des Athéniens* I, § 1) :

« En tous pays, les meilleurs sont contraires à la démocratie ; car c'est chez les meilleurs que l'on rencontre le moins de licence et d'injustice et la plus grande application à tout ce qui est digne d'un honnête homme ; c'est chez le peuple au contraire qu'on trouve le plus d'ignorance, de turbulence et de méchanceté, parce qu'il est entraîné davantage aux actions honteuses par la pauvreté, par le défaut d'éducation et par l'ignorance qui, pour certains, est la conséquence du manque d'argent » (*République des Athéniens* I, § 5). « En aucun État les honnêtes gens ne sont favorables à la démocratie ; c'est la populace qui dans chaque cité sympathise avec les démocrates » (III, § 10)<sup>1</sup>.

Du coup, le choix de la démocratie est problématique. Chez les pauvres, il se comprend : ils croient y voir leur avantage. Mais, chez ceux qui ont une certaine éducation, ce choix trahit un véritable *vice*.

« Pour moi, j'excuse le peuple d'être démocrate ; car tout le monde est excusable de rechercher son avantage ; mais celui qui, n'étant pas du peuple, aime mieux vivre dans une cité démocratique que dans une oligarchique a dessein de faire le mal. Il sait qu'il est plus facile de cacher ses vices dans un État démocratique que dans un État oligarchique » (*République des Athéniens*, II, § 20).

Cependant, bien que les classes supérieures soient meilleures, moralement et intellectuellement, que le peuple, un régime aristocratique pur n'est pas bon, car, même meilleurs, les aristocrates ont un égoïsme de classe qui leur fait prendre des positions injustes ; un homme du peuple, même méchant et sot, pourra prendre des positions favorables à sa classe. Les Athéniens ont donc raison de donner la parole à tout le monde.

« C'est une mesure fort sage de laisser parler même les méchants. Si, en effet la parole et la délibération étaient le privilège des honnêtes gens, ils en useraient à l'avantage de ceux de leur classe et au désavantage du peuple, au lieu que le méchant qui veut se lever et prendre la parole découvre ce qui est bon pour lui et ses pareils. Mais, répliquera-t-on, quelle motion utile à lui ou au peuple, peut faire un homme de cette

1. De même, à Rome, les aristocrates seront-ils dits *boni* ou *optimates*, les « bons » ou les « meilleurs », cf. *infra* le chap. sur Cicéron.

sorte ? Le peuple sait que l'ignorance et la bassesse de cet homme qui lui veut du bien lui est plus utile que la vertu et la sagesse de l'honnête homme qui lui veut du mal. » (*République des Athéniens*, I, § 6-7)

Au total, ce qui est bon, c'est le *pluralisme*, non le peuple ; c'est la démocratie entendue comme *isonomie*, égalité devant la loi, non comme domination de la classe des plus pauvres (mais rappelons qu'il n'est pas certain que la *République des Athéniens* soit une œuvre de Xénophon)<sup>1</sup>.

#### **b - La distorsion de la justice**

La méchanceté du peuple, attisée par la démagogie, aboutit à la ruine de la justice. « Ne crois-tu pas que les tribunaux athéniens, séduits par un discours éloquent, ont souvent fait mettre à mort des innocents et ont souvent absous des coupables dont les discours les avaient attendris ou charmés ? » (*Apologie de Socrate*, § 4). On suborne des témoins, et des témoins se laissent suborner (§ 24). La justice est politisée : grâce au fait que les Athéniens obligent les confédérés<sup>2</sup> à venir faire juger leurs procès à Athènes, ils empochent les frais de justice et font triompher systématiquement les causes des démocrates — mélange de « racket » et d'esprit partisan (*République des Athéniens*, I, § 16).

#### **c - La distorsion de la rationalité**

Xénophon ne condamne pas moins la procédure élective que celle du tirage au sort ; toutes deux sont irrationnelles là où c'est la *compétence* qui est demandée (les élus, qui l'ont été sur leur bonne mine ou par leurs intrigues, sont souvent d'une ignorance crasse, *Mémorables*, III, I, § 3 ; III, III, *passim*). C'est aussi ce système qui

1. Le même texte va plus loin encore dans l'affirmation de principe d'une isonomie universelle. L'auteur pense que doivent profiter de l'*isonomia*, ainsi que de l'égalité de parole, tous ceux qui sont utiles à la Cité, c'est-à-dire, par exemple, au-delà des hoplites, des nobles et des « gens honnêtes », ceux qui fabriquent et font marcher les navires. En effet, ces derniers font la force de la Cité et il est normal qu'ils aient le droit de s'exprimer et qu'ils puissent accéder aux magistratures (*République des Athéniens*, I, § 2). A Athènes, la liberté d'allure et de parole est laissée aux métèques et même, le cas échéant, aux esclaves, dans la mesure où il leur arrive d'être utiles à l'État (*République des Athéniens*, I, § 12).

2. De la seconde Confédération athénienne.

est responsable de l'indiscipline et de l'impuissance des armées athéniennes. Les soldats y sont en effet

« commandés par les moins capables. [Or.] ne vois-tu pas que personne n'essaie de commander les joueurs de cithare, les choristes et les danseurs, s'il n'en a pas le talent, et qu'il en est de même pour les lutteurs et les pancratistes ? Tous ceux qui les commandent peuvent montrer d'où ils ont appris les arts où ils sont maîtres, tandis que la plupart des généraux sont des généraux improvisés » (*Mémorables*, III, V, § 21).

Le système électif fait d'ailleurs fuir les hommes les meilleurs qui sont intimidés devant la foule :

[Socrate à Charmide :] « Je veux te faire voir que toi, qui n'as pas honte devant les plus sages et n'as pas peur des plus forts, c'est devant les plus sots et les plus faibles que tu rougis de prendre la parole. Quels sont en effet ces gens qui t'intimident ? Des foulons, des cordonniers, des charpentiers, des forgerons, des laboureurs, des marchands, des trafiquants du marché, qui ne pensent qu'à vendre cher ce qu'ils ont acheté à bas prix ; car ce sont tous ces gens-là qui composent l'assemblée du peuple » (*Mémorables*, III, VII, § 6).

Les lois votées dans ces conditions n'expriment pas la raison, mais la violence, comme le dit insolemment à Périclès le jeune Alcibiade, âgé de moins de vingt ans au moment où se situe cette anecdote : « Tout ce que le peuple assemblé, abusant de son pouvoir sur les riches, décrète sans avoir obtenu leur aveu, c'est de la violence plutôt qu'une loi » (*Mémorables*, I, II, § 45).

#### **d - La corruption**

Mais le pire vice de la démocratie est la *corruption*. Beaucoup, dans ce régime, « désirent les honneurs et l'autorité dans leur pays pour avoir toute licence de voler de l'argent » (*Mémorables*, II, VI, § 24).

Il y a, à Athènes, abondance de fraude fiscale, de scandales immobiliers : « Il y a [...] des triérarques qui n'équipent point leur galère, ou des gens qui bâtissent sur des terrains publics » (*République des Athéniens*, III, § 4).

La classe politique est tellement corrompue qu'elle est, au temps de Xénophon, totalement déconsidérée. Les honnêtes gens ne veulent plus la fréquenter. C'est ce que dit Callias à Socrate et

à ses amis lorsqu'il les invite au dîner en ville qui va être l'occasion du *Banquet* :

« Je crois que la fête sera beaucoup plus brillante si ma salle à manger se pare de gens comme vous, dont les âmes sont épurées, plutôt que de [...] candidats aux élections » (*Le Banquet*, I, § 4)<sup>1</sup>.

Athènes persécute les riches, considérant leur argent comme étant quasiment celui de l'État. Même si Critobule — un interlocuteur de Socrate dans l'*Économique* — avait une fortune triple de celle qu'il possède, cela ne lui suffirait pas à payer toutes les charges dont ses concitoyens l'accablent. « Si l'on te trouve insuffisant dans quelqu'une de ces prestations, lui dit Socrate, je sais que les Athéniens te puniront avec la même rigueur que s'ils te prenaient à voler leurs biens » (*L'Économique*, II § 6 ; cf. VII, § 3).

A la corruption des politiques le dispute celle des « sycophantes », c'est-à-dire des maîtres chanteurs qui mettent en accusation les riches devant le tribunal populaire dans un but intéressé. Criton, un homme riche proche de Socrate<sup>2</sup>, s'en plaint en ces termes : « Il est des gens qui me traînent en justice, non parce que je leur ai fait du tort, mais parce qu'ils pensent que j'aimerais mieux leur donner de l'argent, que d'avoir des embarras » (*Mémorables*, II, IX, § 1). C'est ainsi que, dans le *Banquet*, Charmide affirme qu'il est plus heureux maintenant qu'il est pauvre. Désormais, la démocratie le laisse vivre et ne le traite plus comme un esclave :

« Quand j'étais riche, [...] je flattais les sycophantes, sachant que j'étais plus en état de recevoir du mal d'eux que de leur en faire. Et puis l'État m'imposait toujours quelque taxe nouvelle. [...] Mais à présent que je suis dépouillé de mes biens [...], je ne suis plus menacé, c'est moi, à présent, qui menace les autres. [...] Déjà les riches se lèvent de leur siège à mon approche et me cèdent le haut du pavé » (*Le Banquet*, IV, § 30-31).

#### **• - Complication et paralysie des institutions démocratiques**

Xénophon juge enfin que l'État démocratique ne peut fonctionner parce qu'il est beaucoup trop lourd et complexe, paralysé par sa bureaucratie.

1. Nous verrons une confirmation de ce mépris des honnêtes gens pour les politiques chez Isocrate et chez Démosthène.

2. Celui même qui donnera son nom à un dialogue de Platon.

« Il est un point sur lequel je vois qu'on critique les Athéniens, c'est que chez eux, quand on présente une requête au sénat<sup>1</sup> ou au peuple<sup>2</sup>, on attend parfois toute une année sans pouvoir obtenir de réponse. La seule cause de ce retardement, c'est la multitude des affaires qui les empêche de satisfaire tous les solliciteurs. Comment le pourraient-ils, quand, tout d'abord, ils ont plus de fêtes à célébrer qu'aucune autre cité de la Grèce, et que, pendant ces fêtes, il y a des affaires publiques qu'il n'est guère possible d'expédier ; quand ensuite ils ont à juger plus de procès civils, d'affaires d'intérêt public, et de redditions de compte qu'on n'en juge dans le reste du monde, quand, d'autre part, le sénat doit régler tant de questions relatives à la guerre, tant de questions relatives à la rentrée des impôts, tant de questions relatives à la législation, tant d'affaires concernant l'administration journalière, tant d'affaires concernant les alliés, quand il lui faut en outre percevoir le tribut et s'occuper des arsenaux de la marine et des temples ? Qu'y a-t-il d'étonnant que les Athéniens, surchargés de tant d'affaires, soient hors d'état de répondre à toutes les requêtes ? » (*République des Athéniens*, III, 2-3)

Dans le maquis bureaucratique, impossible de trouver un interlocuteur *responsable*.

« Parlerai-je des traités d'alliance et des serments ? Les gouvernements oligarchiques sont obligés d'y rester fidèles. S'ils manquent aux conventions, et que les alliés cherchent à qui s'en prendre du tort qui leur est fait, on ne peut leur donner d'autres noms que ceux des oligarques qui les ont conclus. Il en est autrement des traités faits par le peuple lui-même : chaque citoyen peut en rejeter la responsabilité sur l'orateur qui a soutenu la proposition ou sur le président qui l'a mise au voix. Il peut les désavouer et dire qu'il n'était pas présent à l'assemblée et qu'il n'approuve pas, pour son compte, les conventions votées. Si l'on pose alors devant une nombreuse assemblée du peuple cette question : "N'y a-t-il pas eu un décret sanctionnant cette convention ?" chacun imagine mille prétextes pour se dispenser d'exécuter ce dont le peuple ne veut plus. S'il résulte quelque malheur des décisions du peuple, le peuple en accuse un petit nombre d'hommes, dont l'opposition a gâté l'affaire ; s'il en résulte du bien, les citoyens s'en attribuent à eux-mêmes le mérite » (*République des Athéniens*, II, § 17).

La conclusion de Xénophon sur la démocratie athénienne est qu'elle conduit la Cité à une inéluctable décadence. D'où, comme chez Platon, un programme politique réactionnaire, et par le fait même laconisant : il faut retrouver les vertus des ancêtres, et il convient de les réapprendre chez les peuples contemporains qui,

1. La *Boulè*.

2. L'*ecclesia*.



n'ayant pas connu les dérives d'Athènes, les ont le mieux conservées, en premier lieu Sparte.

### f - L'exemple de Sparte

L'admiration pour Sparte est un thème commun, nous le savons, dans le cercle des socratiques, déçus de la démocratie athénienne. Que, comme les Lacédémoniens, les Athéniens respectent les vieillards ; qu'ils cessent de se moquer de ceux qui pratiquent les exercices athlétiques ; qu'ils vivent dans la concorde, au lieu de se faire sans cesse des procès<sup>1</sup> ; et la Cité reflurira. Mais ce qu'il y a de plus admirable à Sparte, c'est sa constitution, qui a permis que ce peuple, qui est l'un des moins nombreux de Grèce, soit l'un des plus puissants. Xénophon le dit dans la *République des Lacédémoniens*, ouvrage écrit quelques années avant la fin de l'hégémonie spartiate à Leuctres en 371<sup>2</sup>.

Xénophon n'est cependant pas un laconisant inconditionnel comme Platon. D'abord, s'il veut qu'on régénère les mœurs athéniennes en imitant les mœurs spartiates, il ne veut pas d'une révolution qui établirait d'un coup à Athènes un régime aristocratique. Son programme de réformes anti-démocratiques devra être appliqué par étapes (cf. *République des Athéniens*, III, § 10). D'autre part, étant donné les louanges qu'il fait ailleurs — avec d'excellents arguments — des mérites de l'individualisme et de la vie de famille, étant donné sa condamnation formelle des dangers du collectivisme et de l'égalitarisme, on peut douter qu'il ait jamais totalement adhéré au modèle spartiate. Le roi de Sparte, Agésilas, tel que décrit par Xénophon, est un Spartiate fort hétérodoxe. Et

1. Xénophon, non plus que Platon, ne comprend ce dont la multiplication des procès à Athènes est le signe : il n'y a de procès que là où existe un pluralisme (des affaires, des idées) réglé par la loi. Les procès, en effet, sont le prix inévitable à payer pour la gestion de ce pluralisme et le bon ordre d'une société fondée tout à la fois sur la liberté individuelle et sur la préférence donnée aux « voies de droit » sur les « voies de fait ». La multiplication des procès dans une société révèle, paradoxalement, qu'y a été accompli un progrès moral : vider ses querelles devant le juge, c'est renoncer par là même à l'emploi de la force (nous reprenons cette réflexion à Karl Popper, qui la propose à propos de la condamnation des procès par Platon dans la *République*).

2. C'est aussi le moment où Platon écrit la *République* ; le modèle spartiate est alors rayonnant.

surtout, les curiosités intellectuelles de Xénophon vont le détourner du modèle lacédémonien.

Le point focal de sa recherche théorique, en effet, va être de repérer les bons *principes d'organisation* qui rendent une collectivité riche et puissante, qu'il s'agisse d'un État, d'une armée, d'un navire, d'un établissement agricole ou d'une autre organisation économique. C'est en réfléchissant sur ses propres expériences dans ces divers domaines qu'il va peu à peu dégager des vues originales sur le sujet. Or elles se démarquent fortement du modèle de la « société fermée » spartiate.

## 2. Une théorie de la gestion des organisations

On résume souvent la pensée politique de Xénophon en disant qu'il est « monarchiste ». Cette formule est bien schématique. En fait, Xénophon croit au rôle des individualités, des chefs, et par conséquent, dans le cadre de l'État — et sous certaines réserves — des rois. Mais ceci n'est qu'un cas particulier d'un principe général qui s'applique à toutes les organisations, et le lecteur attentif se persuade bien vite que le véritable objet de la pensée de Xénophon est l'organisation en tant que telle.

Ce qui définit le chef, ce n'est pas le fait de donner purement et simplement des ordres. C'est la capacité à prévoir, à organiser, à stipuler des règles, à créer des mécanismes au sein d'une organisation afin d'inciter ses membres au travail et à l'excellence, à veiller à ce que chacun se sente et soit traité avec justice. Xénophon est ainsi conduit à formuler une véritable théorie du « management »<sup>1</sup>. Il n'est un penseur de la monarchie que parce qu'il est, plus généralement, un analyste positif et rationnel des qualités, des préoccupations et des techniques d'un *dirigeant d'organisation*.

Avec Xénophon, la pensée positive grecque fait donc ici un nouveau progrès : l'analyse du phénomène politique de l'autocratie s'affranchit presque complètement de toute référence au sacré et cherche simplement à repérer les mécanismes universels du comportement humain ;

1. Nous employons ce terme, certes fort anachronique, parce qu'il correspond finalement de près au concept novateur que veut construire Xénophon.

Xénophon anticipe même, à certains égards, nos analyses les plus modernes de « sociologie des organisations ».

### a - Le rôle des individualités

Xénophon croit dans le rôle des *individualités* dans la vie sociale et dans l'histoire. Ce sont toujours des individus qui pensent et qui agissent. Quand ils pensent juste, quand ils prennent les décisions claires et nettes, quand ils appliquent bien la loi, et surtout quand ils savent mobiliser les énergies et les volontés, c'est alors que les choses vont bien — et que, le cas échéant, le destin bascule.

Xénophon montre d'abord comment la performance d'un groupe est étroitement liée aux qualités ou aux défauts de son *leader*.

« Quant au talent de commander, talent nécessaire en toute affaire, agriculture, politique, économie domestique ou guerre, sur ce point-là je suis d'accord avec toi qu'il y a parmi les hommes de grandes différences d'intelligence. Par exemple, sur un navire de guerre, quand on est en pleine mer, et qu'il faut ramer tout le jour pour atteindre le port, tels céléstes<sup>1</sup> savent dire et faire ce qu'il faut pour stimuler les esprits des rameurs et les faire travailler volontiers, mais d'autres sont tellement incapables qu'ils mettent plus du double de temps à faire le même trajet. D'un côté, on débarque, couverts de sueur et se félicitant les uns les autres, chef et subordonnés ; de l'autre, on arrive sans suer, mais détestant le chef et détestés par lui. Les généraux aussi diffèrent les uns des autres à cet égard. Les uns produisent des soldats qui ne veulent affronter ni fatigue, ni danger, qui ne daignent point obéir et ne consentent que lorsque la nécessité les y contraint, qui vont même jusqu'à se glorifier de leur résistance à leur chef ; ces mêmes généraux ne leur apprennent même pas à rougir, s'il arrive quelque échec déshonorant. Il y a, par contre, des chefs extraordinaires, supérieurs, savants, qui n'ont qu'à prendre en main ces mêmes hommes et souvent d'autres encore, pour leur inspirer la crainte de commettre une lâcheté, la conviction qu'il est mieux d'obéir, la fierté de la discipline individuelle et collective et l'allégresse au travail, quand il faut travailler. De même qu'on voit chez quelques particuliers l'amour inné du travail, de même l'armée entière, sous l'influence d'un bon général, sent naître en elle l'amour du travail et le désir d'être vu du chef dans l'accomplissement de quelque belle action. Quand les subordonnés sont ainsi disposés à l'égard d'un chef, ce chef ne peut manquer de devenir puissant, non point, par Zeus, parce qu'il est plus robuste que ses soldats, ni parce qu'il est le plus habile

1. Chefs des rameurs.

à lancer le javelot et la flèche, ni parce qu'il a le meilleur cheval et qu'il est prêt à affronter l'ennemi en cavalier ou en peltaste<sup>1</sup> consommé, mais parce qu'il est capable d'imprimer à ses soldats la conviction qu'ils doivent le suivre à travers le feu et dans les dangers de toutes sortes. Celui qui se fait suivre d'une multitude ainsi animée, celui-là mérite vraiment le nom de magnanime, et l'on a raison de dire que celui-là s'avance avec un grand bras, dont tant de bras sont prêts à exécuter les volontés, et celui-là est réellement un grand homme qui peut accomplir de grandes choses par l'intelligence plutôt que par la force.

« Il en est de même dans les œuvres domestiques. Quand des chefs de travaux, intendants ou surveillants, peuvent rendre les ouvriers zélés, appliqués et assidus, ce sont eux qui créent la prospérité et apportent la richesse dans la maison. Mais, Socrate, quand les ouvriers voient paraître le maître, l'homme qui peut infliger aux mauvais les châtements les plus sévères et donner aux zélés les plus magnifiques récompenses, si alors ils ne font rien pour signaler leur zèle, c'est un maître que je ne saurais admirer. Si au contraire la vue du maître les met en émoi et inspire à chacun d'eux l'ardeur, l'émulation, le désir de la considération, source de bien pour chacun, je dirai de celui-là qu'il a quelque chose du caractère royal.

« Or c'est là, selon moi, le point capital dans toute œuvre qui se fait par des hommes, et notamment dans l'agriculture. Seulement, par Zeus, je ne dis pas qu'on acquiert ce talent la première fois qu'on voit ou qu'on entend commander ; je prétends au contraire qu'il faut, pour y atteindre, de l'instruction, de grands dons naturels, et, ce qui est plus encore, l'inspiration d'en haut<sup>2</sup> » (*L'Économique*, XXI).

### **b - Les qualités du chef**

Il est intéressant de noter que Xénophon place au premier rang des qualités du *manager* non la force, ni l'intelligence, mais la *tempérance*. Tous les chefs chers au cœur de Xénophon, Cyrus, Agésilas, sont des hommes d'une tempérance remarquable : ils mangent, boivent et dorment peu, sont quasiment indifférents aux femmes (et aux garçons), insensibles au confort et au luxe, et ils prennent de l'exercice toute la journée ; quand ce n'est pas à la guerre, c'est à la chasse.

1. Soldat d'infanterie légère armé du bouclier.

2. On voit ici que Xénophon, comme Socrate, attribue un rôle à la fois à la « nature » et à la « culture », à l'inné et à l'acquis. Telles étaient les leçons des sophistes. Son originalité par rapport à ceux-ci (mais non par rapport à Socrate) est d'y ajouter une pointe de religion.

« Jamais [Cyrus] ne prit lui-même son repas avant de s'être mis en sueur<sup>1</sup>, et ne laissa donner du fourrage aux chevaux avant de les avoir travaillés » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 275).

Une autre vertu se rencontre chez les grands dirigeants, la *magnanimité*. « Cyrus faisait de grandioses préparatifs en vue de la guerre, comme un homme qui n'a que de grandes vues sur toutes choses » (*Cyropédie*, VI, II, p. 215). La hauteur de vues est admirable par ses effets : seule elle débouche sur des œuvres durables, sur la fondation d'empires et d'institutions. Cyrus est donné comme un modèle politique en ce qu'il a créé, des ressources de son propre génie, l'Empire perse, son territoire, sa dynastie, ses structures. Agésilas aussi est magnanime. Xénophon eût admiré, sans doute, Alexandre le Grand.

### c - La compétence

Mais Aristote dit que le magnanime est celui qui se croit capable de grandes choses et qui l'est. Aussi la *compétence* est-elle le premier fondement de l'autorité de tout *leader*. « En toute affaire, c'est aux hommes qu'on reconnaît comme supérieurs qu'on consent à se soumettre. » Le malade obéit volontiers au médecin, le voyageur au pilote du navire (*Mémorables*, III, III, § 9). D'ailleurs, les seules choses qui fonctionnent encore de façon satisfaisante à Athènes sont celles où le pouvoir appartient à la compétence (*Mémorables*, III, V, § 21). Socrate tance durement le jeune irréfléchi Glaucon, frère de Platon, qui fanfaronne en disant qu'il veut exercer de hautes charges politiques alors qu'il est incapable de répondre aux questions les plus élémentaires concernant la politique et l'économie. Par un rapide interrogatoire, Socrate montre que Glaucon ne connaît aucun chiffre, n'a étudié aucun dossier, etc. (*Mémorables*, III, VI). Cet incompetent exercera peut-être le pouvoir, mais ce sera une preuve supplémentaire de l'incurie démocratique. La thèse selon laquelle toute compétence engendre par elle-même de l'autorité, toutes choses égales d'ailleurs, est prouvée par cet argument dirimant : « [Socrate] faisait remarquer

1. Ce conseil revient fréquemment dans divers ouvrages de Xénophon : manger sans avoir pris au préalable de l'exercice est, pour l'athlète, le début d'un amollissement fatal.

que, dans le travail de la laine, les femmes mêmes commandent aux hommes parce qu'elles savent comment il faut faire et que les hommes ne le savent pas » (*Mémorables*, III, IX, § 11).

Xénophon analyse de l'intérieur le mécanisme qui fait que les hommes obéissent naturellement, en chaque circonstance, à l'homme pourvu des qualités requises. Ce n'est pas, de leur part, veulerie ou esprit de sacrifice. C'est qu'ils comprennent qu'*il est de leur intérêt* d'obéir. Telle est la conclusion d'une discussion qui a lieu entre Cyrus et son père Cambyse au moment où l'armée perse part en campagne (*Cyropédie* I, VI). On pourrait croire que les plus forts ou les plus ambitieux, au combat, sont jaloués. Nullement ! Ils sont au contraire aimés, parce que les soldats moins forts savent que les plus forts joueront un rôle éminent dans la victoire et ainsi, même si ce n'est pas leur intention première, ils les aideront et les protégeront dans les périls. Dès lors, loin d'être envieux, ils sont admiratifs et reconnaissants.

« [Cyrus] savait que la communauté de périls développe entre les compagnons d'armes des sentiments d'amitié, et qu'alors ceux qui sont revêtus de belles armes ou qui sont passionnés pour la gloire, au lieu d'être jaloués, sont au contraire loués et aimés de leurs pareils, qui ne voient plus en eux que des collaborateurs au bien général » (*Cyropédie*, III, III, p. 118)<sup>1</sup>.

C'est en raison de l'importance attachée à la compétence que Xénophon, on l'a vu, condamne les procédures démocratiques de choix des magistrats, en premier lieu l'absurde tirage au sort, mais aussi l'élection, qui aboutit à faire nommer des gens qui ont des traits de caractère étrangers aux exigences précises du poste que l'on entend pourvoir. Malgré tout, l'élection offre plus de garanties que le tirage au sort. A Sparte elle est appliquée pour toutes les magistratures. Même les rois y sont soumis lorsqu'il y a plusieurs prétendants dans les familles royales (*Agésilas*, I, p. 434).

1. On songe à la *philia* qui, selon Aristote, existe entre inégaux au sein des « communautés naturelles ». Chacun comprend que la tâche différente, même supérieure, remplie par l'autre sert l'intérêt commun, et par ce biais le sien propre. Ainsi le supérieur, dans et par sa supériorité même, sert-il l'inférieur. Dans la mesure où celui-ci le comprend, il y a *philia* du second au premier.

**d - Le chef doit servir les intérêts de ceux qu'il commande**

Si l'on applique ces principes généraux au cas particulier du pouvoir politique, on comprend que seul pourra durablement gouverner une cité celui qui rendra aux habitants de cette cité des services qui justifient cette situation. Il y aura entre eux un échange de bons procédés, sans illusion de part ni d'autre, mais avec une vraie *philia*. Le despote éclairé ne devra pas jouir égoïstement des ressources de la cité comme d'un bien purement privé ; on ne suppose pas non plus qu'il soit un altruiste auquel le bonheur de ses sujets suffirait, cependant qu'il sacrifierait son propre bonheur. Il jouira du bien qu'il se fait à lui-même indirectement en assurant le bien public. Le mauvais autocrate est celui qui est en compétition avec ses sujets ; le bon, celui qui conduit la compétition entre l'État qu'il préside et les autres États, mais est en revanche, avec ses sujets, en situation de collaboration cordiale, d'échanges mutuellement profitables (*Hieron*, XI).

Tel est l'équilibre de la royauté à Sparte : jamais les Spartiates n'ont été jaloux des prérogatives de leurs rois ; jamais, inversement, les rois n'ont voulu outrepasser tyranniquement leurs pouvoirs (*Agésilas*, I, p. 433). C'est l'explication de la stabilité exemplaire du régime : « Alors qu'on ne voit aucun autre gouvernement, ni démocratie, ni oligarchie, ni tyrannie, ni monarchie, se maintenir sans interruption, celui de Sparte est la seule royauté qui dure toujours » (*ibid.*, p. 434)<sup>1</sup>.

**e - Une théorie « cybernétique » de l'inégalité et de l'émulation**

Du principe selon lequel le pouvoir des meilleurs est bon pour tous, Xénophon tire des conséquences générales sur la gestion des organisations, politiques ou non. Il faut créer des règles telles qu'il soit avantageux pour chacun de donner le meilleur de soi, et désavantageux de faire peu ou de faire mal. Ainsi tout le monde fera le maximum de ce qu'il peut et l'intérêt général sera optimisé.

1. De cette stabilité remarquée et admirée de tous les penseurs politiques grecs, Xénophon ébauche ici une explication par le caractère *mixte* du régime (sont constitutionnellement reconnus des pouvoirs tant au peuple qu'au Sénat et aux rois, les uns ni les autres n'outrepussant ces pouvoirs). Cette idée sera reprise par Polybe.

L'égalitarisme, à l'inverse, est désastreux pour l'intérêt général et donc pour ceux-là mêmes qui sont au bas de l'échelle des talents ou des vertus.

Xénophon explique cela d'une manière rationnelle et objective, sans laisser paraître — à la différence de Théocrite et parfois de Platon — quelque mépris ou dépit aristocratique que ce soit à l'égard des pauvres. Il expose en fait une théorie scientifique de l'inégalité comme *transmetteuse d'information* et *facteur de dynamisme social*, qui anticipe à certains égards nos modernes théories « systémiques ». D'autant qu'il est parfaitement conscient des objections qu'on peut lui faire au nom d'un égalitarisme de principe ou au nom de la compassion ; il a réfléchi sur ces objections et persiste à penser que *les plus faibles sont avantagés, et non desservis, par l'inégalité*.

Xénophon insiste sur l'universalité des principes qu'il va exposer, quels que soient le type et la taille des organisations concernées, et qu'elles soient publiques ou privées :

« Ne méprise pas, Nicomachidès, les bons économistes, poursuit Socrate ; car le maniement des affaires privées ne diffère que par le nombre de celui des affaires publiques ; pour le reste, elles se ressemblent et spécialement en ce point capital que ni les unes ni les autres ne peuvent se traiter que par des hommes, que les affaires privées ne se font point par tels hommes et les publiques par tels autres ; [...] ceux qui savent employer les hommes dirigent également bien les affaires privées et les affaires publiques, tandis que ceux qui ne savent pas, font des fautes dans les unes comme dans les autres » (*Mémorables*, III, IV, § 12)<sup>1</sup>.

Quels sont donc ces principes ? Il faut, pour que l'organisation soit efficiente, *que l'effort soit systématiquement récompensé, l'indolence systématiquement sanctionnée*.

« Lorsque je dois fournir des vêtements et des chaussures aux travailleurs, je ne les fais pas tous pareils, mais de qualités différentes, afin de pouvoir récompenser les bons ouvriers avec les meilleurs, et donner les moins bons aux mauvais. Je vois en effet, Socrate, que les bons esclaves se découragent, quand ils voient que tout l'ouvrage est fait par leurs mains, et que ceux qui ne veulent ni travailler ni partager, au besoin, le danger, sont aussi bien traités qu'eux. Aussi, moi, je m'oppose

1. Xénophon insiste : les bons « économistes » (nous dirions : les bons chefs d'entreprise, les bons *managers*) peuvent être de bons généraux parce que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'organiser et de diriger des hommes (*Mémorables*, III, IV, § 7). Et d'ailleurs les « économistes » mènent des batailles économiques. Ces vues de Xénophon sont originales pour son temps.



absolument à ce que les mauvais soient traités comme les bons » (*L'Économique*, XIII, § 10-12).

Le peuple est parfaitement capable de comprendre cette théorie. Cyrus souhaite appliquer le principe consistant à récompenser systématiquement ceux qui brilleront à la guerre, à sanctionner ou délaisser ceux qui rechigneront. Or il fait approuver démocratiquement ce principe aristocratique ! De tous les orateurs, celui qui l'approuve le plus chaudement est un homme de la plèbe, Phéraulais, qui, dans ce principe d'émulation, voit le seul moyen possible de sortir de sa condition et d'égaliser ou de dépasser les nobles, les « homotimes » (*Cyropédie*, II, III).

Ensuite, Cyrus applique le principe dans toutes ses campagnes, distribuant honneurs et biens après chaque bataille en fonction du rôle qu'a joué chacun (voir p. ex. III, III, p. 117). L'important est qu'il procède, non de façon sporadique et arbitraire, mais systématiquement : personne n'échappe au déshonneur s'il n'a rien fait, personne n'est oublié dans les récompenses s'il s'est distingué par quelque action méritoire. Entre les batailles, Cyrus fait organiser des exercices et des jeux et, là aussi, il récompense royalement ceux qui montrent le plus de zèle. Il veille, par divers procédés — qui nous apparaissent, parfois, assez maniaques ! — à faire savoir à tous à tout instant ce qu'a fait chacun. L'émulation fonctionne comme un système de *signaux* assurant constamment la rationalité de l'action collective.

« Quand les invités furent arrivés, Cyrus ne les plaça pas au hasard, mais il mit celui qu'il honorait le plus à sa gauche, partie du corps plus exposée aux coups que la droite, le deuxième à sa droite, puis de nouveau le troisième à sa gauche, le quatrième à sa droite ; et ainsi de suite jusqu'au dernier. Il lui semblait utile de marquer ainsi publiquement les degrés de son estime. En effet, quand les hommes pensent que celui qui l'emporte sur les autres n'entendra pas proclamer son nom et n'obtiendra pas de prix, il est évident qu'il n'y a pas entre eux d'émulation ; mais, si l'on voit que le meilleur est le mieux partagé, on voit aussi tout le monde rivaliser de zèle. C'est ainsi que Cyrus, pour faire connaître ceux qui tenaient le plus haut rang dans son estime, commençait d'abord par leur donner les places d'honneur près de lui. Mais les places assignées ne l'étaient pas à perpétuité ; il avait au contraire établi comme loi que les belles actions élèveraient à une place plus honorable et que le lâchement en ferait descendre » (*Cyropédie*, VIII, IV, p. 291-292).

A Sparte, une infamie insupportable pesait sur les « lâches », c'est-à-dire les hommes réputés s'être mal conduits à la guerre. Ils étaient sans cesse montrés du doigt, obligés de « raser les murs », ils n'étaient admis dans aucune maison, dans aucune palestra, etc. Donc, dit Xénophon qui trouve le système excellent, on préférerait, à Sparte, mourir au combat plutôt que de survivre dans de telles conditions (*République des Lacédémoniens*, IX).

Simonide propose au tyran Hiéron de développer dans sa cité un système d'émulation généralisée, non seulement dans ces domaines traditionnels que sont le théâtre, les chœurs, les exercices athlétiques ou militaires, mais encore pour les activités commerciales, agricoles, industrielles, sans oublier l'invention technique. Ainsi ces activités seront-elles démultipliées. Il ajoute que le tyran lui-même distribuera les récompenses, ce qui le rendra populaire, mais fera administrer par des personnages subalternes les réprimandes et les sanctions qui rendent impopulaires (*Hiéron*, IX). Simonide fait remarquer encore à Hiéron que cette politique ne lui coûtera pas cher en termes de prix à offrir : de très petits prix suffiront, puisque le vrai ressort sera l'esprit d'émulation qui existe chez tous les hommes et qui est même, dit-il, l'attribut par excellence qui distingue l'homme de la bête.

« Pour moi, Hiéron, je pense que ce qui fait la différence de l'homme aux autres animaux, c'est [le] désir de l'honneur ; car pour le boire et le manger, le sommeil et l'amour, il me semble que ce sont des jouissances communes à tous les animaux indistinctement ; mais le désir d'être honoré n'existe ni dans les brutes ni dans tous les hommes. Ceux à qui la nature a donné l'amour de l'honneur et de la louange sont ceux qui diffèrent le plus des animaux ; et ils sont regardés, non plus comme de simples créatures humaines, mais comme des hommes » (*Hiéron*, VII, p. 413).

C'est pourquoi, dans les concours gymniques, un très petit prix suffit à provoquer d'immenses efforts : ce que cherche le compétiteur, c'est l'honneur, le prix matériel n'est qu'un prétexte.

#### **f – Avoir des amis**

Cyrus sait que son pouvoir dépend du dévouement des hommes qui l'entourent et que ce dévouement est lui-même proportionné au bien-être ou au mal-être de ces hommes et surtout à la certitude ou à l'incertitude où ils sont de pouvoir compter sur leur chef. Aussi, par sa générosité à récompenser les services, mais également par son sens de la justice, et (ce qui n'est

pas de moindre importance) son égalité d'humeur et sa gaieté, Cyrus « fidélise »-t-il les hommes dont il a besoin. Il se veut et il est plus riche d'amis que Crésus ne l'est d'or.

Un joli épisode de la *Cyropédie* (VIII, II, p. 280-281) nous le démontre. Crésus, le riche roi de Lydie que Cyrus a vaincu, dit à ce dernier que si, au lieu de donner sans cesse des richesses à ses soldats, il avait conservé pour lui tout le butin pris dans ses campagnes, il serait aujourd'hui immensément riche. Cyrus lui demande d'évaluer à combien monterait cette fortune. Crésus avance « un chiffre énorme ». Cyrus fait alors circuler une lettre parmi tous ses lieutenants et vassaux les informant qu'il a un besoin urgent d'argent « pour une grande entreprise » et leur demandant de lui faire savoir immédiatement et par écrit la somme qu'ils seraient prêts à lui donner. Le total des promesses de don est plusieurs fois multiple de la somme citée par Crésus. Cela montre clairement quelle politique est la plus avisée.

La fortune que conserve pour lui Cyrus n'est qu'une réserve où il puise pour aider ceux de ses compagnons d'armes qui sont dans le besoin. Le modèle, ici, est celui du *clientélisme* : ce qui intéresse le chef, ce n'est pas tant de thésauriser une « propriété privée » au sens bourgeois du terme que d'être assez riche pour pouvoir disposer d'exécutants sur lesquels il pourra compter en toutes circonstances (*Cyropédie*, VIII, IV, p. 298).

Ceci étant, si les amis de Cyrus devenaient trop amis les uns des autres et s'unissaient, ils pourraient devenir dangereux. Cyrus veille donc à cultiver entre eux les rivalités, de façon à ce qu'ils soient aussi incapables de mener une action contre lui que le sont, « dans une république », les politiciens rivaux (VIII, II, p. 282). Cyrus emploie également des méthodes plus coercitives : il « élève leurs enfants à sa cour », litote pour signifier qu'il les prend en otages. Il recommande à ses satrapes de faire de même avec les enfants des notables des provinces (VIII, VI, p. 303).

#### **g - Théorie du bon collaborateur. L'exemple des eunuques**

Cyrus cherche comment il pourra assurer sa sécurité physique dans son propre palais. Il conclut que les meilleurs gardes seront des eunuques. Car ils sont les seuls hommes dont aucun attachement à l'égard de personnes autres que leur maître — femmes, enfants, mignons... — pourrait être exploité par des adversaires.

Le mépris même dans lequel ils sont tenus leur rend d'autant plus précieuse la personne d'un maître qui leur confère honneurs et privilèges et les élève aux yeux des sujets et des rivaux. D'autre part — l'on retrouve ici le Xénophon observateur de la nature et amoureux de la chasse —, de même que les chevaux ou les chiens châtrés, moins indépendants mentalement que les mâles entiers, ne sont pas, physiquement, moins vigoureux, de même, les eunuques peuvent faire d'excellents gardes du corps (sans compter qu'« à la guerre, le fer égale le faible au fort »). Dernier atout : s'ils sont privés de désir sexuel, ils ne sont pas privés de cette ambition dont on a vu qu'elle distinguait l'homme de l'animal ; Cyrus pourra donc faire jouer avec eux les mêmes ressorts psychologiques dont il use si habilement avec les autres (*Cyropédie*, VII, V, p. 260-261).

#### **h - Maintenir les vaincus dans la servitude**

Au-delà des collaborateurs immédiats et des féaux, il y a la masse des dominés, par exemple les peuples vaincus dans les campagnes de Cyrus. Les vainqueurs prendront bien garde à conserver pour eux-mêmes l'art de la guerre et ils se garderont de l'enseigner aux vaincus. A ceux-ci, il faudra seulement donner de quoi manger et de quoi boire, pour qu'ils soient repus comme un bon troupeau (*Cyropédie*, VII, V, p. 263). Cyrus — Xénophon dit cela bien longtemps avant que Hegel ait explicité la « dialectique du maître et de l'esclave » — pousse la sagesse et l'esprit de prévision jusqu'à dire qu'il faut se garder de trop fatiguer, par des travaux démesurés, les populations qu'il entend maintenir dans la sujétion, car ce serait pour elles un entraînement qui les rendrait, à terme, plus redoutables (*Cyropédie*, VIII, I, p. 275).

#### **i - Le contrôle de l'organisation. Le roi, « loi voyante »**

Le chef doit avoir le temps de s'occuper de l'essentiel. Il doit donc déléguer, mais de façon ordonnée. L'organisation hiérarchique de l'armée servira de modèle pour celle des finances et de l'administration (*Cyropédie*, VIII, I, p. 271-272). De même, dans les provinces, il y aura des satrapes qui gouverneront la province selon les mêmes méthodes que celles appliquées à la Cour (*Cyropédie*, VIII, VI, p. 303-304) ; cependant, il y aura aussi, dans les mêmes provinces, des chefs de garnisons directement nommés par le roi. Ainsi, les uns et les autres se surveilleront-ils mutuellement

(Cyrus fait aussi établir un service de poste pour rester en communication permanente avec tous les points de son empire, cf. VIII, VI, p. 305).

Si le bon *manager* ne doit pas tout faire lui-même, il doit néanmoins veiller à tout. Il n'y a pas d'exemple, dit Xénophon, qu'un maître négligent ait des contremaîtres et des serviteurs soigneux.

« C'est une belle réponse, à mon avis, que celle qu'on attribue à un barbare, quand le roi de Perse, ayant rencontré un bon cheval et désirant l'engraisser le plus vite possible, demanda à l'un de ceux qui passaient pour d'habiles écuers quel était le moyen le plus rapide d'engraisser un cheval. "L'œil du maître", répondit l'écuier » (*L'Économique*, XII, § 20).

Pour autant, Xénophon définit le roi une « loi voyante » ; on retrouvera le thème dans les théories hellénistiques de la royauté. Une des choses auxquelles lui servent ses amis ou clients est précisément qu'il dispose avec eux d'un *réseau d'indicateurs* dont, ne se fiant jamais à une seule source, il doit recouper avec soin les informations :

« C'est en récompensant généreusement ceux qui lui apportaient des nouvelles importantes que [Cyrus] excitait beaucoup de gens à écouter et à observer ce que le roi avait intérêt à savoir, et c'est ce qui a donné lieu de croire que le roi avait beaucoup d'yeux et beaucoup d'oreilles. Si quelqu'un s'imagine que le roi choisissait un seul homme pour être son œil, il est dans l'erreur. Car un seul ne verrait, un seul n'entendrait que peu de choses ; et ce serait en quelque sorte commander aux autres de ne pas s'en mêler, si cette tâche n'était confiée qu'à un seul. En outre, comme celui-là serait généralement connu, on saurait qu'il faut s'en méfier. Mais il n'en est pas ainsi, et quiconque prétend avoir entendu ou vu quelque chose qui mérite l'attention, le roi l'écoute. Voilà pourquoi l'on dit qu'il a beaucoup d'oreilles et beaucoup d'yeux. [...] Aussi [...] chacun se tenait devant les gens avec qui il se trouvait comme s'ils eussent été les yeux et les oreilles du roi » (*Cyropédie*, VIII, II, p. 279).

Ainsi surveillée, l'organisation est en ordre. Cyrus aime que ses armées soient placées et manœuvrent impeccablement et il leur fait faire des exercices incessants pour approcher le plus possible de la perfection à cet égard. De même, Ischomaque, le personnage qui représente vraisemblablement Xénophon dans *L'Économique*, inculque patiemment à sa jeune épouse des principes d'ordre domestique rigoureux : à tout instant, tout doit être à sa place. Le

modèle d'ordre, pour Xénophon, est le vaisseau phénicien<sup>1</sup> ancré au port du Pirée qu'Ischomaque est venu visiter :

« J'ai vu le commandant passer en revue, en un moment de loisir, tous les agrès dont on a besoin quand on navigue. Étonné de cette inspection, je lui demandai ce qu'il faisait. Il me répondit : "J'examine, étranger, pour le cas où il arriverait quelque chose, comment sont placés les agrès du vaisseau, s'il y en a d'égarés ou de difficiles à retirer du tas. Car il n'est plus temps, quand la divinité déchaîne la tempête en mer, ni de chercher ce dont on a besoin, ni de donner un agrès difficile à remuer. Dieu [...] sauve ceux qui manœuvrent selon toutes les règles" » (*L'Économique*, VIII, § 15).

Les bons principes d'organisation se révèlent par la pérennité qu'ils confèrent à la collectivité à laquelle ils bénéficient. Xénophon ne perd pas une occasion de dire que toutes les institutions que Cyrus a créées sont encore en vigueur aujourd'hui chez les Perses. Il y a, chez le fondateur d'empire comme chez le bon *manager*, une dimension démiurgique.

Mais tout ceci n'est possible que si l'organisation est dirigée *par un chef unique* : c'est le présupposé de Xénophon dans tous les exemples qu'il donne. Aussi bien, dit-il, même dans les gouvernements qui ne sont pas des monarchies au sens propre du terme, il faut néanmoins une unité de commandement : « Même parmi les États qui ne sont pas soumis au gouvernement d'un seul, le plus soumis à ses chefs est aussi celui qui est le moins exposé à subir la loi de ses ennemis » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 270).

#### **j - Le chef, modèle moral**

Ainsi, une bonne organisation est celle où le groupe et le chef sont en étroite symbiose. Il en résulte une dernière exigence pour le chef. Il n'est pas libre de faire et d'être ce qu'il veut, il doit incarner à tout moment, dans sa personne, les vertus et les règles qu'il exige des autres ; point de mire de ses subordonnés, il est leur modèle moral. Il est imité par eux en bien comme en mal. S'il faiblit, le mal se communique immédiatement à l'organisme tout entier. « Quand le chef est bon, les lois sont observées exactement ;

1. Les Phéniciens étaient les meilleurs navigateurs du temps.

quand il est mauvais, elles le sont médiocrement » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 270).

« [Cyrus] faisait voir qu'il attachait un grand prix à ce qu'on ne fit tort à aucun ami ni à aucun allié, et il était persuadé qu'en se montrant scrupuleux observateur de la justice, les autres aussi seraient moins portés à faire des profits illicites et ne chercheraient à s'enrichir que par des voies légitimes. Il croyait qu'il inspirerait mieux la pudeur à tous, s'il laissait voir lui-même qu'il respectait assez les autres pour ne rien dire ou faire de honteux, et il fondait sa conviction sur cette observation, c'est que les hommes respectent plus, je ne dis pas leur chef, mais celui même qu'ils ne craignent point, s'il se respecte lui-même, que s'il est impudent, de même que, pour les femmes qu'on sent pudiques, on les regarde avec des yeux plus chastes » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 273)<sup>1</sup>.

#### **k - Une autocratie « civique »**

Nous pouvons maintenant appliquer ces principes généraux d'organisation au cas spécifique de l'État. La structure de l'État devra être telle qu'elle fasse une large place à l'autorité d'hommes aux qualités exceptionnelles, auxquels la constitution devra confier d'importants pouvoirs de commandement direct. Xénophon est-il pour autant « monarchiste » ? Oui, en un sens, puisqu'il parle avec faveur des monarchies perse ou spartiate. Mais, quand on regarde de près ce qu'il dit de Cyrus ou d'Agésilas, on est conduit à penser qu'il n'abandonne nullement, pour autant, le modèle « républicain » de la Cité grecque. En fait, il est partisan d'une autocratie du genre de celle qui prévaudra dans le Haut Empire romain, le « principat » (cf. *infra*, II<sup>e</sup> Partie).

Le roi qu'il donne en modèle n'est pas un roi oriental, sacré et absolu. Agésilas, personnage réel que Xénophon a bien connu, est un roi grec, « civilisé », dont il montre à l'envi qu'il est respectueux de la loi et que ses pouvoirs sont étroitement limités par la constitution. Quant à Cyrus, c'est certes un roi de Perse, mais c'est moins un modèle réel qu'un « idéal-type » forgé par Xénophon.

Agésilas préfère « commander et obéir dans son pays conformément aux lois » qu'être « le plus grand en Asie » (*Agésilas*, II, p. 443)<sup>2</sup>.

1. On retrouvera cette idée dans de nombreuses théories ultérieures de la royauté. Un corps politique « pourrit par la tête » et guérit de même.

2. Comme tous les Grecs de son temps, et même s'il a connu et admiré certains personnages brillants de la Perse, Xénophon n'a pas une haute opinion des barbares pris collectivement. Il se moque d'eux plus d'une fois, par exemple en disant que les

« Étant le plus puissant de l'État, (Agésilas) était aussi le plus soumis aux lois. Qui aurait refusé de leur obéir en voyant le roi leur obéir lui-même ? » (*Agésilas*, VII, p. 455). L'obéissance du premier magistrat aux lois communes est facteur d'ordre social : personne n'aura envie de se révolter si chacun voit que même le roi n'abuse pas de sa position dominante.

Xénophon oppose la *sophrosyné* et la rationalité des Grecs, ou celles d'un Cyrus hellénisé, à la magnificence et à l'esprit de magie des Mèdes et des Indiens.

Le jeune Cyrus se fait réprimander par le roi des Mèdes, Cyaxare, à cause de la sobriété de sa tenue alors qu'il s'agit de recevoir en grande pompe les ambassadeurs des Indiens. Cyrus lui répond vertement qu'une armée disciplinée, ordonnée et rapide est plus désirable à tous égards que des chefs revêtus de robes magnifiques, de bracelets et de colliers (*Cyropédie*, II, IV, p. 92). Le roi oriental est invisible, caché, il est difficilement accessible, alors que le roi de Sparte est accessible et transparent : c'est un égal, un citoyen (*Agésilas*, IX, p. 459 ; tout ce chapitre oppose le roi de Perse au roi de Sparte : ces deux personnages ont des statuts et des rôles complètement différents). La fille d'Agésilas utilise à Sparte les transports en commun comme tout le monde ! (*Agésilas*, VIII, p. 458)

L'autocrate ne remplace donc nullement la *loi*. Xénophon est bien conscient que la loi n'est pas un commandement donné par le pouvoir à des sujets, mais une règle publique stable qui permet à chacun de savoir ce qu'il lui est permis et interdit de faire et, à partir de là, d'agir librement sans craindre l'intervention arbitraire du pouvoir. Le bonheur, dit-il en répétant une formule qu'on trouvait déjà chez Hérodote, n'est ni dans le pouvoir ni dans l'esclavage, mais dans une route moyenne qui est la liberté (*Mémoires*, II, I, § 11). Il est vrai qu'il corrige cette vue « libérale » de la loi par une autre. Il faut, dit-il, que les lois de Dracon et de Solon, qui sont simplement négatives — elles visent à punir celui qui ne respecte pas la loi — soient complétées par d'autres « prises

Grecs sont capables : 1) de respecter la loi et les conventions, alors que les barbares se parjurent et rusent ; 2) de ruser bien mieux que les barbares, ces « enfants », lorsque, la guerre ayant été officiellement déclarée, la ruse est devenue permise et juste (*Agésilas*, I, p. 435).



au code du Grand Roi », c'est-à-dire des règles qui récompensent *positivement* le mérite (*L'Économique*, XIV, § 4-10)<sup>1</sup>.

Autre trait typiquement hellénique de l'autocrate idéal selon Xénophon : il use sans cesse de la *parole rationnelle*. Les *leaders* politiques, chez Xénophon, passent leur temps à prononcer des discours, à expliquer, à convaincre, à écouter les objections et à y répondre, etc. Leur style de commandement est fort peu « laconique ».

« L'hipparque<sup>2</sup>, outre les autres talents, doit s'appliquer aussi à se donner celui de la parole. — Croyais-tu donc, toi, qu'un hipparque dût commander sans parler ? N'as-tu pas réfléchi que tout ce que le législateur nous fait apprendre de plus beau, c'est-à-dire les principes qui nous servent à diriger notre conduite, c'est par la parole que nous les avons tous appris, et que toutes les autres belles connaissances qu'on peut acquérir, on les acquiert par la parole, que les meilleurs maîtres usent surtout de l'enseignement oral, et que ceux qui connaissent le mieux les matières les plus importantes sont ceux qui parlent le mieux ? » (*Mémoires*, III, III, § 11)<sup>3</sup>

### I - Le statut de la religion

L'autocrate-type de Xénophon se distingue, enfin, du roi sacré à l'orientale en ce qu'il est largement affranchi de la magie et du ritualisme. Cependant, l'attitude religieuse de Xénophon, comme celle d'à peu près tous les Grecs de son temps, reste ambiguë. A titre personnel, c'est un homme pieux ou plus exactement superstitieux, qui fait, à tout propos, des sacrifices et des prières aux dieux (par exemple à chaque moment difficile de l'*Anabase*, quand il s'agit de savoir s'il faut prendre un chemin à droite ou à gauche, ou s'il faut engager ou différer une rencontre avec l'ennemi). Mais, sur le plan politique, c'est un vrai « laïc » qui

1. Montesquieu dira, lui aussi, que, dans les monarchies, la loi ne suffit pas : il faut savoir distinguer par des honneurs et des récompenses ceux qui se dévouent plus que d'autres à l'État et accomplissent des actions d'éclat.

2. Chef de la cavalerie.

3. Xénophon s'exprime ici comme Thucydide, chez qui aussi tous les hommes politiques et les généraux parlent, expliquent, s'efforcent de justifier leurs décisions ou leurs avis devant un public dont ils attendent une écoute rationnelle. Mais on reconnaît aussi ici l'élève des sophistes et de Socrate, le contemporain et le compatriote d'Isocrate (cf. *infra*). Exception qui confirme la règle : les prytanes ont le droit de faire arracher de la tribune les orateurs ridicules (*Mémoires*, III, VI, § 1).

veut que le culte soit soumis aux impératifs civiques et non l'inverse. En campagne, certes, le roi de Sparte se comporte comme un prêtre, un personnage sacré que tout le monde, et lui le premier, croit descendre des dieux (*République des Lacédémoniens*, XIII, § 10). Mais c'est là un cas limite qui s'explique par le fait que, dans des circonstances où l'on prend des risques vitaux, il convient de mettre toutes les chances de son côté en observant les pratiques traditionnelles. Par ailleurs, Xénophon signale que Lycurgue a soumis ses lois à l'approbation de l'oracle de Delphes (*République des Lacédémoniens* VIII, § 5). La religion d'Agésilas n'en est pas moins intériorisée et déagée du ritualisme.

« Une des maximes favorites d'Agésilas était que les dieux ne prennent pas moins de plaisir aux bonnes actions qu'aux victimes pures » (*Agésilas*, XI, p. 463).

Surtout, on mesure l'affranchissement de Xénophon par rapport à la pensée magico-religieuse par le fait qu'il conseille d'utiliser « cyniquement » les signes extérieurs de la religion comme un moyen de gouvernement. L'apparat « oriental » de la cour de Cyrus, par exemple, est un artifice délibérément voulu pour impressionner le peuple : « Maintenant, je vais décrire comment Cyrus sortit pour la première fois de son palais en grand apparat : cet apparat même nous paraît être un des artifices imaginés pour imprimer le respect de son autorité » (*Cyropédie*, VIII, III, p. 283). Lorsqu'il quitte Babylone, Cyrus, aidé par de véritables conseillers en communication, organise minutieusement la magnifique et pompeuse « sortie de ville » qui doit manifester son prestige aux yeux des populations habituées à la sacralité de la monarchie. Xénophon assure que Cyrus n'est pas dupe de la « prosternation », si détestée des Grecs, qu'il n'impose à ses sujets que par politique (*Ibid.*, p. 285).

« Nous croyons avoir remarqué dans la conduite de Cyrus qu'une des ses maximes était qu'un chef ne doit pas se contenter de surpasser ses sujets en vertu, mais qu'il doit encore leur en imposer par des artifices. En tout cas, il prit lui-même l'habillement des Mèdes et persuada à ses associés de le revêtir aussi<sup>1</sup>. Il lui semblait propre à cacher les défauts du corps que l'on peut avoir et faire paraître ceux qui le portent très beaux et très grands ; car la chaussure médique est faite de manière qu'il est très

1. Il a donc changé d'avis (cf. l'épisode sur le jeune Cyrus cité *supra*).

facile d'y mettre une hausse invisible qui fait paraître plus grand qu'on ne l'est en réalité. Il approuvait aussi qu'on se teignît les yeux pour les rendre plus brillants et qu'on se fardât pour relever la couleur naturelle de son teint. Il habitua aussi les siens à ne pas cracher et à ne pas se moucher en public, et à ne pas se retourner pour regarder quelque chose, en gens qui se piquent de rien. Il pensait que cela contribuait à rendre le chef plus vénérable aux yeux de ses subordonnés » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 275).

Enfin, mais ceci confirme, en un sens, l'analyse, Cyrus croit à la religion comme garant de moralité :

« Cyrus regardait la piété de ses amis comme sa sauvegarde. Il raisonnait comme ceux qui préfèrent naviguer avec des hommes pieux plutôt qu'avec des gens qui passent pour être impies » (*Cyropédie*, VIII, I, p. 273).

Au total, donc, Xénophon est un peu plus attaché à la religion traditionnelle que les rationalistes comme Thucydide, et c'est sans doute un point à rapprocher de son anti-démocratisme : tout n'est pas soumis à discussion. Mais, pour l'essentiel, ses idées politiques sont pleinement rationnelles : il tient à prouver tout ce qu'il avance et ne se réfère jamais à la tradition et au mythe comme tels.

### 3. Économie

On trouve chez Xénophon, antérieurement aux chapitres correspondants de la *Politique* d'Aristote, mais sur un mode moins théorique, des vues diverses sur l'*économie*, les unes traditionnelles, les autres très novatrices. Elles sont étroitement corrélées aux idées politiques que nous venons d'exposer.

#### a - L'agriculture

Au titre des idées plutôt traditionnelles, Xénophon fait, à la mode d'Hésiode (ou, bien plus tard, de Virgile), l'éloge de l'agriculture, occupation qui, par excellence, est digne d'un homme libre, parce qu'elle incite à la fois à la justice et à la défense de la liberté.

« La terre, étant une divinité, enseigne la justice » car elle accorde des biens en retour à ceux qui la soignent. « La terre pousse les cultivateurs

à défendre leur pays les armes à la main, parce que ses fruits, poussant en plein champ, sont à la disposition du plus fort. [D'autre part,] pour courir, lancer, sauter, quel art rend plus capable de le faire que l'agriculture ? » (*L'Économique*, V, § 4-12).

### **b - La division du travail**

La prospérité économique est liée à la division du travail, dont Xénophon a fait une des premières analyses.

Une division élémentaire du travail existe au sein de la famille (Xénophon anticipe ici l'analyse d'Aristote sur les « communautés naturelles »). « Pour moi, je crois que les dieux n'ont pas assorti ce couple qu'on nomme mâle et femelle sans y avoir bien réfléchi et qu'ils l'ont fait précisément pour le grand bien de leur communauté » (*L'Économique*, VII, § 17). Le corps et l'âme de l'homme sont appropriés aux travaux du dehors exigeant de la force physique et de l'intrépidité. La femme a moins de force physique, plus de tendresse pour les jeunes enfants, plus de timidité : elle reste à la maison. Mais l'un et l'autre sont égaux par la vigilance, la mémoire, l'attention, la tempérance. Tout ceci fait qu'ils ont « besoin l'un de l'autre et que leur union leur est d'autant plus utile que ce qui manque à l'un, l'autre le supplée » (§ 28).

Xénophon retrouve la division du travail, mais à une toute autre échelle, dans l'économie urbaine (il est plus clair et complet à cet égard que Platon dans la *République*) :

« Il est impossible qu'un homme qui fait plusieurs métiers les fasse tous parfaitement. Dans les grandes villes, où beaucoup de gens ont besoin de chaque espèce de choses, un seul métier suffit pour nourrir un artisan, et parfois même une simple partie de ce métier : tel homme chausse les hommes, tel autre les femmes ; il arrive même qu'ils trouvent à vivre en se bornant, l'un à coudre le cuir, l'autre à le découper, un autre en ne taillant que l'empeigne, un autre en ne faisant autre chose que d'assembler ces pièces. Il s'ensuit que celui qui s'est spécialisé dans une toute petite partie d'un métier est tenu d'y exceller. Il en est de même pour l'art culinaire. Celui en effet qui n'a qu'un serviteur pour préparer les canapés, dresser la table, pétrir le pain, apprêter tantôt un plat, tantôt un autre, doit, à mon avis, que l'ouvrage soit bien ou mal fait, s'en accommoder. Quand, au contraire, il y a de la besogne en suffisance pour que l'un fasse bouillir les viandes, qu'un autre les grille, qu'un troisième fasse bouillir les poissons, qu'un autre les grille, qu'un autre fasse le pain, et encore pas toute espèce de pain, mais qu'il lui suffit de fabriquer une espèce spéciale qui est en vogue, le travail ainsi compris

doit nécessairement donner, à mon avis, des produits tout à fait supérieurs en chaque genre » (*Cyropédie*, VIII, II, p. 278).

### c - Les Revenus et l'apologie de l'économie ouverte

Les idées économiques les plus originales de Xénophon sont exposées dans *Les Revenus* — son dernier ouvrage, écrit probablement en 455, l'année même de sa mort.

Xénophon, qui a tant aimé la guerre, est devenu pacifiste. Sans doute a-t-il vieilli, mais aussi et surtout il a intellectuellement mûri. Il a été témoin, depuis deux ou trois décennies, des guerres civiles incessantes et absurdes qui ont déchiré les Grecs. Il n'avait pas cette expérience lorsqu'il écrivait ses premières œuvres sur la base de ses épiques et pittoresques souvenirs d'Asie. D'autre part, il écrit *Les Revenus* sous l'influence d'Eubule, l'homme politique à qui il semble qu'il ait dû l'abrogation du décret qui l'avait condamné à l'exil. Or Eubule mène une politique délibérément pacifiste, distribuant au peuple l'argent qui pourrait servir à financer une défense efficace contre Philippe, et privilégiant ce qu'on appellerait aujourd'hui le développement économique.

Instruit sans doute par cet exemple, Xénophon développe ce qui sera le raisonnement « libéral » par excellence. Puisque la pauvreté donne lieu à des frustrations et des envies et, ainsi, à des prétextes de guerre, le seul vrai remède à la guerre et à l'insécurité internationale n'est ni la diplomatie, ni les efforts de défense, ni la seule exhortation morale, mais le développement économique.

« J'ai toujours pensé que tels sont les chefs d'un gouvernement, tel est aussi le gouvernement. Or, on a dit que quelques-uns des dirigeants à Athènes, tout en connaissant la justice aussi bien que les autres hommes, prétendent que, vu la pauvreté de la masse, ils étaient forcés de manquer à la justice à l'égard des autres États. C'est ce qui m'a donné l'idée de rechercher si les Athéniens ne pourraient pas subsister des ressources propres de leur pays, ce qui serait la manière la plus juste de se tirer d'affaire, persuadé que, si la chose était possible, ce serait un remède tout trouvé à leur pauvreté et à la défiance des Grecs » (*Les Revenus*, début).

Xénophon donne alors des indications sur les voies possibles du progrès économique. Il conseille, par exemple, d'exploiter au maximum les mines du Laurion : tout le monde s'y mettra, les particuliers et l'État, et tout le monde en tirera de substantiels profits (*Les Revenus*, IV). Plus généralement, il loue les avantages

d'une économie d'échanges basée sur les activités commerciales et industrielles.

Déjà, dans les *Mémorables*, Xénophon (par la voix de Socrate) marquait son approbation de l'activité économique marchande. Elle ne rabaisse pas ceux qui ont reçu une éducation libérale, bien au contraire. Grâce à la richesse produite, on a de quoi vivre et, ce qui n'est pas moins important, les rapports psychologiques deviennent sains, les vertus (et la santé) se conservent.

Xénophon illustre cette idée fort anti-platonicienne par une charmante anecdote. Le malheur terrasse une famille noble ruinée jusqu'à ce que, sur les conseils de Socrate, l'homme, surmontant ses répugnances pour l'activité industrielle et commerciale, « crée une entreprise » où il emploie les compétences en couture de ses sœurs, de ses nièces et de ses cousines ! Très vite, les affaires marchent, donc l'espoir renaît, les propos aimables et les rires remplissent à nouveau la maison : « La gaieté avait succédé à la tristesse, et au lieu de se regarder en dessous, on se voyait avec plaisir » (*Mémorables*, II, VII, § 12 ; cf. les chapitres VIII et IX où sont décrites des situations de même ordre et la mise en œuvre des mêmes solutions avec les mêmes heureux résultats).

Pour se livrer à cette activité productive, il ne faut pas hésiter à emprunter de l'argent : si l'emprunt de consommation est dangereux, l'emprunt qui permet de créer une plus-value est pleinement légitime (*Mémorables*, II, VII, § 11). Tout commerce est bon, pourvu qu'on reste entre honnêtes gens.

Dans *Les Revenus*, Xénophon généralise et formalise le propos. L'enrichissement général d'Athènes surviendra si l'on établit des règles du jeu libérales, c'est-à-dire des « libertés formelles », la paix, l'ordre public, la protection des propriétés et des contrats, une justice équitable et rapide, sans que l'État (sauf dans certains cas comme l'exploitation des mines du Laurion) se fasse lui-même entrepreneur. Il y aura alors en effet *démultiplication spontanée de l'activité économique* : « [La croissance] n'exige aucune dépense préalable : il suffit d'une législation bienveillante et d'un sage contrôle » (*Les Revenus*, III, p. 478).

L'État devra seulement, en outre, créer des *infrastructures* : ports, emplacements commerciaux, halles, hôtelleries... (*ibid.*)

Si l'on veut développer l'économie, il faut encore *ouvrir la cité*. Il convient d'attirer les « métèques », de les protéger par une législation bienveillante, de leur accorder tous les droits civils, de désigner parmi les citoyens des protecteurs officiels des étrangers à qui ceux-ci puissent faire appel. Les métèques sont des gens actifs ;

eux, au moins, ne sont pas des assistés ; ils paient même plus de taxes que les autres (*Les Revenus*, II). Si cette politique est menée, on pourra inciter les Athéniens à se lancer avec les étrangers dans des entreprises économiques ambitieuses. On pratiquera des « prêts à la grosse aventure »<sup>1</sup>, on prêtera des capitaux.

« Il serait aussi utile qu'honorable à la république d'assigner des places d'honneur et même d'offrir l'hospitalité à l'occasion aux commerçants et aux armateurs qui paraîtraient servir l'État par l'importance de leurs bâtiments et de leurs cargaisons. Ainsi honorés, ce ne serait pas seulement en vue du profit, mais encore des distinctions honorifiques qu'ils s'empresseraient de venir chez nous comme chez des amis. L'accroissement du nombre des résidents et des visiteurs amènerait naturellement une augmentation correspondante des importations, des exportations, des ventes, des salaires et des droits à percevoir. [...] Je ne désespère pas de voir les citoyens contribuer volontiers pour de telles entreprises. [...] Je sais qu'on fait souvent de grosses dépenses pour mettre en mer des trières, alors qu'on ne sait pas si l'expédition tournera bien ou mal, et qu'on n'est jamais sûr de ne jamais revoir l'argent qu'on a souscrit et de ne jamais rien recueillir de ce qu'on a versé. Mais aucun placement ne rapportera autant aux citoyens que l'argent qu'ils auront avancé pour la constitution du capital [d'une entreprise] » (*Les Revenus*, III).

La présence en nombre des alliés venus traiter leurs affaires à Athènes, dit de même la *République des Athéniens*, fait monter les prix de l'immobilier et des autres services au bénéfice des commerçants athéniens (*République des Athéniens*, I, § 17). Grâce à l'empire de la mer, les Athéniens ont toutes sortes de richesses, matérielles et intellectuelles ; par rapport à eux, les autres Grecs sont de vrais paysans. Athènes est place de commerce mondiale, c'est le seul endroit où l'on trouve tous les produits existants ; l'empire de la mer est à la fois cause et effet de ce phénomène (*République des Athéniens*, II).

1. Première forme connue de société commerciale créée par libre contrat entre des individus, où un rôle distinct est joué par ceux qui apportent le capital et ceux qui apportent le travail ; c'est donc une des premières formes de « capitalisme ». Cette forme se développera dans le monde hellénistique et gréco-romain, d'où, presque sans éclipse, elle passera au Moyen Age italien, et de là — avec les améliorations qu'on sait : sociétés par actions, techniques bancaires, assurances... — à l'Europe moderne. Sur l'histoire des techniques commerciales, avec un accent mis sur le legs de l'Antiquité, cf. le célèbre petit livre d'Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens du Moyen Age*, coll. « U2 », Armand Colin, 1972.

Xénophon fait enfin un tableau saisissant de toutes les prospérités d'une ville dès lors qu'elle est en paix : les affaires s'y multiplient, les marchandises y affluent, les artistes et les intellectuels s'y pressent, et même les touristes ! C'est cette prospérité qui assure à la ville l'hégémonie, non la guerre, qui coûte par ailleurs bien plus qu'elle ne rapporte.

« Quand notre pays est en paix, quels sont ceux qui peuvent se passer de nous, à commencer par les armateurs et les marchands, et avec eux les propriétaires qui abondent en blé, en vin ordinaire ou en vin fin, en huile, en bétail, et les gens qui sont capables de trafiquer de leur intelligence ou de leurs capitaux, et les artistes, et les sophistes, et les philosophes, et les poètes, et tous ceux qui font usage de leurs œuvres, et ceux qui veulent voir ou entendre les choses sacrées ou profanes qui méritent d'être vues ou entendues, et ceux qui veulent vendre ou acheter de gros stocks sans perdre de temps, où peuvent-ils s'adresser mieux qu'à Athènes ? Personne, je pense, ne me contredira sur ce point. Mais peut-être y a-t-il des citoyens qui, jaloux de rendre à notre pays la suprématie, se figurent qu'on y arriverait mieux par la guerre que par la paix. Qu'ils se rappellent les guerres Médiques. Est-ce par la violence ou par les services rendus à la Grèce que nous obtînmes l'hégémonie sur mer et l'intendance du trésor commun ? Puis la cité, pour s'être montrée cruelle dans l'exercice de la souveraineté, se vit dépouiller du commandement. [...] Si l'on vous voit travailler à l'établissement d'une paix universelle sur terre et sur mer, je crois que tous les hommes, après le salut de leur patrie, souhaiteront surtout celui d'Athènes.

« Mais peut-être s'imagine-t-on que la guerre est plus profitable aux finances de l'État que la paix. Je ne vois pas de meilleur moyen de trancher la question que de considérer les conséquences que la paix et la guerre ont eues pour l'État dans le passé. Or on trouvera qu'autrefois, pendant la paix, il rentrait beaucoup d'argent dans le trésor, et que, pendant la guerre, tout a été entièrement dépensé ; on verra de même, si l'on jette un coup d'œil sur le présent, que la guerre a tari beaucoup de sources de revenus, et que ceux qui subsistaient ont été complètement dépensés pour des objets divers, tandis que depuis le rétablissement de la paix sur mer, les revenus se sont accrues et que les citoyens peuvent en disposer à leur gré » (*Les Revenus*, V).

Athènes est ainsi une « Amérique », et Xénophon souhaite qu'elle le devienne sans cesse plus : on croirait réentendre l'éloge d'Athènes par Périclès, rapporté par Thucydide. Xénophon, qui a définitivement récusé l'économie « fermée » de Sparte, a donc des projets ambitieux pour sa patrie, où il peut de nouveau séjourner. Hélas, celle-ci n'est plus en mesure de suivre ses conseils, ni ceux d'aucun autre intellectuel ou homme politique



inspiré. Elle est devenue la « société bloquée » que d'autres analystes du IV<sup>e</sup> siècle stigmatisent impitoyablement.

## II – Isocrate

Isocrate est un orateur qui a délibérément conçu son art comme ayant vocation à exprimer des idées générales sur la politique ; aussi trouve-t-on dans son œuvre une analyse précise de la démocratie et des propositions visant à la réformer.

### Vie<sup>1</sup>

Isocrate naît en 436. Son père, qui est un « industriel » (il est fabricant de flûtes), lui fait donner une éducation soignée. Il aurait été, comme Xénophon, l'élève du sophiste Prodicos de Céos et aurait fréquenté Socrate, puis il aurait été, pendant plusieurs années, l'élève de Gorgias en Thessalie. Ainsi formé à l'art oratoire, il décide d'en faire son métier. Mais sa timidité et la faiblesse de sa voix lui interdisent le barreau. Il se consacre donc à l'activité de « logographe », c'est-à-dire de rédacteur de discours judiciaires. Assez vite, cependant, la médiocrité des causes purement civiles, où l'on ne traite que d'affaires intéressant les particuliers, le rebute, et il se tourne dans deux nouvelles directions : d'une part, il *étudie la rhétorique en théoricien et fonde une école* ; d'autre part il *écrit des discours politiques* qu'il publie, espérant ainsi inspirer la politique de son temps autrement qu'en montant lui-même sur la « tribune aux harangues »<sup>2</sup>. Isocrate n'aura jamais de rôle politique actif, sauf au moment de la création de la seconde Confédération athénienne, entre 376 et 374, où il collabore avec Timothée.

L'école d'Isocrate est fondée vers 393 et obtient très vite un vif succès. Elle forme de nombreux disciples dont certains acquerront une

1. Cf. Isocrate, *Discours*, texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémont, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1972, 1987, 1991.

2. Le genre de ces « discours épédictiques », prononcés en dehors de la tribune, avait été créé par Gorgias et Lysias qui, en 392 et 388, s'étaient adressés aux Grecs rassemblés à Olympie. Isocrate institue l'équivalent écrit du genre, le « discours hellénique et politique ». C'est sans doute, avant qu'existent nos « médias » modernes, l'équivalent des pamphlets, libelles, articles de revues et de journaux, etc., forme écrite d'intervention sur l'*agora* au sens large qu'est l'opinion publique.

notoriété comme orateurs (Lycurgue, Hypéride), d'autres comme historiens (Théopompe, Éphore), d'autres, enfin, comme hommes politiques, tel Timothée. Grâce à son enseignement, Isocrate sera un homme riche, soumis aux liturgies coûteuses comme la triérarchie.

*L'école d'Isocrate.* C'est la première école de rhétorique, et même une des premières « écoles » au sens propre du terme, c'est-à-dire au sens d'une institution d'enseignement collectif, proposant un cursus formalisé, où l'on s'engage sur plusieurs années, où l'on n'entre qu'après avoir reçu une formation préalable « primaire » et « secondaire », où enfin une partie des élèves au moins est admise gratuitement — par différence avec les leçons individuelles, payées « à la pièce » et auxquelles n'importe qui est admis, données jusque-là par les sophistes. Isocrate a créé son école quelques années avant que Platon ne crée l'Académie. Tous deux, selon Henri-Irénée Marrou<sup>1</sup>, doivent être considérés comme les fondateurs de l'institution scolaire, et chacun comme celui d'une des deux grandes branches, pratique et théorique, de cette institution. L'école de Platon est l'ancêtre des universités : on y étudie et on y enseigne les sciences ; l'école d'Isocrate est l'ancêtre des écoles professionnelles : on y enseigne les savoir-faire. Mais, dans les deux écoles, on ambitionne de former des hommes politiques.

Isocrate meurt en 338, âgé de quatre-vingt-dix-huit ans. La légende veut qu'il se soit laissé mourir de faim à l'annonce de la défaite de Chéronée.

## Œuvres

La tradition scolaire a conservé quelques *plaidoyers civils* d'Isocrate qui, par leur forme, présentaient un intérêt comme modèles rhétoriques. Mais la plupart des textes qui subsistent sont des *discours politiques* : le *Panégérique*, le *Plataïque*, *A Nicoclès*, *Nicoclès*, *Évagoras*, *Archidamos*, *Sur la Paix*, *l'Aréopagitique*, le *Panathénaique*. Il faut citer aussi *Contre les sophistes*, où Isocrate exprime ses idées sur la rhétorique, et *Sur l'échange*, sorte de testament moral, philosophique et politique.

Le discours *Sur l'échange* résulte d'une fiction curieuse. Isocrate avait, vers 356, perdu un procès « en échange de biens » (action judiciaire classique en matière fiscale : quelqu'un qui était désigné pour payer une triérarchie pouvait assigner en justice un citoyen qu'il pensait être plus riche dans le but de le faire désigner à sa place pour cette charge). Deux ans plus tard, fin 354 ou début 353, il imagina qu'il était l'objet cette fois-ci d'une « accusation d'ordre public » l'inculpant de corrompre la jeunesse et de s'enrichir indûment grâce à l'art oratoire. Il répondit par

1. Cf. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, 2 vol., 1948, Points-Seuil, 1981.

un discours réel à cette accusation fictive, et cette plaidoirie, *Sur l'échange*, est une apologie de sa vie, de son action et de sa pensée.

Isocrate est un enthousiaste de la civilisation de la loi et du *logos* (§ 1). D'où ses idées en politique étrangère : unir les Grecs civilisés contre le barbare perse, fût-ce en prenant le risque d'appeler à l'aide Philippe de Macédoine (§ 2), et en politique intérieure : critiquer la démocratie athénienne dégradée (§ 3) et établir un régime mixte (§ 4).

### 1. Un enthousiaste de la civilisation de la loi et du *logos*

Ce sont les vertus du citoyen — la pratique du *logos* et de l'*isonomia* — qui, dit Isocrate (répétant ce qui, depuis Hérodote, est devenu un lieu commun), ont rendu les Grecs plus forts que les barbares. De ces vertus, les Athéniens des temps passés ont été les meilleurs représentants.

« Ils avaient des paroles plus sûres que les serments d'aujourd'hui [*foi dans le logos*] ; ils voulaient obéir aux traités autant qu'à la nécessité [*capacité de se soumettre à la loi*] ; ils s'enorgueillissaient moins de leur puissance qu'ils ne mettaient leur honneur dans la sagesse de leur vie [*attachement à la sophrosyné*] ; ils exigeaient d'eux-mêmes pour leurs inférieurs les mêmes sentiments qu'ils demandaient à leurs supérieurs [*égalité devant la loi, isonomia*] ; ils regardaient [...] la Grèce comme leur patrie commune [*panhellénisme*]. Avec un tel état d'esprit et en élevant les jeunes gens dans des principes de cet ordre [*rôle de l'éducation, paideia*], ils rendirent braves ceux qui ont combattu contre les Asiatiques [*lors des guerres Médiques*] » (*Panégryque*, § 81-82).

Ces qualités ne sont pas naturelles. L'élève des sophistes qu'est Isocrate pose en thèse qu'elles sont le fruit de la pensée et de la culture, donc de l'éducation qui transmet celles-ci. Corollaire : la civilisation ainsi vantée n'est donc nullement propre à l'ethnie grecque, moins encore à la race grecque ; elle est universalisable et, de fait, elle commence à se répandre dans les pays de la Grèce.

« [Notre cité] a fait employer le nom des Grecs non plus commé celui de la race (*génè*), mais comme celui de la culture (*dianoia*), et l'on appelle Grecs [désormais] plutôt ceux qui participent à notre éducation (*paideia*) que ceux qui ont la même origine (*physis*) que nous » (*Panégryque*, § 50).

C'est pourquoi, *a contrario*, des Grecs peuvent se dé-civiliser ; la décadence est possible. L'originalité d'Isocrate, par rapport aux débats du temps de Socrate sur les rôles respectifs de la nature et de la culture, est de tirer de ces débats des conséquences *géopolitiques* : l'hellénisme, qui est une *paideia*, c'est-à-dire une culture, a vocation à dépasser l'ethnie grecque où il a pris naissance. La défense de la civilisation contre la barbarie à laquelle Isocrate appelle n'a donc rien d'un nationalisme étroit et fermé. Isocrate croit en l'universalité de la raison et de la loi et en ceci il préfigure la pensée stoïcienne qui prédominera dans les temps hellénistiques<sup>1</sup>.

## 2. Unir les Grecs contre les Barbares

Sur le plan de la politique extérieure, Isocrate soutient qu'il faut combattre les Perses, à la fois pour assurer la défense de la civilisation contre la barbarie, et parce que ce combat même obligera à mettre fin aux querelles internes des Grecs. Un tel programme *panhellénique* implique par lui-même un dépassement du modèle classique de la Cité indépendante ; cependant, pour remplacer celle-ci, Isocrate n'imagine qu'une union politique sous l'hégémonie d'Athènes, comme à l'époque de la Ligue de Délos.

### a - Inimitié des barbares et des Grecs ; nécessité d'unir ceux-ci contre ceux-là

Les barbares, étant donné leur culture, ne peuvent qu'être les ennemis de la civilisation, donc des Grecs. Ils ne seront jamais des alliés sûrs :

« Il est impossible à des gens élevés et gouvernés comme le sont [les Perses] d'avoir quelque vertu [...]. Comment pourrait-il exister soit un général habile, soit un soldat courageux avec les habitudes de ces gens dont la majorité forme une foule sans discipline ni expérience des dangers, amollie devant la guerre, mais mieux instruite pour l'esclavage que les serviteurs de chez nous, et chez qui ceux qui ont la plus haute réputation, sans nulle exception, n'ont jamais vécu avec le souci de l'intérêt des autres ou celui de l'État, et passent tout leur temps à outrager

1. Voir dans l'*Appendice* du présent chapitre (*infra*, p. 283) une présentation de la théorie isocratienne du *logos*.

les uns, à être esclaves des autres, de la façon dont les hommes peuvent être le plus corrompus ? Ils plongent leurs corps dans le luxe par suite de leur richesse, ils ont l'âme humiliée et épouvantée par la monarchie, ils se laissent inspecter à la porte du palais, ils se roulent à terre<sup>1</sup>, ils s'exercent de toute manière à l'humilité en adorant un mortel qu'ils nomment dieu et en se souciant moins de la divinité que des hommes. Par suite, ceux d'entre eux qui descendent au bord de la mer<sup>2</sup> et qu'ils appellent satrapes, ne se montrent pas indignes de l'éducation de leur pays et gardent les mêmes coutumes, agissant en perfides envers leurs amis et en lâches devant leurs ennemis, vivant tantôt dans l'humilité, tantôt dans l'arrogance, dédaignant leurs alliés et flattant leurs adversaires. Ainsi ont-ils nourri à leurs frais pendant huit mois l'armée d'Agésilas<sup>3</sup>, tandis que, pendant un temps deux fois plus long, ils frustraient de leur solde ceux qui s'exposaient pour eux aux dangers » (*Panegyrique*, § 150-152)<sup>4</sup>.

Cependant, la supériorité de principe des Grecs est compromise par leur désunion chronique, due à des querelles aux prétextes le plus souvent dérisoires, dont l'Asiatique profite habilement pour asseoir sa propre expansion territoriale (*Panegyrique*, § 133-134). Il faut donc unir les Grecs, ce qui aura en outre l'avantage de mettre fin aux guerres civiles au sein de chaque cité (*Panegyrique*, § 173).

#### **b - Mérites d'Athènes justifiant qu'elle exerce l'hégémonie**

L'union des Grecs se fera sous l'hégémonie d'Athènes, seule capable d'assurer une telle tâche. La démonstration commence par un éloge d'Athènes, dont Isocrate rappelle l'histoire et les actions glorieuses.

1. Il s'agit de la prosternation, la *proskynésis*, qui choquait tant les Grecs.

2. C'est-à-dire en Asie Mineure, où ils sont en contact avec les populations grecques.

3. Le roi de Sparte ami de Xénophon, constamment en opérations en Asie Mineure (cf. *supra*).

4. Difficile, dans de telles conditions, d'attendre des prouesses de l'armée perse. De fait, les Perses ont rarement vaincu les Grecs, au IV<sup>e</sup> siècle comme au V<sup>e</sup>. Ce qu'Isocrate ne voit pas clairement (car nous avons noté qu'il le pressent), c'est que cette situation est essentiellement évolutive : les barbares, dès lors qu'au contact du monde civilisé ils se civilisent eux-mêmes, ont vocation à évaluer et à dépasser leurs maîtres, et d'abord militairement. Au moment même où Isocrate écrit, les Grecs sont déjà en train d'être débordés par les Macédoniens (comme les uns et les autres le seront bientôt par les Romains).

Les Athéniens ont « une nature vraiment supérieure » (*Aréopagitique*, § 75). Athènes est la mère des lois et le modèle à cet égard des autres cités :

« En voici la preuve : ceux qui, à l'origine, firent entendre une plainte pour meurtre et qui voulurent employer la parole au lieu de la violence pour régler leur conflit, eurent recours à nos lois pour obtenir un jugement à ce sujet » (*Panégryque*, § 40-41)<sup>1</sup>.

Athènes a pu imposer l'*isonomia* et la démocratie dans les cités sujettes dans le passé à son hégémonie :

« Nous aidions le peuple, nous faisons la guerre au despotisme, car nous étions indignés que la majorité fût soumise au petit nombre, que les moins riches, qui pour le reste ne sont en rien inférieurs aux autres, fussent écartés des magistratures et qu'en outre dans la commune patrie les uns fussent tyrans et les autres métèques et que des citoyens de naissance fussent exclus de la cité par la loi »<sup>2</sup> (*Panégryque*, § 105).

Athènes accueille les étrangers, favorise le commerce. C'est elle enfin qui a inventé, ou diffusé, les sciences et les techniques ; les Athéniens ont pratiqué les premiers et avec le plus de succès la culture intellectuelle et l'art de la parole :

« Notre cité a de tant distancé les autres hommes pour la pensée et la parole que ses élèves sont devenus les maîtres des autres » (*Panégryque*, § 50).

D'ailleurs, « tous les hommes éloquents ont été instruits par [Athènes] » (*Sur l'échange*, § 296-298). L'éloquence et la philosophie sont un des principaux « produits d'exportation » d'Athènes, comme l'art de la guerre l'est pour Sparte ou celui de l'équitation pour les Thessaliens<sup>3</sup>.

### c - Indignité de Sparte

L'hégémonie sur la Grèce ne saurait, en toute hypothèse, être exercée par Sparte. Car, précisément, les Spartiates sont moins « civilisés ». Eux et leurs alliés ne cessent de pratiquer des choses

1. Allusion, sans doute, aux lois de Dracon.

2. Par les systèmes de suffrage censitaire et de limitation à l'accès aux magistratures existant dans les oligarchies.

3. Or, ajoute Isocrate, les Athéniens persécutent leurs intellectuels. Ils devraient bien plutôt couvrir d'éloges ceux qui leur valent à l'extérieur une telle réputation.

illégaux, « anomiques » (*Panégryrique*, § 110-114 ; la formule *anomôs*, « contrairement à toute loi », revient souvent sous la plume d'Isocrate). Par la « paix d'Antalcidas » de 387, ils n'ont pas hésité à livrer l'Ionie aux Perses : là-bas, désormais, des Grecs sont esclaves des barbares, ce qui est pire que l'esclavage tout court, et ils sont contraints de combattre avec le Perse contre les Grecs qui défendent leur liberté (*Panégryrique*, § 122-128).

#### **d - L'union sous l'hégémonie d'Athènes**

Ainsi, Athènes seule mérite d'être la cité sous l'autorité de qui puissent s'unir les Grecs. Elle fera bénéficier les cités qui accepteront son hégémonie de la garantie d'un gouvernement par la loi, ce qui, argumente Isocrate, sera bien préférable pour elles à l'indépendance pure et simple. A quoi sert en effet d'être indépendant si cela signifie l'impuissance face aux fauteurs de troubles ? « Qui souhaiterait une situation où les pirates occupent la mer, où les peltastes<sup>1</sup> s'emparent des villes, où, au lieu de lutter contre d'autres pour défendre leur territoire, les citoyens se combattent mutuellement à l'intérieur des murailles ? » (*Panégryrique*, § 115).

Il faudra néanmoins que l'hégémonie d'Athènes ne soit pas une tyrannie injuste (*Sur la paix*, § 64 sq.). C'est ce comportement qui a perdu Athènes, forte au moment des guerres Médiques, minée depuis. D'ailleurs, l'hégémonie a été tout autant fatale aux Lacédémoniens (§ 101-105). Il en va de l'injustice collective de l'empire comme de l'injustice individuelle du tyran (§ 111-114) : elle n'est pas seulement condamnable, elle est fondamentalement inefficace et elle débouche, tôt ou tard, sur la ruine et l'échec, comme dans le cas de ceux qui sont ruinés par les courtisanes (§ 103) (Thucydide avait déjà comparé la domination athénienne à une tyrannie).

#### **e - L'alliance macédonienne**

Dans l'immédiat, ce qu'Isocrate redoute le plus, c'est que les Perses, s'ils sont vainqueurs, ne détruisent la civilisation. Il est donc

1. Troupes légères. Le terme, à l'époque, est utilisé métonymiquement pour désigner les bandes de mercenaires.

prêt à appeler des non-Grecs civilisés pour défendre celle-ci. C'est la raison du pro-macédonisme dont, à la différence de Démosthène, Isocrate fera preuve jusque peu d'années avant Chéronée.

Isocrate aspire à quelque chose comme un État fédéral où les États membres consentent certains « abandons de souveraineté » en échange d'un surcroît de sécurité. Mais il n'est pas très cohérent quant à la formule à mettre en œuvre. Sans renoncer à l'« hégémonie », où l'une des cités assure à elle seule les fonctions de l'État, tandis que les autres paient tribut, il veut néanmoins que la nouvelle Confédération se constitue sur la base d'un traité égal : « Qui ignore qu'il y a "traité" quand les clauses sont égales et impartiales pour les deux parties, "ordre" quand elles placent l'un des deux en état d'infériorité contrairement à la justice ? » (*Panegyrique*, § 176). Tel sera le principe retenu en effet pour la seconde Confédération athénienne, créée en 377.

### 3. Critique de la démocratie athénienne dégradée

En toute hypothèse, Athènes ne peut prétendre exercer l'hégémonie sur les Grecs unis que si elle se guérit des maux profonds qui, aujourd'hui, la minent. C'est en raison même de ses ambitions quant au rôle international de sa patrie qu'Isocrate instruit — comme, au même moment, Xénophon ou Platon — le procès de la démocratie athénienne de son temps.

#### a - Le règne de la corruption

Les orateurs athéniens, dit-il, sont vénaux, ils défendent la cause non de celui qui est dans son droit, mais du plus offrant, y compris les puissances étrangères (*Plataïque*, § 3 : les payeurs sont ici les Thébains). Les « sycophantes » disposent désormais d'un pouvoir éhonté (*Sur l'échange*, § 312-319).

Les hommes politiques du passé n'étaient pas corrompus. Périclès, bien loin de s'enrichir personnellement,

« a laissé à ses héritiers un patrimoine inférieur à celui qu'il avait lui-même hérité de son père ; en revanche, il avait fait transporter à l'Acropole huit mille talents sans compter les fonds sacrés. Mais si grande est la différence entre ces gens [les démagogues d'aujourd'hui] et lui,



qu'ils osent se dire empêchés par le souci du bien public de prendre soin de leurs affaires privées, cependant qu'on voit ces affaires négligées atteindre une prospérité qu'ils n'auraient pas même osé autrefois demander aux dieux, et la majorité d'entre nous, dont ils prétendent prendre soin, en telle situation que nul citoyen n'a la vie agréable ou facile et que la ville est remplie de lamentations » (*Sur la paix*, § 126-127).

Les hommes politiques du passé ne considéraient pas les biens publics comme leurs biens propres ; ils renflouaient au contraire les finances publiques avec leurs biens privés. Aujourd'hui, dit Isocrate, la première chose que font les hommes politiques en arrivant en charge, c'est de s'enquérir de ce qui reste à voler ! (*Aréopagitique*, § 25).

Jadis, l'*agora* était un lieu mal fréquenté où l'on avait honte d'être vu :

« Telle était l'aversion [des Athéniens] pour la place publique que, s'ils étaient jamais forcés de la traverser, c'était avec beaucoup de réserve et de sagesse qu'on les voyait le faire » (*Aréopagitique*, § 48)<sup>1</sup>.

Aujourd'hui, au contraire, les « habitués de l'*agora* » occupent le haut du pavé.

#### **b - La complicité du peuple envieux**

Mais Isocrate pense que les corrompus ne sont pas les seuls coupables. Il observe qu'un *système intrinsèquement pervers* s'est mis en place. C'est le peuple qui vote en faveur des démagogues et des sycophantes sans leur tenir rigueur de leur corruption, où il voit par avance une excuse à sa propre immoralité.

« Quand nous établissons un grand nombre de lois, nous leur portons un si faible respect [...] que, lorsque la mort est la peine fixée pour qui est convaincu de corruption, nous désignons à mains levées pour être stratèges les gens qui font cela le plus ouvertement, et c'est l'homme qui a pu pervertir le plus de citoyens que nous chargeons des affaires les plus importantes [...]. Tout en affectant d'être les plus sages des Grecs, nous employons comme conseillers<sup>2</sup> des gens que tout le monde ne peut que mépriser, et c'est à eux que nous donnons pleins pouvoirs sur les affaires

1. *Agoraios*, « habitué de l'*agora* », est une injure chez Aristophane (cf. *supra* la remarque similaire de Xénophon : dans un dîner correct, on n'invite pas un candidat aux élections, on aurait trop honte).

2. C'est-à-dire les orateurs ordinaires, professionnels, les hommes politiques.

publiques, eux que personne ne chargerait d'une de ses affaires particulières » (*Sur la paix*, § 50-52).

On confie la bourse de l'État à des gens louches à qui on ne confierait pas sa propre bourse... Et ceci, sans doute, parce que les gens qui votent pour ces corrompus escomptent qu'ils n'oseront pas aller mettre leur nez de trop près dans leurs propres turpitudes. Et qu'ils n'hésiteront, d'autre part, sur aucun moyen pour combattre les adversaires politiques du *démos*. De ces deux points de vue, l'immoralité même des politiciens est ce qui leur vaut d'être élus par le peuple. Ce qui revient à dire que le peuple lui-même est corrompu.

Cette corruption du peuple est due à l'*envie* :

« Certaines gens sont tellement aigris et courroucés par l'*envie* (*ou phtonou*) et la misère qu'ils font la guerre, non au crime, mais au succès, qu'ils ne détestent pas seulement les hommes les plus honnêtes, mais même les actes les plus vertueux, et qu'outre leurs autres méchancetés, ils se font les alliés des gens injustes auxquels ils pardonnent, tandis qu'ils perdent, s'ils le peuvent, ceux à qui ils portent envie. Quand ils agissent ainsi, ce n'est pas qu'ils ignorent sur quoi ils ont à voter, mais ils espèrent être injustes sans se laisser découvrir et, en sauvant leurs semblables, ils pensent se défendre eux-mêmes » (*Sur l'échange*, § 142-143).

La crise sociale d'Athènes présente bien des aspects des mécanismes de la *mimésis* sacrificielle selon René Girard<sup>1</sup>, et Isocrate entrevoit le principe de ces mécanismes. La foule démocratique, agitée par les démagogues et s'encourageant elle-même dans l'excitation contagieuse de l'*agora*, fait, en persécutant les boucs émissaires qui lui sont désignés par les sycophantes, une opération bénéfique à la fois pour ces derniers, qu'elle honore et enrichit alors qu'ils sont injustes et corrompus, et pour elle-même, qu'elle innocente. L'homme du peuple fondu dans la foule peut à la fois laisser se déchaîner sa jalousie et sa haine contre les riches tout en s'exemptant pour lui-même de toute responsabilité individuelle quant au devenir de la Cité. Parce que les sycophantes ont parfaitement compris ce mécanisme qui a pour source la veulerie et l'immoralité du peuple, ils font systématiquement accuser les riches, même utiles à la patrie — ici, le démocrate Isocrate rejoint les oligarques Platon et Xénophon.

1. Cf. *supra*, Introduction : anthropologie et politique.

« Quand j'étais enfant, la richesse paraissait si assurée et respectable que presque tout le monde cherchait à paraître plus riche qu'il n'était en réalité, afin d'avoir une part de l'estime que cela entraînait. Maintenant, il faut préparer et méditer une défense pour sa fortune comme pour les plus grands crimes, si l'on veut rester sans dommage. Car il est devenu bien plus dangereux d'avoir les apparences de l'aisance que d'avoir commis des forfaits avérés : dans ce cas, on obtient le pardon ou l'on n'est frappé que d'une peine insignifiante ; dans le premier, on est perdu sans remède, et il est possible de trouver plus de personnes dépouillées de leurs biens que de gens châtiés pour leurs méfaits » (*Sur l'échange*, § 159-160).

Quand, en se posant comme les défenseurs du peuple contre les riches oligarques, les sycophantes s'enrichissent eux-mêmes éhontément, la foule, dont une partie est aveugle et l'autre complice, ne veut rien voir au tour de passe-passe (*Sur la paix*, § 124).

**c - Conséquences de la corruption : tout est bloqué, économiquement et politiquement**

La corruption, les activités des sycophantes, dérèglent la justice ; les tribunaux athéniens, circonvenus par les démagogues, tranchent contre le droit. Ceci bloque les échanges économiques normaux et, d'une façon générale, compromet l'ordre public. Isocrate pense que les pauvres en sont victimes plus encore que les riches :

« [Les Athéniens aisés des temps antérieurs à la corruption actuelle, quand ils avaient consenti des prêts,] ne craignaient pas d'avoir à subir l'un de ces deux maux : ou bien tout perdre, ou bien avoir mille difficultés pour recouvrer une partie de ce qu'ils avaient confié ; ils avaient autant de sécurité pour les largesses faites au-dehors que pour ce qui restait dans leurs demeures ; car ils voyaient les juges des contrats<sup>1</sup>, au lieu de recourir à l'amabilité<sup>2</sup>, obéir aux lois ; au lieu de se préparer, dans les procès des autres, une permission d'être injustes, s'irriter plus contre les voleurs que leurs victimes mêmes, et juger que les gens qui enlèvent toute confiance dans les contrats font plus de tort aux pauvres qu'aux

1. Il ne faut pas oublier que les juges, à Athènes, sont la foule des citoyens ordinaires siégeant par exemple au tribunal populaire de l'Héliée ; ce ne sont pas des juges professionnels. Quand ils acquittent un débiteur, ils se disent que cela constituera un précédent pour la remise de leurs propres dettes.

2. Équivalent de ce que le droit moderne appelle jugements « en équité », s'écartant de la lettre de la loi.

riches. Ceux-ci, en effet, s'ils cessent de prêter ce qu'ils ont, ne seront privés que de faibles revenus, tandis que les autres, s'ils manquent de gens pour les aider, seront réduits à la dernière misère. Ainsi donc, avec de telles pensées, nul ne cherchait à dissimuler sa fortune ou n'hésitait à faire des avances ; [les riches] voyaient avec plus de plaisir les emprunteurs que ceux qui les remboursaient, car ils obtenaient à la fois les deux choses que peuvent vouloir des hommes raisonnables : ils rendaient service à leurs concitoyens en même temps qu'ils faisaient travailler leur fortune (*Aréopagitique*, § 33-35). »

Du fait que ce climat n'existe plus et que les riches craignent de prêter, on n'a jamais vu autant de pauvres qu'aujourd'hui :

« Autrefois il n'y avait pas de citoyen qui manquât du nécessaire et mendiât auprès des passants en déshonorant la cité ; maintenant les gens dans la détresse sont plus nombreux que les possédants » (*Aréopagitique*, § 83).

Les hommes politiques corrompus entretiennent sciemment le peuple dans les vices qui l'obligeront à faire de nouveau appel à eux.

« Je m'étonne que vous ne puissiez comprendre qu'il n'y a pas de race plus ennemie de la majorité que les mauvais orateurs et les mauvais démagogues : sans parler des autres maux, ces gens-là veulent surtout que nous manquions du nécessaire quotidien ; car ils voient que les gens qui peuvent régler leurs affaires avec leurs propres ressources sont attachés à l'État et aux orateurs les plus honnêtes, mais que ceux qui vivent des tribunaux, des assemblées et des profits qu'on y trouve, sont contraints par l'indigence de leur être soumis et sont grandement reconnaissants des dénonciations, des accusations et des autres actes de sycophante qu'ils accomplissent. Ainsi donc c'est avec plaisir qu'ils verraient tous les citoyens plongés dans la détresse au milieu de laquelle ils règnent » (*Sur la paix*, § 129-131).

Le vote démocratique ne peut aboutir aux décisions d'intérêt général qui seraient nécessaires ; il est frappé d'incohérence et d'irrationalité.

« Bien qu'ayant une parfaite expérience de la parole et des affaires, nous avons si peu de raison que, sur la même question, le même jour, nous n'avons pas le même avis : ce que nous critiquons avant de venir à l'assemblée, nous l'adoptons à mains levées une fois réunis, et, après un court espace de temps, quand nous sommes repartis, nous blâmons ce qui a été voté ici » (*Sur la paix*, § 52).

#### d - La « pensée unique »

Pour qu'il y ait des réformes, il faudrait au moins qu'on puisse débattre des problèmes que posent les institutions. Or Isocrate fait un constat terrible : quand la démocratie est dégradée et soumise au marché politique, il n'est simplement plus possible de parler des vrais sujets, de parler librement. Personne, d'une part, n'ose se risquer à dire la vérité, personne, d'autre part, ne supporte de l'entendre. C'est le règne de ce qu'on appellerait aujourd'hui la « langue de bois » ou la « pensée unique ». Si la vérité peut émerger parfois, ce n'est plus que de façon irruptive, lorsqu'elle est dite par ceux-là seuls, les fous ou les comiques, qu'on laisse parler parce qu'on escompte qu'ils ne seront pas pris au sérieux.

« Vous ne supportez même pas la voix de certains orateurs [...]. Vous avez coutume d'expulser tous les orateurs autres que ceux qui parlent dans le sens de vos désirs. [...] Pour ma part, je sais bien qu'il est rude d'être en opposition avec votre état d'esprit, et qu'en pleine démocratie il n'y a pas de liberté de parole, sauf en ce lieu [*l'ecclésiast*] pour les gens les plus déraisonnables qui n'ont nul souci de vous, et au théâtre pour les auteurs de comédie » (*Sur la paix*, § 3, 14).

Le pluralisme, l'égalité de parole entre les parties, sont la condition d'émergence de la vérité ; sinon règnent les passions et les opinions mensongères. Or, aujourd'hui on ne laisse même pas les orateurs aller jusqu'au bout de leur argumentation. C'est le règne de l'invective (*Sur l'échange*, § 17 et 173).

#### 4. La réforme de l'État

Le dérèglement des institutions athéniennes n'est pas seulement immoral et irrationnel. Il provoquera réellement la ruine de la cité :

« Le succès, nous le savons tous, survient et reste fidèle, non pas aux gens qui sont entourés des murs les plus beaux et les plus grands, ni à ceux qui s'assemblent en un même lieu avec le plus grand nombre d'hommes, mais à ceux qui administrent leur cité le mieux et le plus sagement. Car *l'âme de la cité n'est rien d'autre que la constitution (psychè poléôs...*

*politéia*), qui a le même pouvoir que dans le corps la pensée : c'est elle qui délibère sur tout, qui conserve les succès et cherche à éviter les malheurs ; c'est elle qui doit servir de modèle aux lois, aux orateurs et aux simples particuliers, et nécessairement on obtient des résultats conformes à la constitution qu'on a. Or, la nôtre est corrompue sans que nous en prenions souci et sans que nous songions à la réformer » (*Aréopagitique*, § 13-16).

Isocrate ne voit donc de salut que dans une réforme constitutionnelle profonde.

**a - Pour une démocratie « aréopagitique »**

Le mal étant dans le pouvoir discrétionnaire de l'Assemblée, que manipulent les démagogues, il faut rétablir l'équilibre des pouvoirs publics au profit d'un nouveau *Conseil de l'Aréopage*, composé de sages qui sauront faire prévaloir les intérêts réels du pays. Certes, Isocrate voit bien que cette démocratie « aréopagitique » ressemblerait fort à l'oligarchie<sup>1</sup>. Il n'en maintient pas moins sa position. Retirer une part de ses pouvoirs au peuple, ou du moins à l'expression directe du peuple dans l'Assemblée, est le prix à payer si l'on veut que la démocratie soit juste et rationnelle :

« Dans la plupart des discours que j'ai prononcés, on verra que j'ai critiqué l'oligarchie et la tyrannie et fait l'éloge des régimes égalitaires et des démocraties, mais non pas de toutes, de celles seulement qui étaient bien réglées, non pas au hasard, mais selon la justice et la raison » (*Aréopagitique*, § 60).

L'État démocratique idéal ne doit pas être égalitaire : il faut que chacun y reçoive selon ses mérites. Les magistratures seront attribuées « aux plus honnêtes et aux plus compétents », non tirées au sort (Isocrate ajoute que le tirage au sort, outre ses autres défauts, présente le risque de faire arriver des oligarques au pouvoir...).

Les élites auront donc plus de pouvoir. Mais cela ne présente aucun danger, tant que le peuple demeure « souverain » des magistrats. Tout ceci, au reste, a déjà existé dans le passé ; il suffit d'y revenir.

1. En fait c'est une constitution « mixte » établissant un compromis entre les pouvoirs de l'assemblée et ceux des experts, ceux du *démos* et ceux des classes éclairées.

« [Les Athéniens du temps jadis] se tenaient si éloignés de ce qui appartenait à la cité, qu'en ce temps-là il était plus difficile de trouver des gens désireux d'être magistrats que maintenant des gens pour refuser de l'être : à leurs yeux, ce n'était pas une spéculation, mais un service public que le soin des affaires de l'État ; au lieu d'examiner dès le jour de leur entrée en fonctions si leurs prédécesseurs avaient laissé quelque chose à prendre, c'était bien plutôt s'ils avaient négligé quelque affaire dont la solution fût urgente. Bref les gens de ce temps avaient décidé que le peuple doit, comme un tyran, établir les magistrats, punir ceux qui font des fautes et juger les litiges, et que les personnes qui peuvent avoir du loisir et possèdent des moyens suffisants de vivre doivent s'occuper des affaires publiques comme des serviteurs ; que, s'ils se montrent justes, ils doivent recevoir un éloge et se contenter de cet honneur ; et que, s'ils administrent mal, ils doivent n'obtenir aucun pardon et être frappés des plus lourdes peines. Or, peut-on trouver démocratie plus solide et plus juste que celle qui charge des affaires les plus capables, mais rend d'eux le peuple souverain (*autôn toutôn ton démon kyrion poioussès*) ? » (*Aréopagitique*, § 24-27)<sup>1</sup>.

Les propositions de réforme constitutionnelle d'Isocrate anticipent ce qui sera la pensée d'Aristote, plus tard celle de Polybe, de Cicéron, et d'autres auteurs antiques, dûment relus aux Temps modernes : le meilleur régime politique, le plus stable, le plus favorable au droit et à la justice, est un régime *mixte*, comportant des éléments démocratiques et des éléments aristocratiques ou oligarchiques, un régime, en particulier, où le peuple *contrôle sans gouverner*.

### b - L'éducation

Les mœurs ont plus d'importance que les lois écrites ; d'où le fait que l'abondance extraordinaire de lois écrites très précises est, en soi, un indice de la dégradation des mœurs ; et d'où, en corollaire, l'importance fondamentale de l'éducation.

« Les bons politiques doivent, non pas remplir les portiques de textes écrits, mais maintenir la justice dans les âmes ; ce n'est pas par des décrets, mais par les mœurs que les cités sont bien réglées ; les gens qui ont reçu une mauvaise éducation oseront transgresser même les lois

1. Isocrate dit cela comme une chose toute naturelle... On verra dans la suite quels efforts les canonistes, les conciliaristes, puis les penseurs du XVI<sup>e</sup> siècle, les Bèze, les Suarez, etc., auront à faire pour retrouver l'idée de la « souveraineté du peuple ».

exactement rédigées, mais ceux qui ont été élevés dans la vertu, acceptent d'obéir même aux lois dont la lecture est facile » (*Aréopagitique*, § 41).

Et Isocrate de faire l'éloge du métier de professeur. Le professeur a plus de mérite que les citoyens remarquables qui sont nourris gratuitement au Prytanée ; ceux-ci, en effet, n'ont donné qu'un bon citoyen à l'État, alors que le bon professeur en a fourni un grand nombre (*Sur l'échange*, § 95). Mais quelle est la pensée d'Isocrate sur l'éducation ? Nous devons nous arrêter, pour finir, sur sa conception du *logos*, qui conditionne en profondeur sa pédagogie.

#### Appendice. La théorie isocratienne du *logos*

Isocrate pense que l'État ne pourra être redressé que si, la génération actuelle d'hommes politiques ayant été abandonnée à sa corruption et à sa médiocrité, une génération entièrement nouvelle, éduquée selon de sains principes, arrive au pouvoir. C'est la démarche même de Platon. Le parallélisme est d'autant plus frappant que les deux hommes fondent, à quelques années de distance, des écoles dans l'intention affichée de former les futurs dirigeants. Il importe donc d'examiner de plus près, en complément des développements précédents, quels principes d'éducation Isocrate entend mettre en œuvre dans son école et de les comparer avec ceux que, de son côté, entend promouvoir Platon. Deux « visions du monde » fort différentes sont impliquées dans les deux cas.

Isocrate veut enseigner l'*éloquence*, politique et judiciaire. Il a réfléchi sur la nature et les pouvoirs du *logos*. Il a écrit sur ce sujet — essentiellement dans *Contre les sophistes* et *Sur l'échange* — des pages qui ont contribué à forger un modèle d'éducation et de culture qui prévaudra dans tout le monde gréco-romain pendant sept ou huit siècles. L'humanisme européen, en mettant l'accent qu'on sait sur l'enseignement des « lettres », retrouvera, plus tard, ce modèle<sup>1</sup>.

1. Cf. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, op. cit.



a – La nature de la parole. L'« opinion vraie »

Si la rhétorique est indispensable à la bonne politique, ce n'est nullement en vertu d'une quelconque supériorité de l'apparaître sur l'être, sinon les critiques des sophistes, des démagogues et des sycophantes qu'on vient de lire n'auraient aucun sens. C'est en raison de la *nature* même de la parole.

Citons ici le célèbre « éloge du *logos* » d'Isocrate :

« [A part la parole], aucun caractère ne nous distingue des animaux. Nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d'action. Mais, parce que nous avons reçu le pouvoir de nous convaincre mutuellement et de faire apparaître clairement à nous-mêmes l'objet de nos décisions, non seulement nous nous sommes débarrassés de la vie sauvage, mais nous nous sommes réunis pour construire des villes ; nous avons fixé des lois ; nous avons découvert des arts ; et, presque toutes nos inventions, c'est la parole qui nous a permis de les conduire à bonne fin. C'est la parole qui a fixé les limites légales entre la justice et l'injustice, entre le mal et le bien ; si cette séparation n'avait pas été établie, nous serions incapables d'habiter les uns près des autres. C'est par la parole que nous confondons les gens malhonnêtes et que nous faisons l'éloge des gens de bien. C'est grâce à la parole que nous formons les esprits incultes et que nous éprouvons les intelligences ; car nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste ; une parole vraie, conforme à la loi et à la justice, est l'image d'une âme saine et loyale. C'est avec l'aide de la parole que nous discutons des affaires contestées et que nous poursuivons nos recherches dans les domaines inconnus. Les arguments par lesquels nous convainçons les autres en parlant, sont les mêmes que nous utilisons quand nous réfléchissons ; nous appelons orateurs ceux qui sont capables de parler devant la foule, et nous considérons comme de bon conseil ceux qui peuvent, sur les affaires, s'entretenir avec eux-mêmes de la façon la plus judicieuse. En résumé, pour caractériser ce pouvoir, nous verrons que rien de ce qui s'est fait avec intelligence n'a existé sans le concours de la parole : la parole est le guide de toutes nos actions comme de toutes nos pensées ; on a d'autant plus recours à elle que l'on a plus d'intelligence » (*Sur l'échange*, § 253-257).

La parole ne sert pas seulement à *s'exprimer*, mais à *penser*. Ou, plus exactement, il n'y a pas lieu de distinguer de façon tranchée entre pensée et expression. Le fond est indissociable de la forme. En ce sens, la rhétorique est l'outil essentiel de la *formation de l'esprit*.

Isocrate explique pourquoi. La force de la parole vient de ce qu'elle est porteuse de l'« opinion vraie », le seul savoir qui compte et soit efficace dans toute *praxis* humaine où règnent l'incertain et ce qu'on appellerait aujourd'hui la complexité. Dans le concret de la pratique sociale, aucune situation ne ressemble exactement à aucune autre ; c'est pourquoi les théories pures y sont déficientes ; ce qu'il faut faire et dire dans chaque circonstance leur échappe toujours.

« Embrasser [les événements] par une connaissance véritable, cela est impossible, car, en toute circonstance, les événements échappent à la science » (*Sur l'échange*, § 184).

D'où la profonde erreur de certains philosophes (ici sont visés les platoniciens) attachés aux seules mathématiques, aux seules « sciences exactes ». Pour saisir le vrai dans chaque circonstance, il faut avoir appris des sciences, certes, mais aussi avoir acquis de l'expérience, et avoir appris au contact de ceux qui sont eux-mêmes expérimentés. Car ainsi on saura utiliser à bon escient les idées générales qu'on aura apprises. On se forgera une opinion qui ne pourra prétendre à la certitude, mais qui sera du moins probable.

« Puisque la nature humaine ne peut acquérir une science (*epistémé*) dont la possession nous ferait savoir ce que l'on devrait faire ou dire, dans les autres connaissances je regarde comme sages les gens qui par leurs opinions (*doxa*) peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure » (*Sur l'échange*, § 271).

Isocrate soutient en effet que « nous faisons de la parole précise le témoignage le plus sûr de la pensée juste », thèse qu'Henri-Irénée Marrou explicite comme suit :

« Un rapport intime s'établit, dans l'art oratoire, entre la forme et le fond. Ces deux aspects sont inséparables. Car l'effort pour atteindre à l'expression adéquate exige et développe une finesse de pensée, un sens des nuances que la pensée conceptuelle n'expliciterait pas sans effort et n'est peut-être pas toujours capable d'explicitier. [...] Il y a des choses que le poète sent et fait sentir d'emblée, et que le savant, d'un pas boiteux, cherche en vain à rejoindre. Si bien que cette éducation oratoire, en apparence toute esthétique, ne visant qu'à former des

“virtuoses de la phrase”, est en réalité la plus efficace qui soit pour développer la finesse de la pensée. »<sup>1</sup>

On se rend compte de l'erreur des philosophes qui croient à la liaison mécanique des abstractions, plutôt qu'à la souplesse, à la fluidité, à la superposition et à la contingence des mots, en comparant l'art de l'écriture et celui du discours : le premier peut donner lieu à une méthode d'apprentissage explicite, exposée dans un traité écrit, le second y est rebelle par nature.

« [Les auteurs de traités écrits de rhétorique, ceux qui croient que l'art oratoire peut se mettre et se transmettre par écrit] n'attribuent aucune part ni à l'expérience ni aux qualités naturelles du disciple, et ils prétendent lui transmettre la science du discours de la même façon que celle de l'écriture. [...] [Or] je m'étonne de voir jugés dignes d'avoir des disciples des gens qui, sans s'en apercevoir, ont donné comme exemples des procédés fixes pour un art créateur. En effet, eux exceptés, qui donc ignore que les lettres sont fixes et gardent la même valeur, de sorte que nous employons les mêmes lettres pour le même objet, tandis que c'est tout le contraire pour les paroles ? Ce qu'un homme a dit n'a pas la même utilité pour celui qui parle en second lieu ; et le plus habile en cet art est celui qui s'exprime comme le demande le sujet, mais en pouvant trouver des expressions absolument différentes de celles des autres. Et voici qui prouve le mieux la dissemblance de ces deux choses : les discours ne peuvent être beaux s'ils ne sont pas en accord avec les circonstances, adéquats au sujet et pleins de nouveauté ; mais les lettres n'ont jamais eu besoin de rien de tout cela. [...] [Il s'agit de] choisir pour chaque sujet les procédés qu'il faut, les combiner et les ranger dans l'ordre convenable, ne pas se tromper sur le moment propre à leur emploi, donner par les pensées l'ornement qui sied à l'ensemble du discours et employer des expressions harmonieuses et artistiques » (*Contre les sophistes*, § 10-16).

Ce qu'on peut gloser comme suit : l'homme doué d'une parole suffisamment riche et exercée saura mobiliser, dans chaque circonstance donnée, l'éventail d'idées générales, chacune incarnée dans un mot, qui sont applicables à la situation ; la *spécificité* de celle-ci ne sera donc pas masquée par des abstractions comme elle le serait chez un homme ne disposant que d'un langage pauvre, mais elle sera caractérisée vraiment en propre, de façon *fine*, par l'intersection des champs sémantiques des divers mots utilisés. C'est en ce sens que l'« opinion vraie », *doxa*, promue

1. Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, t. 1, p. 142.

par la rhétorique, peut être plus vraie, dans toutes les activités pratiques, que la « science », *épistémè*, au sens platonicien de ce mot, même si elle n'est que probable, et non certaine.

Cette polémique entre Isocrate et Platon<sup>1</sup> devait avoir une longue postérité (jusqu'à aujourd'hui compris) ; c'est, en fait, le débat entre « lettres » et « sciences », entre « esprit de finesse » et « esprit de géométrie », entre intuition et savoirs clairs et distincts, débat qu'on retrouve de Pascal à Bergson (et qui a retrouvé une actualité dans les développements récents des « sciences cognitives »).

### **b - L'efficacité politique de la parole. Théorie de la « communication »**

L'esprit de finesse permet l'efficacité dans l'action. Comme Xénophon, Isocrate pense par exemple que l'intelligence est bien préférable à la force physique lorsqu'il s'agit de faire un bon général (*Sur l'échange*, § 116-117). *A fortiori*, si l'on veut agir en politique et, pour cela, être capable de convaincre et de mobiliser les énergies, il faudra, par la pénétration d'une parole déliée, comprendre les soucis de chaque genre de citoyens dans chaque genre de circonstances.

D'où une véritable théorie de la « communication politique » aux antipodes de la sophistique. L'art de persuader, chez les orateurs, peut certes consister à faire passer l'apparaître pour l'être, à manquer ou à dissimuler purement et simplement la vérité. Mais le sommaire Platon n'a pas vu qu'il consiste souvent aussi dans le fait de savoir dire le mot qui « fait mouche » dans l'infinie diversité des situations sociales, ce que ne sait pas faire le philosophe qui, avec ses théories, arrive toujours à contretemps et à contre-emploi.

1. L'on sait le procès délibéré que Platon fait à l'« opinion ». L'opinion est en général fautive, ou approximative, elle ne saisit pas la vraie réalité qui est celle de l'Idée ; même lorsqu'elle est vraie, elle l'est par hasard et ne peut donner ses raisons. Elle est donc une apparence, une ombre de la caverne, un non-être. Il n'y a ainsi aucune différence entre les rhéteurs comme Isocrate (attaqué dans le *Phèdre*) et les démagogues de l'*agora*. Aucun d'eux ne peut connaître et faire triompher la vraie justice, qui suppose la connaissance des intelligibles. Mais si l'on rend justice à la thèse isocratienne sur la *doxa*, il apparaîtra que c'est au contraire Platon — à qui l'esprit de finesse, pourtant, n'a pas manqué en pratique — qui a négligé tout un aspect de la vie de l'esprit.

Est-ce un hasard, demande Isocrate, si les grands hommes politiques athéniens, les Solon, les Clisthène, les Thémistocle, les Périclès, auteurs assurément de grandes politiques, ont tous été de grands orateurs ? *A contrario*, Timothée, cet homme politique si droitement intentionné, n'a qu'incomplètement fait siennes les leçons d'Isocrate ; il n'a pas compris que, pour que la vérité soit reçue utilement dans la communauté, elle devait être correctement présentée et « habillée ». Timothée, dans son action, a souvent négligé la « communication » :

« Cet homme ne détestait ni la démocratie ni l'humanité, il n'y avait en lui ni insolence ni aucun défaut de cette espèce ; cependant, par suite de cet orgueil qui sied au commandement, mais est déplacé dans les conjonctures journalières<sup>1</sup>, il parut aux yeux de tous avoir [des] torts, car il avait aussi peu d'aptitude à se faire bien voir des hommes qu'il avait d'habileté pour diriger les affaires. Et pourtant, il m'avait souvent entendu lui dire que les hommes politiques qui doivent plaire, doivent choisir les actions les plus utiles et les plus belles et les discours les plus vrais et les plus justes, mais que, néanmoins, il leur faut veiller avec le plus grand soin à se montrer en tout gracieux et affables dans leurs paroles et leurs actes, car les gens qui négligent cela passent aux yeux de leurs concitoyens pour insupportables et de commerce trop pénible : "Tu vois comme la multitude est portée vers le plaisir et combien elle préfère les gens qui cherchent à capter sa faveur à ceux qui lui font du bien, ceux qui l'abusent avec des manières gaies et affables à ceux qui la servent avec une gravité hautaine. C'est à quoi tu n'as jamais prêté attention, et, quand tu as convenablement dirigé les affaires extérieures, tu crois que les hommes politiques d'Athènes seront satisfaits de toi. Loin qu'il en soit ainsi, c'est le contraire qui arrive d'ordinaire. Si tu plais à ces gens-là, tout ce que tu feras, au lieu d'être jugé selon la vérité, sera regardé du point de vue qui te sera favorable, on refusera de voir tes erreurs et on élèvera jusqu'au ciel tes succès ; car tel est l'état d'esprit produit par la bienveillance. [...] Les hommes témoignent des égards aux orateurs et aux gens qui, dans les réunions privées, sont capables de discourir et se donnent l'air de tout connaître ; tandis que toi, non content de les négliger, tu engages à chaque occasion la lutte contre les plus puissants d'entre eux. Et pourtant, [...] combien, dans les générations passées, n'ont pu laisser de nom, qui cependant avaient plus de valeur et de vertu que ceux que célèbrent les poèmes et les tragédies" » (*Sur l'échange*, § 131-136).

1. A Athènes, il ne faut pas se croire à Sparte ; le pouvoir appartient aux « civils », non aux « militaires ».

Timothée, décidément, a été un médiocre politique, parce qu'il a été un médiocre orateur.

### c - L'enseignement de la rhétorique

Or l'art oratoire s'apprend. Périclès a appris cet art auprès de deux professeurs, Anaxagore de Clazomènes et Damon ; cela confirme l'idée démocratique selon laquelle cette aptitude s'enseigne et n'est pas réservée à ceux qui en ont reçu le don naturel ou qui l'ont héritée de la tradition des grandes familles eupatrides (*Sur l'échange*, § 231-235 ; cf. § 308).

Comment s'apprend-il ? Isocrate s'étend longuement sur la question. Pour les raisons évoquées plus haut, l'enseignement ne se limitera pas aux abstractions. Dans *Contre les sophistes*, qui constitue une sorte de « prospectus » destiné à attirer des élèves dans sa nouvelle école, Isocrate critique, comme on l'a vu, les auteurs de traités écrits de rhétorique ; tout ne peut se transmettre par écrit. Le professeur fera donc faire aux élèves, de préférence, de nombreux exercices, où ils prendront pour modèles à la fois les discours du maître, et, au-delà, sa personne (le maître offrira en effet le spectacle d'une vie personnelle honnête, cf. *Sur l'échange*, § 277). L'apprentissage suppose, pour ainsi dire, un contact direct et une *mimésis* entre l'esprit de finesse de l'enseignant et l'esprit de finesse de l'apprenant. Le professeur veillera, par ailleurs, à ce que les élèves acquièrent une expérience personnelle de la vie sociale et politique.

Mais ces exercices divers ne seront nullement de la pure « technique », ils iront de pair avec l'acquisition de la plus grande *culture générale* possible.

On a dit plus haut, en effet, que c'était la possession par l'esprit d'une richesse suffisante en mots, dont chacun exprime une idée générale, qui lui permettait de caractériser les situations dans toutes les nuances de leur singularité, de ne pas être surpris par les événements précis qui surviennent, de « voir juste », de tomber à chaque fois sur l'« opinion vraie ». D'où le paradoxe que, pour former l'esprit à la maîtrise des situations *singulières* et de la vie *concrète*, il faut l'équiper en *généralités*, en vastes connaissances en tous domaines, et spécialement dans les domaines qui sont d'intérêt général, qui touchent toute l'humanité.

C'est pourquoi Isocrate veut que les futurs orateurs s'exercent à traiter les sujets les plus « élevés ». L'orateur qui ne s'exercerait à parler que d'intérêts particuliers et étroitement matériels ne pourrait être qu'un avocat de second plan ; en revanche, l'orateur qui veut réussir en politique et manier les grandes affaires sera celui qui sera capable de rattacher son sujet à des idées générales.

« Quand un homme est décidé à prononcer ou écrire des discours dignes d'honneur et de louange, il lui est impossible de choisir des sujets injustes, mesquins, portant sur des conventions entre particuliers ; il lui faut des sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité (*megalas kai kalas kai philanthrôpous*) ; s'il n'en trouve pas de tels ; il n'obtiendra aucun résultat » (*Sur l'échange*, § 276).

En toute logique, Isocrate exclut de son modèle d'éducation les sciences pures, celles qu'affectionnent les platoniciens et autres physiciens. Ou du moins, il les relègue dédaigneusement dans l'enseignement secondaire, où il est bon d'en avoir reçu une touche. Les sciences pures (géométrie, astronomie...) ne sont en effet qu'une propédeutique aux sciences utiles ; elles ne servent que « pendant qu'on les apprend » ; elles ont une valeur propédeutique, mais doivent être abandonnées plus tard par les gens sérieux (*Sur l'échange*, § 265-269 ; c'est, on s'en souvient, à peu près la position de Socrate). La raison de fond de ce dédain est que le vrai but de la culture intellectuelle, c'est de s'occuper des affaires de l'État. La spéculation pure est puéride.

« Que [les professeurs de rhétorique] cherchent la vérité, qu'ils forment leurs disciples à la pratique de notre vie politique, qu'ils les entraînent pour leur donner l'expérience de cette vie, avec la conviction dans l'âme qu'il vaut mieux apporter sur des sujets utiles une opinion raisonnable, que sur des inutilités des connaissances exactes » (*Éloge d'Hélène*, § 5 ; cf. *Sur l'échange*, § 285).

L'accent ainsi mis par Isocrate sur la « culture générale » déterminera pour longtemps le cursus des études dans les écoles du monde gréco-latin et dans celles de l'Occident à partir de la redécouverte des lettres antiques.

**d – Les prolongements politiques de la question de l'enseignement de la rhétorique**

Un dernier point reste à souligner. Isocrate dit à maintes reprises que, pour former un bon orateur, plusieurs conditions sont indispensables, aucune d'elles ne pouvant être négligée : il faut (1) un bon naturel, (2) une bonne éducation, (3) une pratique. Le naturel compte beaucoup plus que tout le reste (*Sur l'échange*, § 189 ; § 291-292). Ceci comporte, si l'on y réfléchit bien, des conséquences politiques extrêmement importantes.

Si toute vertu ou excellence vient de la nature, les rôles sociaux dépendront de la seule naissance : c'est un argument pro-aristocratique. Si tout dépend de la seule éducation, n'importe qui pourra être un bon orateur pourvu qu'il soit bien éduqué : c'est un argument pro-démocratique (et même révolutionnaire).

Mais si, comme le pense Isocrate après Socrate, l'excellence dépend d'un *mixte* de nature, d'éducation et d'exercice, cela plaide, politiquement, en faveur d'un régime *qui soit lui-même mixte*. On a vu qu'Isocrate prône, de fait, un tel régime (cf. *supra*). Il doit pouvoir y avoir des « hommes nouveaux » à chaque génération, bonnes natures formées par de bons professeurs, mais, en même temps, on doit pouvoir empêcher les mauvaises natures incultes, à quelque classe sociale qu'elles appartiennent, de dominer l'État, et c'est ce que permettra la « démocratie aréopagitique ».

### III – Démosthène

Démosthène est le grand orateur qui a écrit, contre Philippe de Macédoine, les « Philippiques », chef-d'œuvre de l'art oratoire, imité plus tard par Cicéron. Mais c'est aussi un analyste extrêmement fin de la politique intérieure athénienne.



Vie<sup>1</sup>

Démosthène est né à Athènes en 384<sup>2</sup>, d'un père riche industriel qui disparaît lorsque l'enfant a sept ans. C'est pour préparer le procès qu'il intente à ses tuteurs qui ont détourné sa fortune que Démosthène s'initie au droit et à l'art oratoire. Il étudie auprès de l'orateur Isée. Il subit sans doute aussi l'influence d'Isocrate et d'Alcidamas, même s'il n'a pas suivi leurs leçons. Il aurait lu, par ailleurs, Thucydide et Xénophon.

Il exerce avec succès le métier de logographe jusqu'en 355 environ, puis se consacre à la politique (tout en continuant sans doute à plaider occasionnellement dans des procès civils). Il plaide des procès politiques, puis prononce des harangues à l'Assemblée, au sujet des rivalités entre les trois puissances grecques candidates à l'hégémonie, Athènes, Sparte et Thèbes, puis surtout — ce sera le grand combat de sa vie — du danger macédonien qui ne fait que s'aggraver depuis l'arrivée de Philippe II sur le trône de Macédoine en 359 jusqu'à sa victoire finale sur les Grecs à Chéronée en 338.

Démosthène participe comme ambassadeur aux négociations qui vont aboutir à la « paix de Philocratès » en 346. Cette paix ayant été rompue par Philippe, Démosthène devient le principal homme politique athénien s'opposant aux progrès du Macédonien. Il trouve enfin un écho parmi ses concitoyens, mais trop tard. Il participe personnellement à la bataille de Chéronée. Peu après, il sera de ceux qui susciteront une révolte contre les Macédoniens à l'occasion de l'assassinat de Philippe (336), révolte vite réprimée par le tout jeune Alexandre.

En remerciement pour son action politique, le Conseil, juste après Chéronée, décerne à Démosthène une couronne d'or. Son rival de longue date, Eschine, conteste la légalité de cette mesure. C'est l'occasion, quelques années plus tard, d'un procès où Démosthène prononce un retentissant discours, dit « de la Couronne », qui lui vaut d'être acquitté. En 324, en revanche, il est condamné, apparemment sans la moindre preuve, dans un autre procès politique. Il passe quelque temps en prison.

Après la mort d'Alexandre en 323, les Grecs déclenchent une ultime révolte (la « guerre lamiaque »). Mais celle-ci est écrasée par le Macédonien Antipater qui exige qu'on lui livre tous les membres du parti anti-macédonien. C'est ainsi que, réfugié dans un temple de Poséidon, Démosthène est conduit à s'empoisonner (fin 322).

1. Cf. Démosthène, *Harangues*, 2 t., texte établi et traduit par Maurice Croiset, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1976, 1975 ; *Plaidoyers politiques*, 4 t., texte établi et traduit par Georges Mathieu, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1989.

2. La même année qu'Aristote. Ils mourront également la même année (322).

## Œuvres

On a conservé quelques plaidoyers civils de Démosthène. Le reste de son œuvre se divise en *plaidoyers politiques*, c'est-à-dire interventions dans des procès politiques, et *harangues*, c'est-à-dire discours prononcés au Conseil ou à l'Assemblée. Plaidoyers célèbres : *Sur l'Ambassade*, *Sur la Couronne* ; Harangues : *Sur les Symmories*, *Pour les Mégaloopolitains*, *Pour la liberté des Rhodiens*, *Sur l'organisation financière*, trois *Olymthiennes*, quatre *Philippiques*, *Sur la Paix*, *Sur les affaires de la Chersonèse*, *Sur le traité avec Alexandre*.

### 1. Le contexte : la menace macédonienne

Démosthène est persuadé qu'Athènes et la Macédoine représentent des principes politiques radicalement incompatibles : les Athéniens, la démocratie et la civilisation ; Philippe, le despotisme. L'un des deux adversaires doit donc disparaître. Les rois sont en effet, par principe, les adversaires du système de la liberté sous la loi.

« Que demandez-vous ? La liberté ? Eh bien, ne voyez-vous pas que les titres mêmes de Philippe en sont justement la négation ? Tout roi, tout tyran, est l'ennemi de la liberté, l'adversaire de la loi. Ah ! Prenez garde qu'en cherchant à vous débarrasser d'une guerre, vous ne vous donniez un maître (*despotès*) » (*Seconde Philippique*, § 25).

Tant qu'Athènes reste debout, elle sera un danger pour Philippe, car toutes ses autres possessions grecques pourront se tourner vers Athènes, dont les Grecs savent bien qu'elle ne veut pas être leur despote (*Sur les affaires de la Chersonèse*, § 41-42). Démosthène pense en effet que le pouvoir qui sera celui de Philippe, s'il gagne, sera d'une toute autre nature que le pouvoir hégémonique détenu en Grèce successivement par Athènes, Lacédémone, Thèbes. Philippe « n'est pas un Grec et n'a rien de commun avec les Grecs » (*Troisième Philippique*, § 31). L'inimitié entre les deux adversaires est donc irréconciliable, d'autant que Philippe sait que les Athéniens sont les seuls adversaires qui ont vu clair dans son jeu.

« Il sait ces deux choses : qu'il médite de vous perdre et que vous ne l'ignorez pas. Et comme il vous tient pour des gens avisés, il se dit que vous avez de bonnes raisons de le haïr, et il en est irrité ; car il s'attend à être puni, si vous en trouvez l'occasion, à moins qu'il ne prenne lui-même les devants » (*Seconde Philippique*, § 18).

Philippe est un cynique, un rusé et un menteur qui n'agit jamais que dans un but intéressé, alors que les Athéniens ont un idéal de justice. Il promet monts et merveilles aux naïfs, obtient par ce moyen leur aide ou leur neutralité ; une fois son objectif atteint, il réduit en esclavage ses alliés tout aussi bien que ceux qui se sont opposés à lui.

« Entre tous ceux qui ont affaire à lui, il n'en est pas un qu'il n'ait dupé. C'est en trompant des naïfs dont il n'était pas connu, et en les attirant à lui par ce moyen, qu'il est devenu puissant » (*Seconde Olynthienne*, § 7).

L'aveuglement et l'inaction des autres cités grecques s'aggravent à mesure que Philippe progresse, qu'il devient plus riche et militairement plus fort. Les cités grecques désunies sont de plus en plus intimidées.

Dans le combat contre Philippe, on peut compter sur certaines alliances diplomatiques et, d'autre part, sur l'union virtuelle de tous les Grecs. A la différence d'Isocrate qui veut s'allier avec Philippe contre les Perses, Démosthène entend s'allier avec le Grand Roi contre Philippe. En effet, le Grand Roi est à Suse, alors que Philippe est en Eubée. Démosthène propose de « laisser là ces formules stupides qui nous ont valu plus d'un échec : "le Grand Roi est un barbare" » (*Quatrième Philippique*, § 31-34). En ce qui concerne l'union des Grecs, Démosthène suggère qu'il existe un sentiment *panhellène* qui la rendra aisée. Il n'y a pas à redouter que certains Grecs s'allient avec Philippe.

« Contre la Grèce, je ne crois pas qu'un seul Grec consente à marcher. Où donc se tournerait-il ensuite ? Ira-t-il en Phrygie pour y être esclave ? Est-ce que la guerre contre le barbare n'est pas une guerre pour le pays natal, pour la vie et les coutumes nationales, pour la liberté (*peri chōras kai biou kai ethōn kai eleutherias*), pour tout ce qui nous est cher ? Quel homme serait assez misérable pour se trahir lui-même et en même temps ses parents, ses tombeaux, sa patrie, en vue d'un si mince profit ? » (*Sur les symmories*, § 32).

Mais la faiblesse des Grecs tient à leur désunion actuelle. Chaque cité espère que l'« averse de grêle » va toucher le voisin et non elle. Personne ne prend l'initiative d'organiser une défense commune. Pourtant, jadis, contre les Perses, cette union fut réalisée. Qu'y a-t-il donc de changé ? La corruption de l'esprit public, la vénalité des hommes politiques (*Troisième Philippique*, § 36-37). C'est ainsi que Démosthène est conduit à prendre conscience de la gravité de la crise que traverse la démocratie athénienne. Il formule à cet égard des thèses fort proches de celles que nous avons rencontrées chez Platon, Xénophon ou Isocrate.

## 2. La crise de la démocratie

### a - L'enflure de la parole stérile

Dans le « régime d'assemblée » ou de « démocratie directe » qui s'est instauré à Athènes, on débat en public et on met aux voix non pas seulement la loi et les grandes décisions, mais quasiment toutes les décisions exécutives au jour le jour, notamment dans le domaine diplomatique et militaire. Or, ceci débouche sur le *règne de la parole stérile et enflée* où les mots deviennent de simples incantations.

Les Athéniens, par exemple, élisent dix taxiarques et dix stratèges, deux phylarques et deux hipparques, mais de tous ces officiers un seul fait la guerre, « les autres conduisent vos processions » ; toutes ces élections étaient donc seulement « pour la montre » ; « on fait à Philippe une guerre de décrets et de lettres seulement », et non « une guerre en action » (*Première Philippique*, § 26, 30 ; cf. § 45-46, et *Seconde Olynthienne*, § 11). On se livre « aux cris et aux disputes » au lieu d'écouter les orateurs raisonnables.

On prend des décisions mauvaises, et toujours à contretemps :

« Partout ailleurs, on a l'habitude de délibérer avant l'événement ; vous, c'est après l'événement que vous délibérez. La conséquence, je l'ai toujours constaté, c'est que l'orateur qui critique les erreurs commises se fait un succès ; on admire comme il parle bien ; mais le parti à prendre, ce qui était proprement l'objet de votre délibération, vous échappe » (*Sur la paix*, § 2).

Les Athéniens réagissent toujours quand il est trop tard, « récoltant en outre l'humiliation ». Philippe, lui, parce qu'il « sait à l'avance ce qu'il veut faire » et est seul à prendre les décisions, peut saisir immédiatement les occasions qui se présentent. Pendant qu'il avance avec ses troupes et « risque tout ce qu'il a », les Athéniens, eux, s'enivrent de discussions, « satisfaits, les uns d'avoir dit ce qui était juste, les autres, de l'avoir entendu dire » ; ensuite de quoi chacun rentre chez soi (*Quatrième Philippique*, § 3). La démocratie et l'autocratie luttent donc, à cet égard, à armes fort inégales (*Sur les affaires de Chersonèse*, § 11-12).

### **b - Une démocratie décérébrée**

Tout ceci aboutit à ce qu'il n'y ait plus personne qui, réellement, *gouverne* l'État.

« Comment donc [la démocratie] est-elle détruite ? Cela, pas un [orateur] ne le dit, pas un n'ose parler franc. Eh bien, moi, je vais le dire. C'est lorsque vous êtes mal dirigés, la plupart mal pourvus, mal armés, sans organisation et divisés de sentiments, lorsque ni stratège, ni qui que ce soit ne se soucie de vos décisions, lorsqu'enfin il ne se trouve personne pour dénoncer ces abus ni pour les corriger, personne pour s'appliquer à y mettre fin ; et c'est justement ce qui arrive tous les jours » (*Sur l'organisation financière*, § 15).

La démocratie a pourtant besoin d'une tête :

« Si le discours qui vise à plaire sans s'adapter à la réalité a des effets qui coûtent cher, n'est-il pas honteux, Athéniens, de se duper soi-même et, en remettant au lendemain tout ce qui est pénible, d'agir toujours trop tard, de ne pas comprendre que, pour mener une guerre utilement, il ne faut pas suivre les événements, mais les précéder, et qu'à l'exemple du général qui doit diriger son armée, ceux qui délibèrent ont aussi à diriger les événements, pour que leurs décisions se réalisent, pour qu'ils ne soient pas réduits à courir après les faits accomplis ? » (*Première Philippique*, § 39).

Dépourvue désormais de direction, la cité en est réduite, ce qui est un comble, à adopter les comportements irrationnels des barbares — état au-dessus duquel, précisément, Philippe a commencé, pour son compte, au moins en ce qui concerne les arts militaires et diplomatique, à s'élever :

« Vous faites absolument, en combattant Philippe, ce que font les barbares qui se battent à coups de poing. Dès qu'un d'eux a reçu un

coup quelque part, il y porte la main ; on le frappe ailleurs, ses mains vont où va le coup ; quant à parer, à regarder venir, il ne le sait pas, il n'y pense pas » (*Ibid.*, § 40).

S'il y avait un gouvernement à Athènes, il aurait une pensée. Précisément, ce qui est compromis dans le système politique, c'est, pour Démosthène comme pour Isocrate, *la faculté même d'atteindre la vérité* qui était propre à la démocratie du grand siècle, ce processus qui passait par le débat critique, l'échange des arguments, la prise en considération de toutes les faces d'un problème, l'objection pertinente faisant s'évanouir les illusions. Ainsi parvenait-on à une position rationnelle commune. Ce n'est plus le cas. Au Conseil des Cinq-Cents, à l'Assemblée et dans les tribunaux, on n'écoute plus les arguments (« Que nul, de grâce, ne m'interrompe avant que j'aie tout dit ! », *Sur l'organisation financière*, § 14). Les orateurs confisquent le débat public. On ne donne plus la parole à tous ceux qui la demandent et le public ne veut plus attendre, pour juger, d'avoir entendu les différents avis, il préfère croire aveuglément les démagogues qui ont sa faveur (cf. *Seconde Olynthienne*, § 31).

« Il n'est pas facile de vous faire entendre ce qui est pourtant le meilleur. Trompés comme vous l'êtes et partagés entre deux opinions contraires, si l'on essaie de vous proposer un parti moyen et si vous n'avez pas la patience d'écouter jusqu'au bout, on risque fort de ne plaire ni aux uns ni aux autres ou même d'avoir tout le monde contre soi » (*Pour les Mégalo-politains*, § 2).

« Voyez-vous, Athéniens, si l'on veut faire quelque bien à votre république, il faut commencer par vous guérir les oreilles ; elles sont vraiment malades ; tant on vous a habitués à entendre de mensonges, tout plutôt que des paroles salutaires » (*Sur l'organisation financière*, § 13).

L'Assemblée a été prévenue, les pires prédictions se sont réalisées ; mais elle a oublié ! « Vous n'avez guère la mémoire du mal qu'on vous fait. » (*Seconde Philippique*, § 30 ; cf. *Sur l'Halonnèse*, § 18) Les ambitieux, qui ont observé le fait, peuvent compter sur l'amnésie du peuple qui vaut amnistie pour ses dirigeants.

A Athènes, on prétend que règne la liberté de parole ; les étrangers, ou même les serviteurs et les esclaves, peuvent

s'exprimer. « Mais ce franc-parler, c'est de la tribune que vous l'avez chassé ! » (*Troisième Philippique*, § 3)<sup>1</sup>.

**c - Les effets pervers du système démocratique**

Il faut pousser plus loin l'analyse. Cet état de choses n'est pas seulement le résultat d'un laisser-aller auquel une simple prise de conscience pourrait remédier. Il correspond aux nécessités immanentes du *système* démocratique, étant donné la constitution actuelle. Parler pour ne rien dire et ne rien faire est désormais l'*intérêt* des hommes politiques, qui sont conduits, s'ils veulent prospérer en tant qu'hommes politiques, à « intenter des poursuites, confisquer, distribuer de l'argent, faire métier d'accusateur [...], accuser, flatter, confisquer » (*Sur les affaires de la Chersonèse*, § 71), bref à devenir, à des degrés divers, des « sycophantes ». En effet, celui qui fait cela ne court aucun risque : il sait que cela plaira toujours à l'Assemblée ; alors que celui qui songe à l'intérêt général sait qu'il s'expose aux accusations, aux spoliations et, dans certains cas, à la mort. Voyons-le par trois exemples.

1. *La conduite individualiste des stratèges*. — Étant donné que les Athéniens ne fournissent pas aux stratèges les moyens matériels et humains indispensables pour faire les guerres que le peuple lui-même a décrétées, que celui-ci est toujours en retard pour prendre les décisions militaires ou diplomatiques qui s'imposent ; étant donné, d'autre part, que les Athéniens ont pris la fâcheuse habitude de mettre en accusation les stratèges sous les prétextes les plus futiles, ceux-ci se découragent et sacrifient l'intérêt général à leurs besoins pressants du moment :

« Comment se fait-il, dites-moi, que les stratèges, chargés par vous de faire la guerre actuelle, s'y dérobent et en font une autre pour leur propre compte, si toutefois il est permis de parler un peu de ce qui se passe et de nos stratèges ? La raison en est que les bénéfices à recueillir dans cette guerre, ceux en vue desquels nous la faisons, sont pour vous. Qu'Amphipolis soit prise, c'est à vous qu'elle reviendra. Aux chefs de l'expédition [reviendront] les risques à courir et aucun profit. Au

1. Le parallélisme est frappant avec l'analyse d'Isocrate, qui disait, on s'en souvient, que la vérité ne pouvait plus paraître sur la bouche des orateurs de l'*agora*, mais seulement, de façon irruptive et vaine, sur celle des fous ou des chansonniers.

contraire, là où ils vont, moindre est le danger, mais à eux et à leurs hommes les bonnes prises, Lampsaque, Sigée, les bateaux qu'ils rançonnent ; naturellement, chacun va où il trouve son avantage » (*Seconde Olynthienne*, § 28).

2. *Les symmories*. — Les « symmories » sont des groupes de contribuables officiellement constitués pour payer un impôt d'un montant donné ; leurs membres sont censés s'arranger entre eux pour répartir équitablement l'effort. A l'origine, les symmories n'avaient, en tant que telles, aucun rôle dans la décision politique, qu'elles devaient simplement exécuter. Tout a changé désormais. L'Assemblée, menée par les démagogues, fait peser sur les contribuables des diverses symmories des charges toujours plus lourdes. Les contribuables sont bien obligés de réagir ; ils s'organisent en *lobbies* pour peser, en amont, sur les décisions qui risquent de les spolier. Donc ils font de la politique, mais comme ils en font *en tant que symmories*, ils sont obligés de défendre, non l'intérêt général, mais l'intérêt catégoriel de leur groupe de contribuables.

« Précédemment, Athéniens, vous payiez l'impôt par symmories, aujourd'hui vous faites de la politique par symmories ; chacune d'elles a pour chef un orateur, pour second un stratège, et chaque parti possède ses crieurs [...]. Vous, peuple, vous vous répartissez en surnombre les uns d'un côté, les autres de l'autre » (*Sur l'organisation financière*, § 20).

Les membres de la symmorie achètent des conseillers et des « médias » (les crieurs), négocient éventuellement avec d'autres groupes ; et c'est sur cette base qu'ont lieu les débats et le vote. Dans ces conditions, la décision finalement prise n'est *jamais* celle qui correspond à l'intérêt général. Elle est celle que peuvent imposer, dans leur propre intérêt financier, au détriment à la fois de la collectivité et des autres catégories de contribuables, les groupes les mieux organisés. Et le peuple inorganisé ne fait que subir, bien que ce soit lui qui vote<sup>1</sup>. La politique cesse d'être l'affaire de tous.

« Eh bien, c'est à cela qu'il faut mettre fin, en redevenant vos propres maîtres, en exigeant que la parole, la délibération et l'action soient communes à tous. Car si vous laissez quelques-uns usurper une sorte de

1. Démosthène a bien vu cette faiblesse structurelle de ce que la sociologie moderne appelle les « groupes amorphes » qui, si nombreux qu'ils soient, ne pèsent pas sur les décisions.



tyrannie qui leur permette de vous donner des ordres, tandis qu'à d'autres incomberont les triérarchies, les contributions, le service militaire, et que d'autres encore n'auront qu'à voter aux dépens de ces derniers sans participer à rien de pénible, jamais ce qui est à faire ne se fera au moment voulu ; les citoyens injustement traités seront toujours en défaut, et sans doute, vous pourrez bien les punir, mais vous ne punirez pas vos ennemis » (*Seconde Olynthienne*, § 30).

3. *La caisse des spectacles et les prémices du « socialisme d'État »*. — Les Athéniens étaient, on le sait, friands de spectacles. Pour éviter que le peuple ne se battît pour y trouver place, on les rendit, à une certaine date, payants. Mais pour que les indigents pussent payer leur place, on institua une allocation spéciale, distribuée à l'occasion des fêtes. Cette allocation se généralisa et devint un revenu déguisé (ce fut Eubule, partisan et artisan d'une politique de paix, et chargé de 354 à 350 d'administrer le fonds spécial, appelé *théorikon*, constitué du surcroît des fonds publics, qui décida de l'affecter au paiement des places de spectacles). Ainsi, commente Démosthène, alors que, jadis, l'argent public avait servi à payer la solde des soldats, désormais le peuple prenait l'habitude de recevoir de l'argent sans rendre un service en échange. Sans compter que l'allocation en question, trop faible pour permettre de vivre décemment, démotive de travailler.

« Ce qu'on partage entre vous est trop peu de chose pour vous être vraiment utile, mais cela suffit à prévenir un désespoir qui vous ferait accepter toute besogne » (*Troisième Olynthienne*, § 33).

Le plus grave est que, dès lors que cette situation s'est créée, toute proposition d'augmenter les dépenses de défense — qui, par définition, diminueraient l'excédent du budget de l'État — est perçue par le peuple comme une menace contre la pérennité de l'assistance. Résultat : les orateurs démocratiques attaquent durement, avec l'assurance d'obtenir les applaudissements populaires, ceux qui font une telle proposition, ou même ceux qui osent mettre la question à l'ordre du jour. « [Les Athéniens] firent même une loi à propos de ce fonds des spectacles, prononçant la peine de mort contre quiconque proposerait d'en rétablir l'ancien emploi et d'en faire un fonds de guerre », apprend-on par un éditeur tardif de Démosthène, Libanius, dans son sommaire de la *Première Olynthienne*. Le fonds des spectacles, cet « acquis social », est donc désormais (presque au sens propre, anthropologique, du terme) un

sujet « tabou », dont on n'a pas le droit de parler sous peine d'un « procès en sorcellerie ».

Démosthène, qui juge cependant vital de revenir sur ce prétendu acquis qui vaudra bientôt à ses bénéficiaires de tout perdre, est obligé de procéder par dénégations (« “Quoi ?” me dira-t-on ; “proposes-tu qu'on affecte à l'armée l'argent disponible ?” Non, par les dieux, je m'en garderais bien ! Ma pensée, c'est qu'il faut organiser une armée et avoir de quoi la payer... », *Première Olynthienne*, § 19-20). Il suggère, avec un luxe de précautions, qu'on élise des « nomothètes », magistrats extraordinaires habilités à reviser les lois de valeur constitutionnelle, après quoi l'on pourra discuter plus librement du problème... (*Troisième Olynthienne*, § 10)

« Jusque-là, inutile d'attendre quelqu'un qui, pour dire ici ce qui vous profiterait, se ferait votre victime ; vous ne le trouverez pas. D'autant moins qu'en fin de compte celui qui aurait soutenu et rédigé cette proposition [de changer l'affectation du fonds des spectacles] serait frappé injustement, sans que la situation fût en rien améliorée. Tout au contraire ; car désormais on craindrait encore plus de vous dire les choses utiles. [...] Tant que vous n'aurez pas corrigé cela, Athéniens, ne demandez pas qu'il se trouve ici un homme assez puissant pour enfreindre les lois sans être puni, ni assez fou pour se jeter lui-même dans un danger aussi évident » (*Troisième Olynthienne*, § 12-13).

En résumé, dans l'Athènes du temps où prédomine ce qu'on appelle de nos jours la logique du « marché politique » (si Démosthène ne dispose pas du mot, il possède assurément le concept), *les intérêts des hommes politiques, en tant qu'individus, sont opposés à ceux de la collectivité qu'ils prétendent servir*. Proposer la solution d'intérêt général est pour eux l'option dangereuse par excellence, alors que proposer ce qui provoquera la catastrophe est la chose la plus facile et la plus profitable.

#### **d - Professionalisation de la politique et corruption**

Le problème fondamental est la professionnalisation de la politique. Les hommes qui flattent les électeurs le font pour gagner leur vie. « Ces gens-là font leurs affaires » (*Troisième Olynthienne*, § 22).

« Quant aux raisons qui empêchent ceux qui sont en crédit auprès de vous de [vous tenir le langage de la vérité], je vais vous les dire. Les uns, visant aux charges électives et au rang qu'elles confèrent, esclaves de la faveur qui assure les suffrages, vont les quêter de l'un à l'autre, chacun d'eux rêvant d'être sacré stratège et non de faire en rien œuvre d'homme. [...] Les autres, les politiciens qui font de vos affaires leur métier, vous laissent le soin de rechercher ce qui est utile et s'attachent à ceux dont je viens de parler » (*Sur l'organisation financière*, § 19-20).

Satisfaire au « marché politique » fait la fortune des démagogues. Le peuple se laisse dépouiller sans s'en rendre compte. Les démagogues se font construire des maisons particulières plus belles non seulement que celles des gens du peuple, mais que les édifices publics eux-mêmes. Preuve tangible de la disparition de l'esprit public (*Sur l'organisation financière*, § 31). Grâce à la corruption, des gens s'enrichissent ; ils étaient hier mendiants, aujourd'hui ils sont riches (*Sur les affaires de la Chersonèse*, § 66). Alors que les anciens Athéniens, eux, « ne visaient pas à s'enrichir en traitant des affaires publiques, mais chacun d'eux se croyait obligé d'augmenter la richesse commune » (*Troisième Olynthienne*, § 26<sup>1</sup>).

Démosthène se défend d'être, lui, stipendié (*Sur la paix*, § 12) ; ce qui nous apprend qu'il était soupçonné de l'être, et il l'était parce que tous ceux qui prenaient la parole à l'*ecclesia* l'étaient.

La corruption livre la patrie à l'ennemi. Démosthène souligne, en effet, que ses adversaires sont payés par Philippe (*Seconde Philippique*, § 32, 34). Or ils sont nombreux et organisés ; il y a un véritable « parti de l'étranger » à Athènes : « Ce que Philippe prierait les dieux de lui accorder, quelques-uns de nous ici veulent le réaliser » (*Sur les affaires de Chersonèse*, § 20). Philippe est à cet égard un manœuvrier expert. La manipulation de l'*ecclesia* fait partie intégrante de ses moyens de guerre ; c'est d'ailleurs pour cette raison, souligne Démosthène, qu'il n'a jamais ouvertement déclaré la guerre à Athènes : c'était pour préserver le plus longtemps possible le crédit de ses « agents d'influence » présents sur place, plus efficaces que bien des campagnes militaires<sup>2</sup>.

1. On retrouve les idées et le langage d'Isocrate.

2. Par exemple, les mercenaires payés par le stratège Diopithès ont attaqué Cardie en Chersonèse et ravagé des territoires macédoniens ; apparemment ils ont commis là un abus, puisque les droits d'Athènes sur Cardie sont contestables et qu'il

**e – Médiocrité de la foule, son envie et sa propension à se défausser sur des « boucs émissaires »**

Démosthène, comme Isocrate, comme Platon, émet finalement des doutes sur le peuple lui-même. Après tout, les démagogues ne font qu'aller dans le sens de ses désirs.

« Jamais vos orateurs ne vous rendent bons ou mauvais ; c'est vous qui faites d'eux ce que vous voulez. Vous, en effet, vous ne vous proposez pas de vous conformer à leur volonté, tandis qu'eux se règlent sur les désirs qu'ils vous attribuent. Ayez donc des volontés saines et tout ira bien » (*Sur l'organisation financière*, § 36).

*C'est l'envie de la foule qui fait la fortune des sycophantes.* Si les riches sont victimes de véritables confiscations, c'est que les sycophantes, qui les font voter à bulletins secrets, sont assurés de l'approbation du peuple envieux (*Quatrième Philippique*, § 35-45).

*La foule est intéressée.* Les Athéniens ne veulent pas « renoncer à vivre aux dépens de l'État », « renoncer aux distributions d'argent », donc ils ne sont pas en mesure d'assumer les dépenses de défense (*Sur les affaires de Chersonèse*, § 21-23).

*La foule est lâche.* C'est à cause de sa lâcheté que les orateurs n'osent pas lui proposer des actions concrètes : ils savent qu'ils encourront sa malveillance (*Seconde Philippique*, § 3-4). C'est à cause de la même lâcheté que les affaires militaires d'Athènes vont mal. Les Athéniens ne veulent pas se battre eux-mêmes et se contentent de payer des mercenaires (*Première Philippique*, § 16)<sup>1</sup>.

*La foule est aveugle.* Elle ne veut pas voir la vérité, qui est celle-ci : Philippe veut la perte d'Athènes ; il progresse inéluctablement vers son but, cependant qu'Athènes ne fait rien.

n'y a pas, par ailleurs, de guerre déclarée entre Athènes et la Macédoine. Oui, mais tout ceci était une réponse aux agressions antérieures de Philippe, qui vient de conquérir la Thrace et menace directement, désormais, les détroits qui sont la voie vitale du ravitaillement d'Athènes. Les orateurs à la solde de Philippe prétendent néanmoins limiter la question aux exactions de Diopithès et réclament le rappel et la punition du stratège (Cf. *Sur les affaires de Chersonèse*, § 4-8). On ne saurait servir plus cyniquement les intérêts de l'étranger.

1. Démosthène demande que, sur une armée de deux mille hommes, il y ait au moins cinq cents citoyens athéniens (*ibid.*, § 21).

*La foule est irresponsable et recherche systématiquement des boucs émissaires :*

« D'où vient cet état d'esprit ? Oh ! lorsque je parle pour votre plus grand bien, laissez-moi, au nom des dieux, vous dire tout ce que je pense. Certains de nos politiques vous ont rendus terribles et irritables dans vos assemblées, mais, dans la préparation de la guerre, mous et méprisables. Désigne-t-on comme responsable un homme sur qui vous êtes assurés de pouvoir mettre la main ici même, vous approuvez, vous décidez. Mais, si l'on vous parle de quelqu'un qu'il faut vaincre par les armes et qu'on ne peut punir sans cela, alors, n'est-il pas vrai ? vous ne savez que faire et, comme vous vous sentez en faute, vous vous mettez en colère » (*Sur les affaires de la Chersonèse*, § 32-34).

Chacun se défause sur son voisin de ce qu'il faudrait faire, les orateurs s'injurient et s'accusent mutuellement (*Première Philippique*, § 7, § 44). Cela ne mène à rien. Chercher des « boucs émissaires », c'est une manière commode de se dérober à ses propres responsabilités :

« Au nom des dieux, que ferons-nous, quand nous aurons tout laissé aller, quand nous aurons presque collaboré aux succès [de Philippe] ? Nous chercherons alors quels peuvent bien être les coupables. Car jamais, j'en suis sûr, nous ne conviendrons que nous le soyons, nous. Dans les dangers de la guerre non plus, aucun des fuyards ne s'accuse lui-même : on s'en prend au général, au voisin, à tout le monde plutôt qu'à soi. Et pourtant, la déroute n'est-elle pas le fait de tous ceux qui ont fui ? Il pouvait tenir ferme, celui qui accuse les autres, et si tout le monde avait agi ainsi, c'était la victoire » (*Troisième Olythienne*, § 17 ; cf. *Seconde Philippique*, § 34)<sup>1</sup>.

1. Le réflexe consistant à faire condamner *en justice* les hommes responsables de la diplomatie et de la défense est hors de propos pour une autre raison encore, que Démosthène souligne avec une clarté qui montre bien la maturité des conceptions juridico-politiques de son temps. On peut livrer à la justice quelqu'un qui viole le droit à l'intérieur de l'État. Mais les responsables politiques ou des chefs d'armée que les démagogues accusent agissent essentiellement à l'étranger. Or, les relations internationales ne sont pas soumises au droit, mais, en grande partie, aux rapports de force. En ce sens la sanction des tribunaux n'a aucun sens en pareille matière (*Pour la liberté des Rhodiens*, § 28-29). « Athéniens, [...] [ou vous ment lorsqu'on vous dit : "le salut est dans les tribunaux" et "c'est le bulletin du juge qui doit préserver la constitution." Certes les tribunaux, je le sais, sont les tuteurs des droits dans les relations privées, mais c'est sous les armes qu'on est vainqueur des ennemis, c'est en elles qu'est le salut de la république. Le vote d'une assemblée ne peut faire qu'une armée soit victorieuse, mais la victoire des armées sur l'ennemi vous permet de voter et de faire ce que bon vous semble et garantit votre sécurité. Et c'est pour cela qu'il faut se faire craindre sous les armes et se montrer humain quand on juge » (*Sur l'organisation financière*, § 16-17).

La foule, enfin, est fondamentalement légère. L'assemblée demande aux « vendus » de parler à la tribune pour le simple plaisir d'entendre les injures qui vont pleuvoir sur eux et d'en rire. Le citoyen disparaît sous le clown (*Troisième Philippique*, § 54).

« [Ce qui a perdu et corrompu la Grèce, c'est] l'envie à l'égard de celui qui a touché de l'argent ; l'habitude d'en rire, s'il l'avoue ; le pardon, s'il est convaincu ; la haine de ceux qui le flétrissent, tout ce qui fait cortège à la vénalité » (*ibid.*, § 38-39).

La seule chose qui intéresse vraiment la foule athénienne et ses démagogues, et la seule chose qu'ils préparent avec sérieux, ce sont les jeux et des fêtes. Pas de danger que les Panathénées ou les Dionysies ne soient pas célébrées à la date prévue. Quel contraste avec les armées et les flottes qui partent ou arrivent toujours à contretemps ou jamais !

« Oh ! c'est que, d'un côté, tout est réglé par une loi, chacun de vous sait, longtemps d'avance, quel est le chorège ou le gymnasiarque de sa tribu, le jour fixé, qui doit payer, ce qu'on doit toucher et ce qu'on doit faire. Rien qui ne soit contrôlé, réglé, point de place à la négligence ; tandis qu'en matière de guerre et de préparatifs militaires, tout est désordre, manque de contrôle, improvisation. Une nouvelle nous arrive ; nous instituons les triérarques, nous jugeons les échanges de biens, nous avisons aux moyens financiers ; après cela, nous décidons d'embarquer les métèques et les affranchis, puis au lieu de ceux-ci les citoyens, et, de nouveau, les précédents. Pendant qu'on tergiverse ainsi, ce qui était l'objet de l'expédition nous est pris » (*Première Philippique*, § 36-37).

### Conclusion. L'idéal de Démosthène

On constate que le démocrate Démosthène n'est guère éloigné, sur tous ces sujets, des oligarques ou aristocrates Xénophon et Platon. Tous condamnent la tyrannie de la « démocratie populaire » qui aboutit à la dégradation morale, à l'échec et à la ruine inéluctable d'Athènes.

Cependant, Démosthène incrimine moins la méchanceté ou le vice des hommes qu'il ne met en cause les institutions<sup>1</sup>. C'est elles qu'il entend réformer. Comme Isocrate, il veut qu'il y ait un « pouvoir exécutif » plus fort et donc qu'on s'achemine vers

quelque chose comme un « régime mixte ». Il veut aussi que les débats soient mieux organisés, qu'ils soient vraiment tenus dans l'intérêt général. Il veut surtout que l'on prenne des mesures contre la corruption. Car, affirme-t-il dans cette belle profession de foi :

« Il n'est pas possible de constituer par le mensonge et par le parjure une puissance qui dure... Le temps découvre le mal caché... Il faut que les principes d'une politique, ses données fondamentales, soient faits de justice et de vérité » (*Seconde Olythienne*, § 9 ; texte repris dans *Sur le traité avec Alexandre*).

Mais dans le cadre de la Cité, apparemment, cet idéal ne peut plus prendre corps.

1. Il raisonne, comme Thucydide, en sociologue qui analyse la « logique des situations » et pratique l'« individualisme méthodologique ». Il faudra du temps pour revenir à cette vision scientifique des choses. Dès le Bas-Empire romain, puis pendant tout le Moyen Age et une longue partie des Temps modernes, le plus courant sera de « diaboliser » les adversaires politiques. Nombre de dirigeants politiques et d'intellectuels auront tendance à adapter à nouveau le mode de raisonnement de la foule...

## Chapitre 5

### Les idées politiques à l'époque hellénistique Cynisme, stoïcisme, épicurisme

Il semble que les Grecs du IV<sup>e</sup> siècle n'aient pas vu venir l'évolution historique qui allait condamner la formule politique de la Cité. Ils ont certes songé à unir l'Hellade pour résister aux entreprises des rois de Macédoine et, plus tard, de l'Empire romain, ou du moins à constituer des entités politiques d'une taille qui puisse leur conférer une puissance suffisante. Mais, ou bien ils ont toujours conçu ces fédérations sur le modèle de *symmachies* sans aucune intégration politique, donc très fragiles, ou bien, lorsqu'ils ont essayé de construire de grands États fédéraux, ils ont échoué. Décidément, la formule efficace du jour paraissait être celle même du vainqueur, la monarchie.

Ainsi la Cité, au moment même où des penseurs de premier plan comme Platon et Aristote en font pour la première fois une théorie complète, est débordée par l'histoire (ce qui ne veut pas dire qu'elle disparaît : les institutions des cités grecques, et l'esprit civique lui-même, mettront des siècles à mourir). Mais une autre réalité est en train de naître.



### 1. Le monde hellénistique

Ce nouveau modèle se dessine après les conquêtes d'Alexandre le Grand (336-322) qui aboutissent à la création de grands États monarchiques.

Trois royaumes sont fondés par les successeurs d'Alexandre (qu'on appelle les « Épigones » ou les « Diadoques ») : l'*Égypte*, gouvernée par la dynastie des *Lagides*, fondée par un des généraux d'Alexandre, Ptolémée, fils d'un noble macédonien nommé Lagos (de nombreux rois égyptiens porteront le nom de Ptolémée ; cette dynastie durera jusqu'à Cléopâtre et la réduction de l'Égypte en province romaine en 30 avant J.-C. ; capitale : Alexandrie) ; la *Syrie*, gouvernée par les *Séleucides*, du nom d'un autre général, Séleucos (de nombreux rois de Syrie s'appelleront Antiochos ; capitale : Antioche) ; la *Macédoine*, gouvernée par les Antigonides, du nom d'Antigone Gonatas ; capitale : Pella. Un quatrième royaume hellénistique sera fondé plus tard (en 262) en Asie Mineure : le royaume de *Pergame* (gouverné par les Attalides ; ses rois s'appelleront Eumène ou Attale) ; Pergame sera un grand centre de culture, rivalisant avec Alexandrie.

A peine formés, ces royaumes se lancent dans des guerres incessantes, qui les mettront très vite en position d'infériorité par rapport à la puissance montante de Rome.

La Grèce est soumise en principe au royaume des Antigonides, qui tient garnison en de nombreux points stratégiques comme le Pirée. Mais les cités conservent leur gouvernement local ; elles parviennent parfois à s'affranchir en jouant, au gré de leurs intérêts, des rivalités et des guerres des royaumes. Bien plus, elles parviennent à maintenir ou à créer de véritables États fédéraux, en Béotie (onze « districts » autour de Thèbes), en Étolie (Nord-Ouest de la Grèce continentale), dans le Péloponnèse (la « Ligue achaienne », autour de Mégalopolis). Ces formations politiques tentent de recréer à l'échelle fédérale les institutions « républicaines » des cités classiques : magistrats fédéraux élus, conseils comportant des délégués des cités fédérées au *prorata* de leur population, et même grandes assemblées populaires. Mais ces constructions n'auront jamais une homogénéité interne et une continuité dans la diplomatie et dans la guerre qui leur permette de renverser la situation créée par la conquête d'Alexandre.

A certains égards, les royaumes hellénistiques rappellent les anciennes monarchies sacrées du Proche-Orient (cf. *supra*, Introduction) ; mais à d'autres égards, ils constituent une réalité entièrement nouvelle. Ils prolongent les anciennes monarchies parce

que le roi y exerce un pouvoir absolu et sans contrôle, et que sa personne est divinisée ou quasi-divinisée. Mais ils ne peuvent plus être des « monarchies sacrales » au sens où l'étaient l'ancienne Égypte ou le royaume d'Hammourabi, parce qu'ils sont essentiellement pluri-ethniques (Macédoniens, Grecs, Égyptiens, Syriens, Perses, etc.) et que leur « lien social » est constitué pour l'essentiel par la culture civique et scientifique grecque.

Lors de la création des royaumes hellénistiques, on a assisté à un brassage de population sans précédent dans tout le bassin méditerranéen et le Proche-Orient, auquel Alexandre a lui-même présidé par sa politique délibérée d'« amalgame » entre ethnies (qu'il a commencé d'exécuter par son propre mariage avec une princesse perse, Roxane ; il a imposé de tels mariages mixtes à tous ses officiers). Ainsi peut se forger une nouvelle culture « hellénistique » que s'approprient les ethnies conquises. Nous avons déjà cité les propos d'Isocrate qui caractérisent cette acculturation :

« Notre Cité a fait en sorte que le terme d'Hellène ne semble plus être le fait d'une race mais d'une forme de pensée et qu'on appelle Hellènes *plutôt ceux qui participent à notre culture que ceux qui participent à une commune nature* » (*Panégérique*, 250).

La philosophie, en Grèce même et dans les nouveaux centres de culture du monde hellénistique, enregistre cette évolution et contribue à la renforcer.

## 2. Le cynisme<sup>1</sup>

Il nous faut évoquer d'abord ici une école — ou du moins une tradition — philosophique qui apparaît bien avant les conquêtes d'Alexandre, le *cynisme*.

Le fondateur lointain de la tradition cynique est un disciple de Socrate — contemporain, donc, de Platon et de Xénophon : on le voit paraître longuement dans le *Banquet* de ce dernier) —, *Antisthène* (v. 444-v. 365). Le principal fondateur est *Diogène de Sinope*<sup>2</sup>

1. Cf. *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, Choix, traduction, introduction et notes par Léonce Paquet, Avant-propos par Marie-Odile Goulet-Cazé, Livre de Poche, 1992.

2. Sinope est une ville du nord de l'Asie Mineure, sur les rives de la mer Noire, colonie de Milet. Diogène, comme nombre de cyniques, est d'origine géographique

(v. 413-v. 327), que Platon — qui l'a connu — aurait défini « un Socrate devenu fou ». C'est lui qui inaugure la tradition du philosophe vêtu d'un simple manteau, le *tribôn*, tenant un bâton et une besace, et vivant de mendicité agressive. A son exemple, le cynisme sera un mode de vie, se confondant en pratique avec la mendicité. On « fera le chien » en groupe... (*syn-kunizein*)

Se succèdent, pendant quelque mille ans, des générations de cyniques, plus ou moins bien connus : les disciples de Diogène, *Monime*, *Onésicrite*, *Cratès* (qui aurait eu lui-même pour disciple Zénon de Cittium, le fondateur du stoïcisme, cf. *infra*), *Hipparchia*, *Métooclès*, *Ménipe*, *Ménédème*..., puis, au III<sup>e</sup> siècle, *Bion* et *Cercidas* (celui-ci, fait exceptionnel dans cette école, joue, avec le stoïcien Aratus, un rôle politique direct dans la reconstruction de Mégalopolis et l'instauration d'une nouvelle constitution en 217). Du cynisme de cette période témoignent aussi les fragments conservés d'un maître d'école, *Téles*.

Après une éclipse aux II<sup>e</sup>-I<sup>er</sup> siècles, le cynisme reparaît sous l'Empire, comme doctrine de résistance à la tyrannie des Julio-Claudiens : il faut citer *Démétrius*, *Démonax*... A cette époque comme aux précédentes, il recrute, sauf exceptions, dans les classes défavorisées, celles qui n'ont pas le loisir de faire des études (d'où les railleries de l'empereur Julien l'Apostat, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., sur les cyniques qu'il confond plus ou moins avec les « Galiléens incultes »).

Les idées des cyniques sont connues par un nombre important de citations et de témoignages, mais aucun livre complet n'a été conservé.

Le cynisme témoigne de la *crise de la Cité*. Les cyniques, comme le suggère l'étymologie, sont des « chiens » qui aboient et mordent, donc veulent « déranger » comme Socrate, mais en allant beaucoup plus loin que lui, jusqu'à une sorte de nihilisme. Ils entendent critiquer *toutes* les valeurs. Diogène, ou son père, auraient été chassés de Sinope pour avoir trafiqué sur la monnaie, et dès lors il prétendait « falsifier la monnaie » au sens allégorique, c'est-à-dire transmuier systématiquement, mettre sens dessus dessous, les valeurs. Les hommes de l'école de Diogène seraient donc tout-à-fait des « cyniques » au sens moderne du mot, s'ils ne proposaient un idéal positif de morale personnelle, fondé sur l'*ascèse*, et également un idéal proprement intellectuel de *lucidité extrême*, l'obsession de ne pas se laisser tromper par les conventions, les hypocrisies et les préjugés sociaux par lesquels le vulgaire se

excentrée, et comme la plupart d'entre eux jusqu'à l'époque romaine, d'origine sociale très modeste.

laisse abuser. En ce dernier sens, ils prolongeraient véritablement l'épistémologie critique des sophistes et de Socrate.

Ils ont des thèses précises concernant les valeurs et les institutions politiques. Diogène choisit délibérément la *physis* contre le *nomos*. L'univers constitue une hiérarchie en haut de laquelle il y a les dieux, mais, juste au-dessous, l'animal et non pas l'homme : l'animal est en effet plus proche de la nature. En se rapprochant de lui — par exemple en allant presque nu, en couchant dehors hiver comme été, ou en faisant l'amour en public, et autres extravagances auxquelles se livrent les cyniques<sup>1</sup> — l'homme s'élève.

Cet attachement à la nature a pour corollaire l'*universalisme*. En effet, le *nomos*, qu'on rejette, est constitué des coutumes, des lois, des institutions propres à chaque pays, alors que la *physis* est universelle. Donc le cynisme sera essentiellement cosmopolite (l'idée selon laquelle l'exil n'est pas un malheur revient fréquemment). Mais Diogène n'entend pas le cosmopolitisme au sens de la croyance stoïcienne en une cité organisée du monde (cf.

1. Un exemple. « Métroclès de Maronée, frère d'Hipparchia, fut d'abord un élève de Théophraste le Péripatéticien. Celui-ci l'abîma à ce point qu'un jour Métroclès, ayant lâché un pet au beau milieu d'un exercice oratoire, en fut si honteux qu'il s'enferma chez lui, décidé à se laisser mourir de faim. En apprenant cela, Cratès [le Cynique] vint le voir, comme on l'avait invité à le faire, et non sans avoir, à dessein, dévoré un plat de fèves ; il tenta d'abord de le convaincre en paroles qu'il n'avait commis aucun délit : il aurait en effet été bien étonnant que les gaz ne se soient pas échappés comme le veut la nature. En fin de compte, Cratès se mit à pêter à son tour et réconforta ainsi Métroclès en lui fournissant la consolation de l'imitation de son acte. A partir de ce jour, Métroclès se mit à l'école de Cratès et il devint un homme de valeur en philosophie. » (Diogène Laërce, VI, 94, cité par Paquet, p. 143-144). Donnons brièvement quelques autres détails sur la « philosophie » cynique. Sur le plan religieux, Diogène est agnostique, il ne croit pas que les dieux gouvernent le monde, et parmi toutes les croyances instituées qu'il critique comme des illusions, il y a les cultes, offrandes et sacrifices. Diogène « falsifie » la philosophie même, qui ne saurait être un nouveau refuge illusoire. Il refuse de poser certaines questions qu'il croit insolubles. Il ne reste plus alors que l'acte pur, et Diogène prône l'*ascèse* qui y préparera le corps (on se lave à l'eau froide quand on se lave, on boit de l'eau, on ne mange qu'après avoir bien sué, on couche sur la dure, on conserve en toutes saisons le *tribôn*, simple ou plié en deux, comme seul vêtement). Il faut apprendre à se priver des plaisirs de la civilisation. Il faut « faire marche arrière » et revenir à la vie du simple animal. La philosophie ne sera pas une étude, mais un franc-parler, la *parthésia*, qui incite à tout dire, quelque scandale qu'on risque de provoquer. Diogène exige l'abandon de toute pudeur, de tout respect humain (il se masturbe en public ; Cratès et Hipparchia font l'amour en public) : c'est que les cyniques prétendent que seuls ceux qui sont capables de se comporter ainsi sont d'authentiques philosophes.

*infra*). Il l'entend dans un sens purement négatif : il n'est cosmopolite que parce qu'il n'est d'*aucune* cité, il est *a-polis*, *a-oikos*,

« sans cité, sans maison, privé de patrie, miséreux, errant, vivant au jour le jour » (Diogène, d'après Diogène Laërce, VI, 38, cité par Paquet, p. 80).

« Je suis citoyen du monde. » (Diogène, d'après Diogène Laërce, V, 63, cité par Paquet, p. 93).

Idee reprise, et précisée comme suit, après les conquêtes d'Alexandre, par Cratès :

« Ma patrie n'est pas faite d'une seule muraille ni d'un seul toit, mais c'est la terre entière qui constitue la cité et la maison mises à notre disposition pour que nous y séjournions » (Cratès, d'après Diogène Laërce, VI, 98, cité dans Paquet, p. 142).

Les lois des différentes cités se valent et ne valent rien. Diogène aurait écrit une *République* où il rejetait toute loi, toute entrave à la liberté, et prônait les conduites les plus scandaleuses, anthropophagie, inceste, communauté des femmes et des enfants, sports pratiqués par les femmes nues, liberté sexuelle totale. Les institutions politiques, l'usage de la monnaie étaient supprimés. Il fallait vraiment prendre pour seule norme la nature et pour seule référence l'animal. Les cyniques, dès lors qu'ils vantent l'animal, libre enfant de la libre nature, vantent *a fortiori* l'inculture barbare.

Observons cependant que le cynisme n'est *pas* un cosmopolitisme, précisément parce qu'il n'est en aucun sens un *civisme*. Il ne pourra assumer l'universalisme, parce qu'il rejette les valeurs de « civilisation » (la loi, la raison, la justice...) qui, seules, permettent de faire cohabiter pacifiquement des ethnies différentes. La remarque vaut à un moindre degré pour l'épicurisme (cf. *infra*).

### 3. Le stoïcisme<sup>1</sup>

L'école stoïcienne, ou « Portique » (*stoa* = portique, du nom du lieu où elle est installée à Athènes) a été fondée par des hommes qui, comme

1. Cf. Émile Bréhier, *Les Stoïciens*, Préface de Pierre-Maxime Schuhl, Gallimard, « Bibl. de la Pléiade », 1962 ; Jean Brun, *Les stoïciens. Textes choisis*, PUF, 1973 ; Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, Gordon & Breach, 1971 ; Victor Goldschmidt, *Le système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1969.

les cyniques, viennent souvent de régions excentrées, récemment hellénisées, et n'appartiennent pas aux classes privilégiées :

- *Zénon de Cittium* (vers 335-264), qui vient de Chypre ; sa famille est peut-être originaire de Phénicie ;
- *Cléanthe* (né en 331 ; chef de l'école de 264 à 232), qui vient d'Assos en Troade ;
- *Chrysippe* (né vers 281 ; chef de l'école de 232 à 204), qui vient de Chypre ou de Cilicie (région du Sud-Est de l'Asie Mineure).

#### a - Stoïcisme et cosmopolis

Les Stoïciens pensent l'homme comme n'étant plus seulement le citoyen d'une cité particulière, mais comme le membre d'une communauté élargie aux dimensions de l'univers, la *cosmopolis*.

« La Cité du sage, c'est le monde » (Chrysippe, Fragm. II, 528).

L'homme n'est plus le citoyen d'une cité étroite et ethniquement homogène, il est un individu dans une « cité » mondiale, unifiée par la *paideia* grecque.

On lit dans Plutarque :

« Zénon [de Cittium] a écrit une *République* très admirée dont le principe est que les hommes ne doivent pas se séparer en cités et en peuples ayant chacun leurs lois particulières ; car tous les hommes sont des concitoyens puisqu'il y a pour eux une seule vie et un seul ordre de choses comme pour un troupeau uni sous la règle d'une loi commune [jeu de mots entre *nómos* et *nomós*]. Ce que Zénon a écrit comme en un rêve, Alexandre l'a réalisé... Il a réuni comme en un cratère tous les peuples du monde entier. Il a ordonné que tous considèrent la terre comme leur patrie, son armée comme leur acropole, les gens de bien comme des parents et les méchants comme des étrangers » (*De la fortune d'Alexandre*, VI).

#### b - La loi naturelle

Comment, selon les Stoïciens, est gouvernée cette *cosmopolis* ? Par ce que Chrysippe (Fragm. II, 528) appelle *physei nomos*, « la loi naturelle ». Les Stoïciens ne rejettent donc pas le *nomos*, comme les Cyniques, mais ils pensent que le *nomos* qui doit gouverner la communauté des hommes doit être différent de celui, particulariste, des cités, et proche de la « loi naturelle ». La nature étant la

même pour tous et partout, la loi humaine forgée sur la loi naturelle tendra elle-même à être universelle.

Pour les Cyniques, la nature, c'est l'animal, ou le barbare non-cultivé : un ventre, un sexe, des muscles et des instincts. Toute morale, toute institution humaines sont rejetées comme anti-naturelles. Pour les Stoïciens, le modèle est bien la Nature mais, au sein de la Nature globale, il existe une *nature humaine spécifique*, supérieure à la nature animale (nous allons voir pourquoi), et qui possède ses propres lois, différentes de celles auxquelles obéit l'animal. La « civilisation », la *paideia*, traduit cette nature supérieure de l'homme : l'homme est fait pour être « civilisé », et les institutions et les lois positives ne sont donc nullement, en tant que telles, anti-naturelles.

1. *La nature selon les Stoïciens.* — Pour comprendre ce que peut être la « loi naturelle », il faut présenter brièvement la *physique* stoïcienne, assez différente de celle d'Aristote<sup>1</sup>.

Zénon affirme qu'on reconnaît l'être à sa capacité d'agir ; et tout ce qui agit est corporel. Il y a certes des incorporels, le vide extérieur au monde, le lieu, les énoncés exprimables. Mais ils sont un simple « quelque chose » qui ne peut ni agir ni pâtir. Le stoïcisme est en ce sens un matérialisme.

Zénon ne conteste pas que la substance du monde soit éternelle. Mais, après Xénophane, il observe que la terre s'use, que les mers avancent ou reculent ; il en déduit qu'il y a de longues périodes cosmiques au cours desquelles le monde se forme et se dissout. D'où le schéma cosmologique suivant : « Le feu primitif et divin donne naissance, par condensation, à l'air ; puis apparaît l'élément humide, germe du monde. La terre alors se dépose au centre, et ainsi l'univers se met en ordre (*diacosmesis*), atteignant d'emblée la perfection. C'est là une cosmogonie qui rappelle celle des anciens physiciens d'Ionie (...). Mais le feu reprend le dessus et assimile progressivement les autres éléments, jusqu'au terme de la "Grande Année" que Diogène de Babylone<sup>2</sup> devait évaluer à 365 fois 10 800 ans. Alors se produit l'embrasement final (*ekpirôsis*), qui réalise la purification de l'univers, ramené à son principe. Après quoi le processus recommence. C'est le retour éternel que connaissaient déjà les Pythagoriciens » (P.-M. Schuhl).

Zénon identifie le feu primitif à la raison, au *Logos* (comme Héraclite). Le *Logos*, se déployant, produit des « raisons spermatiques » qui dirigent le développement des êtres individuels ; ces raisons sont des parties de la Raison cosmique. La nature est un « feu artiste » « qui, par sa force ordonnatrice, maintient le monde et ses parties, et lui donne sa beauté.

1. D'après Pierre-Maxime Schuhl, *op. cit.*

2. Un scolarque du Portique du II<sup>e</sup> siècle avant J.-C., que nous rencontrerons à nouveau plus loin.

Ce n'est pas le feu envisagé sous son aspect destructeur, incendiaire ; c'est la chaleur vitale et salutaire, ce sera aussi l'éclat de la lumière » (Schuhl).

A des échelons divers, ce principe prend des noms différents : chez les êtres anorganiques, c'est une force de cohésion, *hexis* ; dans les plantes, c'est la nature proprement dite, la force végétative, *physis* ; dans les animaux, c'est l'âme, *psychè*, possédant la représentation imaginative, *phantasia*, et l'impulsion motrice, *hormè* ; chez l'homme, s'ajoute à ce qui précède — du moins à partir de l'âge de sept ans — le *Logos*, qui apparente l'homme aux dieux. « Selon Zénon, c'est dans le cœur que siège l'âme, qui a pour substance le *pneuma*, c'est-à-dire le souffle chaud de l'animal vivant, notion empruntée aux médecins. Chrysippe montrera des courants de *pneuma*, analogues aux bras d'une pieuvre, reliant l'hégémonique (*to hegemonikon*), qui en est la partie maîtresse, aux cinq sens comme aux organes phonateurs et sexuels (...) » (Schuhl). La *psychè* a une composition différente de la *physis* : l'élément froid et humide l'emporte dans cette dernière, alors que la *psychè* est un souffle chaud et enflammé, composé d'air et de feu ; ce composé a des proportions fixes, dont le dérèglement cause les maladies. L'âme des animaux est faite de parties corrompibles de l'âme universelle qui, elle, est incorruptible.

Le « feu artiste », progressant méthodiquement, pénétrant le monde et les hommes, exerce une véritable *providence*. « Prendre connaissance de cette action, la vénérer, s'y conformer, c'est là ce qui pour Zénon constitue la piété authentique, même s'il faut aussi, par ailleurs, honorer les dieux » ; mais « sous le culte légal, comme sous le mythe poétique, il pense qu'il y a des réalités naturelles, ou plutôt une réalité profonde sous des noms différents ». Les dieux ne sont que des allégories.

Pour les Stoïciens, il n'y a pas de vide dans la nature ; ils rejettent le vide en dehors du monde. Et ils considèrent que les corps ne sont pas impénétrables. C'est donc le contraire des atomistes, qui posent des atomes insécables, qui se combinent à l'intérieur du vide. « Ainsi devient concevable l'action unifiante du souffle, qui peut traverser tout obstacle. Les parties des choses exercent les unes sur les autres une influence réciproque. D'où les notions de *sympathie universelle* et de *mélange total*. [...] La physique est la connaissance de cet ordre, qui n'est pas une formule abstraite, mais le lien qui rattache la suite des événements de notre vie individuelle à l'économie générale de l'univers » (Schuhl).

2. *Conséquences politiques*. — Telle étant la nature, telle est la loi naturelle. L'État et les lois positives seront d'autant plus parfaits qu'ils lui seront plus conformes.

Ceci peut se traduire, dans le concret, par des aspects contradictoires. Car la loi naturelle stoïcienne présente elle-même des traits ambigus. En tant que Providence, Destin, Solidarité universelle, elle fait moins de place à la liberté et à la raison individuelles que ne leur en faisait la loi naturelle d'Aristote. Mais, d'un autre



côté, elle substitue un ordre *cosmique*, donc lointain, à l'ordre *civique*, qui était proche et enserrait étroitement la vie du citoyen.

La philosophie politique stoïcienne va jouer de ces ambiguïtés : tantôt, elle magnifiera la *monarchie absolue*, organe de l'ordre universel ; tantôt elle encouragera la *dissidence du sage*, qui peut s'abstenir de participer aux affaires de l'État puisqu'il est membre immédiat de la Nature et n'a de comptes à rendre qu'au seul gouvernement divin.

En étudiant Cicéron (p. 435 sq.) ou Dion Chrysostome (p. 591 sq.), nous aurons l'occasion d'approfondir la conception stoïcienne de la *nature*, de la *nature humaine* et de la *loi naturelle*.

#### 4. L'épicurisme

Presque simultanément au stoïcisme naît une autre école philosophique, l'*épicurisme*. Elle aussi reflète la mutation qui s'est faite, après Chéronée, de la Cité à la *cosmopolis*. Mais alors que le stoïcisme fait de la *cosmopolis* une théorie positive, on peut dire que l'épicurisme ne contient qu'en creux une telle théorie. La sagesse qu'il propose, fondée sur la vie privée et la recherche scientifique désintéressée, suppose en effet *a contrario* que le citoyen puisse vivre en paix sans s'occuper lui-même personnellement des affaires de l'État. C'est donc que quelqu'un d'autre — le roi hellénistique, le Sénat romain — s'en occupe.

Le fondateur de l'École est Épicure.

#### Vie et œuvres<sup>1</sup>

Épicure, né à Samos en 341 d'une famille de colons athéniens, vient à Athènes à dix-huit ans, au moment même où Alexandre le Grand

1. Cf. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, traduction, notice et notes par Robert Genaille, vol. 2, Garnier-Flammarion, 1965 ; *Épicure et l'épicurisme*, textes choisis par Jean Brun, PUF, coll. « Sup », 1971 ; Geneviève Rodis-Lewis, *Épicure et son école*, 1975, coll. « Folio-Essais », 1993 ; Jean Bollack, Mayotte Bollack, Heinz Wismann, *La lettre d'Épicure*, Les éditions de Minuit, 1971 ; Paul Nizan, *Les matérialistes de l'Antiquité* (présentation et choix de textes), 1938, Maspero, 1965.

meurt et où la révolte des Athéniens est écrasée par les Macédoniens. Après diverses pérégrinations imposées par l'instabilité politique des temps, et après avoir ouvert plusieurs écoles de philosophie, à Mytilène, à Lampsaque (sur la mer de Marmara), il fonde à Athènes, en 306, le « Jardin » (juste avant que Zénon de Citium ne fonde le « Portique »). Il meurt en 271 ou 270.

Aucun ouvrage complet d'Épicure ne nous est parvenu. Le peu qu'on connaît de sa pensée est contenu dans le livre X du recueil de Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres* (écrit après 200 apr. J.-C.), qui contient notamment trois *Lettres* d'Épicure à ses disciples (à Hérodoté, sur la physique ; à Ménécée, sur la morale ; à Pythoclès, d'authenticité discutée). On connaît aussi divers fragments, dont des débris du *De la nature* (découverts à Herculanium). Outre ce dernier ouvrage, qui comprenait 37 livres, l'œuvre d'Épicure aurait compté quelque 300 titres.

### a - La philosophie d'Épicure

Épicure reprend à son compte la *physique* matérialiste, atomiste et mécaniste de Démocrite<sup>1</sup> (adolescent, il a eu, entre autres professeurs, Nausiphane, un élève d'Hécatée d'Abdère, lui-même disciple de Démocrite). Le monde visible est constitué d'atomes insécables et de vide ; toute réalité, même psychologique ou intellectuelle, est un composé d'atomes. Le monde est régi par le hasard et la nécessité seuls, non par les dieux — qui existent, mais ne gouvernent pas le monde et ne se soucient pas de l'homme — ni par le destin tel que l'entendent les stoïciens — car l'existence du vide ménage une place importante au *hasard* et à la *liberté* dans la marche du monde et dans celle des affaires humaines.

La source de toute connaissance est la *sensation* ; les sentiments et la raison elle-même dépendent de sensations premières. « Dans le *Canon*, Épicure dit que les critères de la vérité sont les sensations, les notions et les sentiments... Rien ne peut réfuter une sensation... Toutes les idées ont leur origine dans la sensation » (Diogène Laërce, 31-32). Épicure récuse donc tout idéalisme, en particulier celui de Platon : notre connaissance est le reflet d'objets extérieurs, parfaitement connaissables parce que sensibles et non bien que sensibles. Il récuse aussi l'éducation livresque, la *paideia*, dont il pense que, nous détournant des sensations, elle ne nous fait approcher la vérité que de seconde main. Il cultive, pour mieux connaître, la sensation fine (raison pour laquelle il est l'ennemi des plaisirs grossiers et déréglés).

Le plaisir n'en est pas moins, pour la *morale* d'Épicure, le souverain bien. « Épicure prouve que le plaisir est le but de la vie par le fait que les êtres vivants, dès qu'ils sont nés, se complaisent dans le plaisir et évitent toute peine, et cela par une réaction purement physique, sans aucune

1. Cf. *supra*, p. 113-114.

intervention du raisonnement » (Diogène Laërce, 137). « Le principe et la racine de tout bien, c'est le plaisir du ventre (*hè tès gastros hédoné*) ; c'est à lui que se ramènent et les biens spirituels et les valeurs supérieures » (rapporté par Athénée ; fgt 409, Usener). Ceci étant, il y a des plaisirs spécifiques de l'âme, en premier lieu la connaissance (fgt 27, von der Mühl). Il faut acquérir les vertus non pour elles-mêmes, mais pour le plaisir qu'elles peuvent nous procurer (thèse diamétralement opposée à celle des stoïciens, pour qui les vertus et la beauté morale sont des biens par elles-mêmes).

Le plaisir sera recherché avec raison : on saura s'imposer des souffrances ou des privations en vue d'obtenir un plaisir plus stable et durable, et c'est pourquoi la première vertu du sage est la tempérance. Diogène Laërce présente Épicure et ses disciples, de fait, comme ayant été des hommes frugaux, recherchant le calme, cultivant l'amitié.

Les communautés épicuriennes fuiront tant les devoirs civiques (cf. *infra*) que les travaux théoriques trop difficiles. Le sage gagnera de l'argent si nécessaire, il prendra la parole en public si nécessaire, ouvrira des écoles, mais sans recruter des foules inconsidérées d'élèves. Bref, il sera modéré en tout (cf. Diogène Laërce, 117-121).

Lucrèce louera en Épicure l'homme qui a déclaré la guerre à la *superstition* et fait profession de foi dans le *rationalisme*. Mais quelle attitude politique se déduit-elle de ces prises de position philosophiques ?

### **b - L'a-politisme épicurien**

Épicure, dans la tourmente de la fin de la Cité, n'attend plus rien de la politique, ni en général de la vie sociale.

« Le sage ne se mêlera pas de politique », « Les hommes doivent se libérer de la prison du travail quotidien et de la politique » (*Manuscrits du Vatican*, fgt 58) : l'idée d'une abstention délibérée des occupations civiques est constamment attribuée à Épicure comme aux épicuriens. Bien que nous sachions par Diogène Laërce qu'Épicure, comme beaucoup d'autres auteurs de son temps, a écrit un traité « Sur la royauté », nous ne connaissons rien de ses idées sur ce sujet, sinon quelques sentences : « [Le sage] fera la cour à un monarque si les circonstances l'exigent », « Un homme libre ne doit pas chercher à acquérir de nombreuses possessions, car ceci n'est pas aisé si l'on ne flatte soit les foules soit les monarques » (fgt 67 von der Mühl). « [Les épicuriens] ne

parlent des hommes politiques que pour s'en moquer et réduisent leur gloire à néant » (Plutarque, fgt 560 Usener).

Paul Nizan propose l'interprétation suivante de cette abstention, plus proche de l'attitude cynique que de l'attitude stoïcienne :

« Au temps de Platon, il paraissait encore possible de vouloir le salut collectif de la société. Au temps d'Épicure, on ne peut guère plus vouloir que le salut individuel de l'homme... L'homme n'accepte pas facilement que sa vie soit presque entièrement négative, ne soit composée que de malheurs, de défauts et d'absences : la plénitude est sa plus profonde loi. Dans les années 300, personne ne pensait plus à la justice, au devoir, à la vertu, au progrès : ce ne sont pas les valeurs des mondes désespérés. On voulait simplement être "sauvé". Ce qu'il y a de grand chez Épicure, c'est de ne point proposer, comme le christianisme le fera, un salut qui est une évasion vers le ciel, mais une entreprise terrestre. Il ne promet à personne une richesse céleste, une richesse succédant à la mort. Le salut n'est pas dans le ciel, dans l'esprit, dans la mort. Épicure apporte une sagesse matérialiste, qui ne demande qu'au corps et à ses vertus le secret de ne pas mourir désespéré. »<sup>1</sup>

Épicure fonde en théorie cette *doctrine de l'a-politisme*. En effet,

« parmi les désirs, il y en a qui sont naturels et nécessaires, d'autres qui sont naturels mais non nécessaires, d'autres enfin qui ne sont ni naturels ni nécessaires, mais des produits d'une vaine opinion » (*Maxime principale*, XXIX).

Donc la *vie à l'écart de la Cité* est un moyen de s'épurer des ambitions, des vanités, des combats incessants, des erreurs de la foule.

« Je ne me suis jamais soucié de plaire à la foule. Car ce qui lui plaisait, je l'ignorais, et ce que je savais dépassait de loin son entendement » (fgt 187 Usener).

L'homme va se retirer à l'écart : « Cache ta vie », lui demande Épicure (cité par Plutarque, fgt 551 Usener) ; il s'agit de « se mettre en sûreté contre les hommes en vivant tranquille et loin de la foule » (*Maximes principales*, XIV). Une fois isolé, l'homme va restituer en lui-même une nature que le groupe avait pervertie et effacée. Il va se ressourcer dans les seules choses qui soient

1. Paul Nizan, *op. cit.*, p. 14.

naturelles, et non artificielles : son propre corps, ses sensations, la connaissance de ses besoins, les plaisirs raisonnables.

La nature n'est d'ailleurs pas très exigeante : elle ne demande, dira Lucrèce dans un développement fameux (*De la nature*, II, v. 1-61 : *Suave mari magno...*), « qu'un corps exempt de douleurs, une âme libre de terreurs et d'inquiétudes ». Les besoins du corps sont bornés ; il suffira de n'avoir plus faim ni soif, de ne pas souffrir. « La richesse qui est conforme à la nature a des bornes et est facile à acquérir, mais celle imaginée par les vaines opinions est sans limite » (*Maximes principales*, XV). « Celui qui a atteint le but conforme à l'espèce humaine est, même si personne n'en est témoin, un homme à peu près accompli », dit un épicurien anonyme (fgt 533 Usener).

La vie en accord avec la nature ne s'accommode pas, cependant, de la solitude totale. Elle demande l'*amitié* : « Épicure blâme dans une lettre ceux qui prétendent que le sage se suffit à lui-même et qu'il n'a pas, par conséquent, besoin d'amis » (Sénèque, fgt 174, Usener). Aussi les épicuriens fonderont-ils des *communautés*<sup>1</sup>. Mais ces communautés sont résolument coupées de la communauté globale de la cité ou du genre humain. Épicure parle ainsi à l'un de ses compagnons d'étude : « Ceci n'est pas pour la foule, mais pour toi ; car nous sommes l'un à l'autre un théâtre assez grand » (cité par Sénèque, fgt 208 Usener). L'attitude se démarque nettement de celle des stoïciens, capables eux aussi de solitude et d'abstention politique, mais ne perdant jamais de vue la *cosmopolis*.

Ainsi, « un optimisme naturaliste succède au pessimisme social » (Nizan, p. 20).

Mais, pour que cet optimisme soit fondé, il faut que l'homme, après avoir été mis à l'abri des terreurs sociales, le soit des puissances naturelles, les dieux, la mort, le temps. Donc la retraite de l'épicurien sera occupée par la *science naturaliste*, dont la vertu est précisément de chasser ces fantômes à la faveur de la découverte des lois neutres de la nature. C'est là la différence essentielle avec les cyniques, qui sont sceptiques (et paresseux) : les communautés

1. Dans lesquelles un marxiste comme Nizan voit une anticipation des communautés socialistes ; à quoi l'on peut objecter qu'Épicure, à en juger par son testament, n'a pas enseigné la communauté des biens.

épicuriennes seront laborieuses, occupées de recherche scientifique approfondie.

« J'aimerais mieux, fort de l'étude de la nature, révéler avec franchise ce qui est utile à tous les hommes, même si personne ne voulait me comprendre, que de recueillir, en me conformant à de vaines opinions, les éloges de la foule » (fgt 29 von der Mühl). « La philosophie [c'est-à-dire la science] est une activité qui, par des discours et des raisonnements, nous procure la vie heureuse » (cité par Sextus Empiricus, fgt 219 Usener). « Il faut servir la philosophie si l'on veut atteindre à la véritable liberté » (cité par Sénèque, fgt 199 Usener). « L'amour de la philosophie nous affranchit de tout désir désordonné et pénible » (cité par Porphyre, fgt 457 Usener). C'est aussi le thème du *suave mari magno* : il est doux de voir les malheurs des hommes de loin, c'est-à-dire « du temple élevé par la philosophie ». La science nous procure une image globale du monde, qui relativise nos malheurs et nos vies mêmes. « Souviens-toi qu'étant d'essence mortelle et ayant en partage une durée de vie limitée, tu as, grâce aux raisonnements sur la nature, monté vers l'infini et l'éternité et contemplant "ce qui est, ce qui sera, ce qui fut" [Homère] » (fgt 10 von der Mühl).

### **c - La justice est créée par une convention**

Or, précisément, la science nous apprend ce qui suit sur la création de la justice et des lois par les sociétés humaines.

« Le droit naturel est une convention utilitaire faite en vue de ne pas se nuire mutuellement » (*Maximes principales*, XXXI).

« La justice et l'injustice n'existent pas par rapport aux êtres qui n'ont pas pu conclure de pacte pour ne point se nuire mutuellement. Elles n'existent pas non plus par rapport aux peuples qui n'ont pas pu ou qui n'ont pas voulu conclure de tels pactes en vue de ne pas causer et de ne pas subir de dommages » (*Maximes principales*, XXXII).

« Rien n'est juste par nature, il faut éviter les crimes parce qu'on ne peut éviter la crainte » (fgt 531 Usener).

En d'autres termes, toutes les valeurs et les institutions constitutives d'un ordre politique ont une origine à la fois utilitaire et artificielle. La justice n'existe pas dans l'« état de nature », et un peuple peut agir de n'importe quelle manière avec un autre peuple qui n'aurait pas expressément établi avec lui un code commun de justice. Les idées d'Épicure, ici, s'écartent violemment de celles des stoïciens (en particulier, de la théorie de la justice naturelle chez Cicéron, cf. *infra*, p. 439-460).

Le fait que la justice soit de nature contractuelle est confirmé par sa diversité même : « En général la justice est la même pour tous, étant donné qu'elle présente un avantage pour les relations sociales, mais, par rapport à tel pays particulier et autres circonstances déterminantes, la même chose ne s'impose pas à tous comme juste » (*Maximes principales*, XXXVI). Ces coutumes diverses sont également respectables, et l'on retrouve chez Épicure une variante du sentiment d'universalisme qui se fait jour à la même époque, mais d'une autre façon, dans le cosmopolitisme stoïcien : « De même que nous respectons nos propres coutumes, que nous les considérons comme bonnes et dignes d'être louées par les hommes ou non, de même nous devons respecter celles des autres s'ils sont réglés dans leurs mœurs » (fgt 15, von der Mühl).

Il est vrai que passer des conventions pour établir la justice est indispensable. On ne peut être heureux sans être sage, ni être sage sans être juste. Et, la convention ayant été passée entre les hommes, nul individu ne peut plus songer, sous prétexte de revenir à la nature, à s'y soustraire : on pourra échapper mille fois à la justice, mais rien ne garantit qu'on ne sera pas finalement pris. Si l'on est injuste, on vit dans la terreur. Donc la recherche même du plaisir oblige à être juste. « La vie juste est complètement exempte de trouble, la vie injuste, par contre, en est constamment remplie » (fgt 12 von der Mühl). Ici, c'est avec celle des Cyniques que la pensée d'Épicure fait nettement contraste.

La définition de la justice comme une création artificielle en vue de l'utilité commune a pour corollaire que les lois peuvent être jugées selon leur plus ou moins grande utilité : « Si quelqu'un établit une loi qui n'est pas à l'avantage de la communauté, cette loi ne possède nullement la nature du juste » (XXXVIII). D'ailleurs, selon la même logique, une loi peut avoir été juste à un certain moment, et cesser de l'être quand les circonstances changent.

Le courant intellectuel formé par Épicure va se prolonger, avec l'école même du Jardin, tout au long de l'Antiquité. Nous le retrouverons à la fin de la République romaine, chez Lucrèce. Courant toujours présent, toujours minoritaire cependant.

### 5. Le roi et la loi dans l'univers hellénistique

Comment caractériser, en définitive, la mutation survenue avec la disparition de la Cité grecque comme modèle politique de référence et la promotion d'entités politiques incomparablement plus grandes ? Elle présente deux aspects complémentaires, l'un « positif », l'autre « négatif ».

1) D'une part, grâce à la promotion par Alexandre et ses successeurs de la *paideia* grecque, le principe même du civisme, le « gouvernement par la loi », a été étendu à l'ensemble du monde connu. L'individu sera, dans la *cosmopolis* hellénistique, libre de la même manière que dans la petite Cité grecque. Il sera même sensiblement plus libre, puisque qu'il bénéficiera d'un ordre public plus étendu et sera plus éloigné du pouvoir.

Il n'est plus soumis à la tutelle étroite de la communauté civique où tout le monde (selon le vœu exprès, on s'en souvient, d'Aristote, pour ne pas parler du « totalitarisme » platonicien) se connaît et se surveille. Il ne sera plus homme dans la cité, étranger ailleurs. Il sera chez lui partout, il pourra voyager, acquérir une culture plus vaste. Il pourra soutenir des opinions scientifiques ou politiques plus variées et plus audacieuses, puisque, rebuté ici, il sera accepté ailleurs (cette époque est celle de la grande science grecque : Euclide [III<sup>e</sup> siècle], Archimède [287-212], les grammairiens et érudits alexandrins...). Il pourra également mener des entreprises économiques plus vastes, dans les portions du monde méditerranéen où règne un même ordre public. Il pourra, à l'inverse, s'abstenir de se mêler à la vie politique et explorer les voies d'une perfection intérieure qui ne doit plus rien à l'activité civique, selon le vœu des épicuriens et de certains stoïciens. L'individu du grand État est, au total, sensiblement plus libre, en pratique et en pensée, que le citoyen de la petite Cité.

2) Mais, d'autre part, l'individu des nouveaux royaumes doit renoncer à faire lui-même, à discuter, contrôler, amender à volonté la loi qui préside à l'ordre public établi à une si vaste échelle. Les tentatives fédérales grecques aboutissent à un échec parce qu'aucune assemblée, aucun conseil ne peut prétendre être représentatif de l'ensemble des cités fédérées et que, dès lors, on ne peut plus appliquer à ces vastes ensembles le principe civique traditionnel de la discussion des affaires publiques dans le cadre d'une unique *agora*, ni celui du gouvernement de l'État par un collège de magistrats. Dans



les nouveaux royaumes, le gouvernement est exercé, et la loi est faite, par un personnage extraordinaire, le *roi*.

Si le roi règne, c'est d'abord, aux yeux des masses, qu'il est un être exceptionnel, manifestement protégé des dieux et de la « Fortune ». Il est celui qui, dans les temps troublés que l'on vit et qui en ont emporté plus d'un, a gagné des victoires. Le roi, une fois parvenu à cette position exceptionnelle, incarne la Cité. On lui demande et on lui suppose, réunies en sa seule personne, toutes les qualités qui jadis étaient réputées détenues par la collectivité entière des citoyens : justice, bonté, intelligence. Il est une « constitution intériorisée ».

Les stoïciens disent que le roi est *nomos empsychos*, « loi incarnée » ou « loi animée », car son âme possède à un bien plus haut degré que les hommes ordinaires une parcelle du *Logos* divin qui organise l'univers. C'est cela seul qui explique qu'il puisse gérer un ordre qui, désormais, ne satisfait plus aux conditions épistémologiques posées par Aristote : le gouvernement civique supposait un petit territoire et une petite population qui pussent être « embrassés d'un seul regard » (cf. *supra*, p. 209-210) ; la raison humaine suffisait alors à cette gestion. Les nouveaux royaumes, eux, ne peuvent être gérés que par une sagesse supérieure, surhumaine, celle que la providence a conférée au roi.

Ce caractère exceptionnel du roi va bientôt justifier un *culte royal*. Il est vrai que les Grecs trouvent cette idée et cette pratique dans les pays orientaux conquis : les Lagides n'ont eu qu'à reprendre à leur compte le culte indigène des Pharaons. Mais elles entrent en résonance avec de vieux souvenirs grecs : le culte des héros et surtout des héros fondateurs, ainsi que le culte des morts.

En définitive, le monde hellénistique constitue, sur le plan politique, une mutation, dont certains aspects sont porteurs d'avenir, dont d'autres peuvent être considérés comme une inquiétante régression. La notion de *cosmopolis*, l'émergence d'un monde où commence à s'accomplir un amalgame des cultures contribuent à promouvoir le modèle du « gouvernement par la loi » et donc la liberté individuelle ; à cet égard le monde hellénistique prolonge le miracle grec et crée les conditions, tout à la fois, d'un bouillonnement culturel et d'un progrès économique sans précédent. Mais, d'autre part, la rationalité régresse ; le pouvoir politique tend à se re-sacraliser.

Le monde romain va hériter de ces ambiguïtés.

**DEUXIÈME PARTIE**

**Rome**



## **Introduction : Le droit romain comme condition de possibilité de l'humanisme occidental**

Les Grecs avaient inventé la Cité, communauté ordonnée par la loi — égale pour tous, créée par les hommes, rationnellement discutée dans l'*agora*, rendant possible la liberté individuelle. Mais, s'ils avaient découvert la forme de la loi, ils n'étaient pas allés très loin dans l'élaboration de son contenu. Ce sont les Romains qui ont décisivement approfondi celui-ci, actualisant, de ce fait, les virtualités de liberté individuelle contenues dans l'idée même de loi. Car la loi, qui a pour fonction d'être un guide disant ce qu'on doit faire et ne pas faire si l'on veut bannir violence et arbitraire dans les rapports sociaux, joue d'autant mieux ce rôle qu'elle fixe des frontières plus précises et plus sûres au champ d'action légitime de chacun. Or, ces frontières du *mien* et du *tien*, du *domaine propre* de chacun, ce sont les juristes romains qui les ont dessinées.

Ils l'ont fait en inventant et en perfectionnant au long des siècles, grâce au fait que Rome était devenue par ses conquêtes un grand État cosmopolite obligé de faire vivre ensemble des hommes d'ethnies différentes, des notions juridiques vraiment dégagées des particularismes ethniques et religieux, des outils juridiques de plus

en plus abstraits et universels. Des notions de *droit des personnes* : minorité, incapacité, tutelle, curatelle, famille, mariage, héritage, adoption, légitimation, notion de personne morale... ; de *droit des choses* : propriété, possession, servitudes, choses corporelles et incorporelles, meubles et immeubles, prescription, nue propriété, usufruit, copropriété, indivision, location... ; de *droit des obligations* : contrat, dépôt, gage, hypothèque, cautionnement, mandat, société, vente, pacte synallagmatique, dol, fraude, testament, legs, fidéicommiss...

Les Grecs avaient certes le sens du *mien* et du *tien* (d'ailleurs Cicéron nous dit que la définition de la justice en droit romain, *jus suum cuique tribuere*, « attribuer à chacun le sien », a une origine grecque)<sup>1</sup>. Mais, ce qu'il advient du « mien », après que je me suis marié, que j'ai eu des enfants, que je me suis associé avec quelqu'un, qu'un de mes associés a contracté des créances ou des dettes, que j'ai hypothéqué des biens, que mes enfants ont hérité de moi, puis divorcé, eu des enfants naturels qu'ils ont ou n'ont pas reconnus, que leur bien a été volé puis restitué à la suite d'une décision de justice, etc., cela, ce sont les Romains qui pour la première fois ont inventé les outils juridiques permettant d'en garder trace précise. C'est le droit romain qui a permis de garantir une régularité et une sécurité dans la suite des échanges et des mutations qui déterminent le devenir de la propriété de chacun.

Invention aux prolongements véritablement métaphysiques, malgré des apparences de prosaïsme. Car, si le *domaine propre* de chacun est défini et garanti sur plusieurs générations, c'est le *moi* lui-même qui prend une dimension qu'il n'avait eue auparavant dans aucune autre civilisation. Le moi est d'abord projeté en avant dans le temps : il n'est plus l'être d'un jour, qui passe comme la fleur ou comme un souffle, il s'inscrit dans la longue durée. Dans cette durée, il peut faire des plans rationnels, puisqu'il peut anticiper les formes successives que prendra sa propriété, puisqu'il sait ce au sujet de quoi il sera seul à pouvoir prendre des décisions, en exerçant chaque fois son libre arbitre. Par le fait même, il devient *irréductible à tout autre*, car, à mesure que se déploie sa vie d'échanges, les formes successives de sa propriété, qui sont aussi celles de son vécu, dessinent un parcours absolument singulier,

1. Cf. aussi Platon, *République*, 331 e.

superposable à aucun de ceux que dessinent les autres vies humaines et les autres libertés. Les personnes ne se fondent plus dans l'océan du collectif, non seulement au sens de la fusion au sein du groupe tribal, mais même au sens de la solidarité encore très étroite qui régnait dans la Cité grecque. Pour la première fois dans l'Histoire, et grâce au droit, ce qu'on appelle *vie privée* devient possible : une sphère de liberté individuelle se crée où ne peut légitimement pénétrer autrui.

On peut soutenir que les Romains, en ce sens, *ont inventé l'homme lui-même, au sens occidental du terme*, c'est-à-dire la personne humaine individuelle, libre, ayant une vie intérieure, un destin absolument singulier, réductible à aucun autre, et des droits qu'elle entend faire respecter aussi bien des autres personnes que de l'organisation collective en tant que telle. Toutes les formes politiques occidentales ultérieures, sauf au haut Moyen Âge, seront conçues et construites en fonction de l'être humain ainsi conçu. Aucun régime politique n'y sera durablement accepté qui ne soit pas « humaniste ».

Dans le développement de cet humanisme occidental, le judéo-christianisme jouera certes un rôle fondamental (nous aurons à préciser lequel). Mais l'invention de l'humanisme est originellement romaine, elle est l'œuvre du droit romain et, dans ce droit, de tout ce qui concerne la définition et la protection de la propriété privée.

C'est seulement, croyons-nous, parce que les grands auteurs philosophiques et littéraires de Rome vivaient dans un monde social où la personne humaine individuelle avait *déjà*, grâce au droit, un espace social reconnu, où le moi pouvait s'épanouir dans une certaine sûreté, que les œuvres de ces auteurs ont la tonalité humaniste qui les démarque si nettement de celle des œuvres grecques. Que l'on songe à la différence entre l'univers social des *Lois* de Platon et ceux dont témoignent la philosophie d'un Lucrèce, d'un Cicéron, d'un Sénèque, la poésie d'un Virgile ou d'un Horace, l'histoire d'un Tacite... On est là dans une autre civilisation, beaucoup plus proche de celle des Européens modernes.

### *Plan de l'étude*

D'où le plan que nous allons adopter pour notre étude de Rome. Nous présenterons le phénomène du droit romain *avant* tout examen des idées politiques, celles-ci s'expliquant mieux, en

dernière analyse, quand les conditions d'émergence de celui-là sont connues.

Il y a une autre justification à cette option méthodologique. On a souvent remarqué qu'on ne trouve pas à Rome, à la seule et notable exception de Cicéron, de très grands penseurs politiques au sens grec de théoriciens, exposant un système de pensée synthétique. Les Romains ont peu de goût pour la réflexion abstraite et gratuite. Hommes d'action, méprisant le loisir studieux, la *scholè*, des Grecs, préférant à l'*otium* le *negotium*, l'activité, soit militaire, soit administrative, soit économique, ils ne prendront goût à la science que sous l'influence grecque, tardivement et sans y exceller. Les idées politiques, à Rome, se présentent de fait rarement sous la forme de théories générales, mais plus souvent comme des commentaires de la vie politique (ces commentaires peuvent avoir une portée théorique profonde chez un Sénèque ou chez un Tacite). Mais c'est une raison supplémentaire pour consacrer une place importante à l'étude des institutions et du droit romains. Car finalement, ceux-ci ont forgé nos propres réalités politiques occidentales autant et plus que ne l'ont fait les théories grecques. C'est Cicéron lui-même qui a observé que les pratiques juridico-politiques et les institutions peuvent *communiquer une culture et forger une société* tout autant que des idées. Les institutions sont une pensée incarnée.

Il nous faudra d'abord situer les grandes étapes de l'*histoire de Rome* ; nous le ferons dans un résumé nécessairement schématique (chap. 1).

Puis nous aborderons le problème du droit romain. Nous le ferons en deux temps. Nous étudierons d'abord le *droit public* ou les *institutions politiques* romaines (chap. 2). Puis nous passerons au *droit civil* (chap. 3).

C'est seulement alors que nous pourrons aborder l'étude des doctrines politiques, d'abord sous la République (chap. 4), puis au Haut et au Bas Empires (chap. 5).

# Chapitre 1

## Le cadre historique

L'histoire de Rome<sup>1</sup> commence, traditionnellement, en 753 av. J.-C., et il faut lui donner pour terme non pas la déposition du dernier empereur d'Occident, Romulus Augustule, en 476 apr. J.-C., mais la mort de Justinien, à Constantinople, en 565. Cet empereur avait provisoirement reconstitué l'unité de l'Empire en reconquérant l'Afrique, l'Espagne et l'Italie et son œuvre juridique est à bien des égards le résumé et le couronnement de toute l'évolution civilisationnelle antérieure. Après cette date commence, en Orient, l'histoire de « Byzance », qui prolonge certes d'un millénaire (jusqu'à la conquête de Constantinople par les Turcs en 1453) l'histoire de Rome, mais qui, par bien des aspects, est une tout autre histoire.

Cela fait déjà, pour Rome proprement dite, plus de treize siècles d'une histoire vécue par les Romains comme continue et

1. Parmi les nombreux ouvrages disponibles sur Rome et son histoire, on peut recommander spécialement : Marcel Le Glay, Jean-Louis Voisin, Yann Le Bohec, *Histoire romaine*, PUF, coll. « Premier cycle », 1991 (qui sert de base au présent résumé). Claude Nicolet et al., *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2 t., PUF, 1993-1994. Pour la romanisation des provinces occidentales : Jean-Pierre Martin, *Les provinces romaines d'Europe centrale et occidentale*, SEDES, 1990. Pour les institutions politiques : Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Montchrestien, 3<sup>e</sup> éd., 1991 ; Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Précis Dalloz, 4<sup>e</sup> éd., 1991.



unique, l'histoire d'un même État, d'une même République et même, à certains égards, d'un même peuple.

On divise traditionnellement cette histoire en quatre étapes bien marquées, correspondant à quatre régimes politiques distincts : *royauté* (milieu du VIII<sup>e</sup>-fin du VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.) ; *République* (509-31 av. J.-C.) ; *Haut-Empire* (31 av. J.-C.-285 apr. J.-C.) ; *Bas-Empire* ou, comme on préfère dire aujourd'hui, *Antiquité tardive* (285 apr. J.-C.-565 apr. J.-C.).

### **I – Fondation de Rome et royauté (milieu du VIII<sup>e</sup>-fin du VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.).**

On sait peu de choses certaines sur cette période où il y a peu de documents écrits. L'Italie, vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, est majoritairement occupée par des peuples pré-indo-européens et indo-européens de civilisation archaïque, pré-civique. S'en distinguent deux populations qui, elles, ont atteint le stade de la cité : les Grecs, présents dans toute l'Italie du sud et en Sicile ; les Étrusques, qui occupent le territoire de la Toscane actuelle et différents points côtiers<sup>1</sup>. Des Phéniciens sont également présents en Italie comme commerçants voyageurs ou dans des comptoirs permanents.

Il résulte de la recherche archéologique et historique actuelle que la création de Rome, en tant que cité, serait le fruit de l'influence de ces civilisations plus « avancées », et plus précisément d'une colonisation étrusque.

Sur le site de Rome, à l'origine, il existe des villages de huttes sur les sommets de chacune des sept collines. Vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, ils se regroupent, formant une collectivité qu'on pourrait dire de type homérique, avec un roi, un conseil de chefs de famille, une assemblée populaire. Ce roi a un caractère sacré : il a seul le droit de prendre les *auspices*, rite nécessaire avant toute décision publique. Quand le roi meurt ou est chassé, les auspices reviennent au conseil (le futur Sénat). La société est

1. Leur origine est, aujourd'hui encore, inconnue ; peut-être s'agit-il d'une population orientale, mais peut-être aussi d'une population autochtone qui aurait évolué, notamment sous l'influence des Grecs (de Marseille ?) et des Phéniciens.

dominée par l'aristocratie des chefs de famille ou *gentes*, qui choisissent le roi. Les *gentes* sont réparties en trois *tribus*, chacune de celles-ci comportant à son tour dix *curies*, dont le rassemblement forme l'assemblée populaire, les *comices curiates*. La justice, le culte, se situent encore largement dans le cadre gentilice. Cette royauté sacrée dure environ un siècle et demi.

A la fin du VII<sup>e</sup> siècle, les Étrusques, déjà installés en Campanie, occupent le Latium et s'intéressent particulièrement au site de Rome, favorable au commerce et aux échanges, avec son « île tibérine » qui permet la traversée aisée du fleuve.

C'est sous l'influence de ces envahisseurs que survient une transformation sociale radicale, et même à bien des égards révolutionnaire : on voit émerger une Cité à la mode grecque ou étrusque.

L'archéologie montre que l'assèchement des marais, l'ouverture d'une place centrale ou *forum*, le pavage de la ville, l'érection de remparts, l'édification de constructions civiles et religieuses en pierre, la création d'un marché et d'un port fluvial, le tracé du *pomerium* (enceinte sacrée délimitant un intérieur où l'armée n'a pas le droit de pénétrer) datent de cette époque. Or c'est précisément en ces décennies que l'annalistique (première forme de littérature historique) romaine situe le règne de trois rois étrusques, Tarquin l'Ancien, Servius Tullius et Tarquin le Superbe<sup>1</sup>.

C'est à eux qu'est due la mise en place des institutions sociales caractéristiques de la Cité, analogues à bien des égards aux institutions civiques grecques à peine antérieures (celles de Solon et des Pisis-tratides). Une réforme agraire est accomplie. Le peuple est divisé en *tribus territoriales*, remplaçant les anciennes tribus et curies ethniques (il y a désormais quatre tribus « urbaines » et dix tribus « rustiques »). L'armée, à la suite d'une mutation technique minorant le rôle guerrier de l'aristocratie (comparable, donc, à la « révolution hoplitique » grecque), est réorganisée de manière à faire contribuer chaque citoyen à l'effort de guerre en fonction de ses moyens financiers. Les hommes sont répartis en *classes censitaires*. Chaque classe comporte un certain nombre de *centuries*. Sur cette base est créée une seconde assemblée populaire, les *comices centuriates* : la fortune et le rôle militaire déterminent désormais le rôle politique.

1. Avant cette date, les annales parlent de rois latins et sabins, et de plusieurs origines légendaires (mythes recueillis et mêlés par les premiers historiens latins comme Fabius Pictor, puis par Tite-Live et Virgile au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) : une origine arcadienne (l'Arcadie est une région de Grèce), une origine troyenne (Énée, fils d'Anchise, serait venu de Troie à Rome en passant par Carthage : ce sera la matière de l'*Énéide* de Virgile), enfin Romulus et Remus, les jumeaux nourris par la louve.

Ce système permet d'intégrer les nombreux nouveaux habitants que compte Rome (qui est, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, à la suite de l'impulsion économique apportée par l'influence étrusque, une grande ville, de quelque 100 000 habitants, qui attire les populations avoisinantes). Ces nouveaux venus, n'appartenant pas aux *gentes* d'origine, sont intégrés à la faveur d'une définition plus abstraite de la citoyenneté. Il s'agit donc, on le voit, d'un processus assez analogue aux réformes de Solon à Athènes. Les Étrusques les avaient probablement empruntées à la Grande-Grèce. On a même supposé une influence grecque directe : des légendes affirment que Servius Tullius était un Corinthien. Rome, en d'autres termes, bénéficie d'une innovation faite ailleurs et d'une formule toute prête, qui lui font économiser une longue évolution autochtone.

Le caractère révolutionnaire de ce changement se marque par le recul de l'aristocratie. Le roi de l'époque étrusque est un allié du nouveau *populus* contre le Sénat, selon le modèle grec de la tyrannie. La réforme agraire s'est faite contre les vieilles familles, la définition de la citoyenneté par les nouvelles tribus territoriales et le rôle militaire des fantassins vient détruire l'organisation ethnique-gentilice, donc miner le pouvoir du Sénat composé des chefs de *gentes*. Les nouveaux maîtres bouleversent d'ailleurs le recrutement du Sénat et suppriment certains de ses privilèges comme l'interrègne. L'accent mis sur le marché, sur le port fluvial, sur les liens économiques avec l'Étrurie, marque aussi le rôle nouveau des négociants. Les grands travaux urbains donnent du travail aux artisans (là encore, ce sont des traits qui rappellent la politique des Pisistratides).

Le pouvoir du maître étrusque est absolu. Les Étrusques ont apporté la notion d'*imperium*, pouvoir de commandement civil et militaire, symbolisé par les *licteurs* portant des *faisceaux* (un faisceau est une double hache entourée de verges)<sup>1</sup>, pratique et symbolisme étrusques. Le roi exerce cet *imperium* sur tout le peuple, sans la médiation du Sénat ; il peut donc l'exercer en faveur du peuple et au détriment de l'aristocratie.

## II - La République (509-31 av. J.-C.)

On comprend que celle-ci se révolte : c'est l'origine de la République, traditionnellement datée de 509.

La légende romaine a présenté cet événement comme le triomphe de la liberté contre la tyrannie des derniers rois. Ceux-ci

1. Autres symboles de l'*imperium*, qu'on retrouvera, avec les licteurs et les faisceaux, auprès des magistrats de l'époque républicaine : le siège curule, le manteau de pourpre, le sceptre surmonté de l'aigle, la couronne de feuilles d'or.

étant étrangers, leur expulsion constitue, en effet, une libération nationale. Mais, d'un point de vue social et politique, la « mise en république » est plutôt une prise, ou une récupération, du pouvoir par l'aristocratie, et un recul du *populus*. Celui-ci, en conséquence, va entamer une longue guerre contre les patriciens. Cette lutte va dominer la première partie de l'histoire de la République. Un équilibre ne sera établi qu'un siècle et demi plus tard avec les *lois liciniennes*.

### 1. Apogée de la République (v<sup>e</sup> siècle-fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.)

#### a - Mise en place de l'oligarchie

Les nouveaux gouvernants entendent, tout à la fois, se garder de tout retour de la tyrannie et se protéger du peuple. Dans le premier but, on remplace le *roi* — ceci est vrai dans de nombreuses autres cités de la région — par des *magistrats*, aux pouvoirs temporaires et limités, dont le nombre et les fonctions vont évoluer. D'abord un *prætor maximus* (emprunté aux institutions étrusques), puis deux *consuls*, puis divers autres magistrats qui se partagent les pouvoirs autrefois possédés exclusivement par le roi.

Dans le second but, les patriciens se ferment progressivement en une caste héréditaire. Alors que les « fastes » (listes de magistrats) montrent, au début de la République, une certaine ouverture de la fonction consulaire et du Sénat<sup>1</sup>, un monopole de fait, puis de droit, s'instaure. Tendent à accéder aux magistratures supérieures et au Sénat les seuls descendants de ceux qui les ont déjà exercées, comme si l'*imperium* consulaire, avec sa dimension religieuse, était censé être la source d'un charisme indélébile.

#### b - La « commune populaire »

Mais la plèbe se révolte, d'autant que les guerres incessantes de Rome avec les cités du Latium, prélude à l'extraordinaire expansion territoriale romaine, compromettent la prospérité économique qui avait prévalu au temps des Étrusques. Les paysans

1. Au sein du Sénat, les *conscripti*, nouveaux arrivants, s'ajoutent aux *Patres*.

des tribus rustiques réclament une remise des dettes et une réforme agraire. D'autre part, il y a peut-être une influence des récentes réformes clisthénienne à Athènes. Quoi qu'il en soit, la plèbe fait « sécession » sur le Mont Sacré en 494, sorte de grève de l'obéissance et de la participation à l'effort de guerre. Menace à laquelle les patriciens ne peuvent résister : à la plèbe sont mêlés beaucoup d'étrangers qui pourraient renverser les alliances. La plèbe ne rentre à Rome qu'en échange de l'acceptation par le patriciat de deux nouvelles institutions : le *tribunat* et l'*assemblée de la plèbe*, qui constituent ensemble un pouvoir alternatif du pouvoir patricien du Sénat et des magistrats.

Les *tribuns* sont élus annuellement, d'abord par les comices curiates, puis, quand elle existera, par l'assemblée de la plèbe. Ils sont deux, puis quatre, puis dix (à partir de 457). Ils possèdent le droit d'*intercessio* : ils peuvent s'opposer à toute décision des autres magistrats, y compris la réunion du Sénat ou d'une assemblée, le vote d'une loi, etc. Leur personne est inviolable et sacrée. N'importe quel citoyen peut demander leur protection (droit d'*auxilium*). Il leur suffit de déclarer que quelqu'un menace les intérêts de la plèbe pour que le coupable soit maudit et mis à mort : c'est un pouvoir de répression illimité. Le tribunat est donc essentiellement un contre-poids à l'*imperium* consulaire (mais le pouvoir des tribuns est limité au *pomerium* — c'est-à-dire l'enceinte sacrée de Rome — et aux environs immédiats de la ville ; il ne joue pas sur l'*imperium militiæ* des consuls commandant l'armée).

Quant à l'*assemblée de la plèbe*, d'abord informelle, elle est organisée en 371. La plèbe sera consultée par tribus territoriales, au sein desquelles chaque homme comptera pour une voix (pas de privilège, donc, pour la fortune ou pour l'âge : c'est un élément « démocratique » nouveau). On dégage la majorité au sein de chaque tribu, puis on fait voter les tribus (qui sont au nombre de 25 en 371).

Les *concilia plebis* ont une fonction *électorale* : élection des tribuns, qui doivent être plébéiens, et *législative* : ils votent des *plébiscites*, des « décisions » de la plèbe, auxquelles sera bientôt reconnue force de loi.

Enfin la plèbe se donne un temple, érigé en dehors du *pomerium*, au pied de l'Aventin. Il est desservi par des *édiles de la plèbe*, inviolables comme les tribuns. Il conserve les archives et le trésor de la

plèbe. Il est dédié à la *triade plébéienne* (Cérès, Liber et Libera), symétrique de la *triade capitoline* (Jupiter, Junon, Minerve).

**c - Les compromis successifs : Loi des Douze Tables, lois Valeriæ Horatiæ, lois Liciniennes**

Ce dualisme des pouvoirs patricien et plébéien, fondamentalement instable et dangereux, va être résorbé par des compromis successifs, qui aboutissent à ce qu'on appelle la *constitution patricio-plébéienne*, c'est-à-dire le régime républicain classique.

1. *La Loi des Douze Tables (451-450)*. — Deux années de suite, il n'y a pas de consuls, mais un collège extraordinaire de dix *décemvirs* chargés d'élaborer une nouvelle charte juridique et politique. Un des griefs des plébéiens contre les patriciens était que la justice était rendue par ces derniers seuls, titulaires des principaux sacerdoces, sur des bases orales, secrètes et instables, donc arbitraires. Désormais, le droit sera écrit : influence manifeste des législations grecques (des ambassades auraient été envoyées par les *leaders* plébéiens en Grèce). Le code décemviral définit les principes du *droit privé*, du *droit criminel* et de l'*organisation politique*.

— Droit privé : le code reconnaît la famille et la propriété privée comme fondements de l'ordre social. Les droits du père de famille sont limitativement définis. La tutelle, l'héritage sont organisés. La propriété, ses modes d'acquisition sont définis. La procédure civile est organisée (pour tout ceci, cf. *infra*, chap. 3).

— Droit criminel : le code réserve aux comices centuriates le droit de décréter la peine capitale : un élément important de l'*imperium* consulaire disparaît donc (il subsiste à l'extérieur de Rome, notamment dans les armées en campagne).

— Organisation politique : le code instaure le principe du vote des lois par les comices centuriates.

La loi des Douze Tables est bien un *compromis*. La plèbe obtient des garanties, mais, en contre-partie, elle reconnaît au patriciat le monopole de l'accès au consulat. Elle lui reconnaît même son caractère de caste définitivement fermée, puisque la loi interdit le mariage entre patriciens et plébéiens.

2. *Les lois Valeriæ Horatiæ (449)*. — Elles complètent la loi des Douze Tables. Une première loi reconnaît l'inviolabilité des

tribuns (et, en pratique, légitime l'*intercessio* tribunicienne). Une autre reconnaît une autorité officielle aux plébiscites (mais ce n'est que la loi Hortensia de 386 qui leur donnera valeur de loi proprement dite). Une troisième interdit aux consuls de créer des magistratures sans appel au peuple.

Cette nouvelle constitution laisse cependant sans solution le problème de l'accès des plébéiens aux magistratures. Les patriciens essaieront des échappatoires en créant des « tribuns militaires à pouvoir consulaire », charge que peut occuper un plébéien, mais qui ne donne pas accès au Sénat.

3. *Le compromis licino-sextien (367)*. — Par la suite, en raison des guerres incessantes menées par Rome, en particulier les guerres contre les Samnites qui mettent Rome en contact direct avec la Grande-Grèce et Carthage, et surtout du danger mortel encouru lors des invasions gauloises de la première moitié du IV<sup>e</sup> siècle, un nouveau compromis finit par s'imposer.

Il est obtenu par deux tribuns de la plèbe, réélus dix ans de suite, C. Licinius et L. Sextius. Un plébiscite est voté portant sur la remise des dettes, sur la réforme agraire (limitation des parcelles de l'*ager publicus*<sup>1</sup> que peut posséder un particulier), et surtout sur l'accès au consulat. Désormais, un consul sur deux pourra être plébéien.

Le patriciat essaie encore de réagir en créant des magistratures nouvelles qu'il tente de se réserver. Mais toutes — *préture, édilité curule*... — deviennent rapidement accessibles aux plébéiens, ainsi que les anciennes magistratures, *dictature, censure, grand pontificat*.

Conséquence de cette nouvelle situation : non pas le brassage des classes sociales, mais au contraire la création d'une nouvelle noblesse (*nobilitas*), composée des anciens patriciens et des plébéiens ayant accédé à la magistrature, qui tendront tout naturellement à transmettre ce privilège à leurs descendants.

Avec cette nouvelle constitution patricio-plébéienne s'ouvre une période de relative stabilité institutionnelle (IV<sup>e</sup> s.-milieu du II<sup>e</sup> s.) qui représente l'apogée de la République romaine et au cours de laquelle va s'accomplir l'essentiel de l'expansion territoriale.

1. Territoire confisqué par l'État romain aux peuples conquis.

## 2. L'expansion territoriale

Nous ne parlerions pas de Rome et de la Grèce ni nous n'avions pas été romanisés ; sans les conquêtes romaines, il n'y aurait pas d'Europe.

La conquête romaine s'est faite essentiellement, mais pas uniquement, sous la République. On peut distinguer les étapes suivantes<sup>1</sup> :

### a - Conquête du Latium

Elle a lieu aux V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles. Une « guerre latine » oppose d'abord Rome à la ligue des villes des monts Albains vers 496 (on est donc déjà sous le régime de la République). Une « ligue latine » est créée. Cette ligue défait les Herniques en 486, puis s'impose à d'autres voisins, les Volsques, les Éques, l'Étrurie du Sud (vers 400). L'incursion des Gaulois en 390 constitue une sévère alerte. Mais Rome se reprend. Elle réprime une rébellion de ses alliés en 340-338, ce qui met fin à la Ligue latine.

Jusqu'à-là, les cités latines avaient été liées par des traités conclus sur un pied d'égalité (*foedus cassianum*) : les citoyens des diverses cités ont des droits réciproques. Les Latins ont en particulier, avec les Romains, le droit de mariage (*ius conubii*), le droit de commerce (*ius commercii*), le droit d'être institués héritiers, et enfin le droit d'émigrer à Rome (*ius migrandi*) ; peut-être ont-ils le droit de voter à Rome (*ius suffragii*). Mais ils n'ont pas le droit d'être élus magistrats à Rome (*ius honorum*) : donc ils sont politiquement dominés, et c'est contre cette situation qu'ils s'insurgent. Après leur défaite, cette sujétion est confirmée : les cités du Latium sont liées désormais à Rome par des traités inégaux (*foedus iniquum*), d'ailleurs différents pour chaque cité, et que Rome peut modifier unilatéralement. La suprématie de Rome est ainsi assurée, sans que la situation individuelle des Latins soit mauvaise pour autant.

1. Cf. Gaudemet, *op. cit.*, p. 140 sq.



### **b - Conquête de l'Italie**

1. Rome lutte à partir de 343 contre les Samnites (Épisode des « fourches caudines » : 321), puis contre une alliance des Samnites, des Ombriens, des Étrusques, des Gaulois d'Italie du Nord et des Grecs de Tarente. Elle remporte cette « guerre italienne » (312-290) et devient ainsi maîtresse de toute l'Italie centrale.

2. Elle se trouve alors en contact direct avec l'Italie du Sud, c'est-à-dire la Grande-Grèce. Elle entretient d'abord avec ces cités des rapports commerciaux pacifiques, mais la rivalité avec la plus grande d'entre elles, Tarente, éveillée dès les guerres samnites, éclate. Une longue guerre a lieu, au cours de laquelle Tarente appelle à l'aide le roi grec d'Épire, Pyrrhus. En vain : Tarente est prise en 272.

3. Le reste de l'Italie, Toscane et Italie du Nord, sera conquis dans le siècle qui suit.

### **c - Conquête du bassin méditerranéen**

1. *Les guerres Puniques.* — Agrandie jusqu'à l'extrémité de la « botte » italienne du fait de la prise de Tarente, Rome ne peut qu'entrer en confrontation avec Carthage, qui est à cette époque une puissance à peu près équivalente.

— La *Première guerre Punique* (264-241) aboutit à la prise de la Sicile, qui devient la première « province » romaine. La Corse et la Sardaigne suivent aussitôt après.

— La *Deuxième guerre Punique* (218-201) met aux prises Hannibal et Scipion l'Africain. Rome passe à deux doigts de la catastrophe : défaites de Trasimène et de Cannes. Mais Hannibal est battu à Zama (202). Entre-temps, l'*Espagne* a été conquise pour donner un appui stratégique. Elle est organisée en deux provinces (197).

— Enfin, pour venir à bout définitivement de Carthage, Rome porte la guerre sur le sol africain : c'est la *Troisième guerre Punique* (149-146). Carthage est prise et rasée par Scipion Émilien (qui ensuite pacifie l'Espagne en prenant Numance). L'Afrique devient

province romaine (la guerre contre Jugurtha, de 113 à 105, permettra d'étendre la présence romaine jusqu'en Numidie — Algérie actuelle — et en Maurétanie, et à l'Est jusqu'en Tripolitaine).

2. *Macédoine et Grèce.* — L'avancée vers l'Orient avait commencé dès l'époque de la Deuxième guerre Punique. Trois guerres sont menées contre les Macédoniens (210-205, 200-197, 171-168). Finalement, le dernier roi de Macédoine, Persée, est vaincu à Pydna (168) par Paul-Émile le Macédonique, père de Scipion Émilien. La Grèce, d'abord soumise à un protectorat libéral, se soulève. Mais la « Ligue achéenne » [ou « achaienne »]<sup>1</sup> est vaincue en 146, Corinthe étant sauvagement détruite. La Macédoine est réduite en province en 147 (la Grèce ne le sera formellement qu'en 27, après Actium ; mais elle est soumise *de facto* à Rome dès cette époque). La côte dalmate est également occupée (province d'Illyricum), établissant une continuité territoriale entre l'Italie du Nord et la Grèce. Mais cette conquête est instable à cette date.

3. *Reste de l'Orient hellénistique.* — Un mélange de guerres et d'activisme diplomatique assure ensuite à Rome la maîtrise du reste de l'Orient hellénistique. L'Asie mineure est prise au roi de Syrie, Antiochos III (192-189), le royaume de Pergame étant légué à Rome par testament de son roi Attale III (en 133, c'est-à-dire au moment même de la crise gracquienne, cf. *infra*). Est alors créée la province d'Asie. Au 1<sup>er</sup> siècle, Rome obtient, également par testament, la Cyrénaïque (74), puis la Bythinie (testament de Nicomède II en 74). Mais le roi du Pont<sup>1</sup>, Mithridate, s'oppose à Rome : il massacre des dizaines de milliers d'Italiens et entend libérer l'Asie et la Grèce. Il en résulte une longue guerre (89-62) où s'illustrent Sylla, Lucullus, Pompée, et qui se termine par la défaite de Mithridate et la création de la province du Pont-Bythinie (65). La Crète devient romaine en 67, la Syrie, conquise par Pompée, en 64, Chypre en 58. Enfin, l'Égypte, que les Ptolémée et Cléopâtre ont su maintenir longtemps dans l'autonomie, devient

1. Le Pont est une province de l'Empire perse qui, après la défaite des Perses devant Alexandre et le démembrement de l'Empire macédonien, se proclama royaume indépendant en 280 sous la direction d'un ancien satrape, Mithridate I<sup>er</sup>.

romaine après Actium (elle sera presque propriété personnelle d'Auguste, et sera toujours, dans la suite, directement administrée par les empereurs).

#### **d - Conquête de l'Occident**

L'Europe occidentale est parcourue par des marchands italiens bien avant qu'il y ait présence militaire et conquête romaines : ils traversent les Alpes par les grands cols, le Rhin, la mer du Nord... Il existe des traces de romanisation (villas) en Gaule avant la conquête de César.

La Gaule du Sud (Provence) avait été conquise entre 125 et 100 pour assurer une continuité entre les provinces espagnoles et l'Italie (fondation d'Aix-en-Provence et de Narbonne, tracé de la voie Domitienne). Cette ancienne « Provence » sera rebaptisée Narbonnaise sous Auguste. Le reste de la Gaule est conquis par César entre 58 et 51 av. J.-C.. Il est remarquable que les résistances gauloises, après la phase initiale de conquête, aient été faibles (par différence avec ce qui se passe par exemple en Espagne) : les Gaulois s'accommodent de la civilisation romaine.

La rive gauche du Rhin jusqu'à la mer du Nord (Belgique) est soumise à l'influence romaine par une politique d'alliance avec les peuplades germaniques. César, plus tard Agrippa (en 39-38) traversent même le Rhin.

Deux incursions de César en Bretagne (le nom désigne l'actuelle Grande-Bretagne) restent sans lendemain. L'Irlande n'est pas touchée. De même, le nord-ouest de l'Espagne et les Alpes occidentales et centrales restent entièrement indépendants.

La conquête romaine gardera toujours un aspect inexplicable, pour ne pas dire fascinant. Pourquoi un tel succès ? Pourquoi une telle continuité dans la politique d'expansion et une telle tenacité dans son exécution ? Rome jouit, certes, d'une nette supériorité militaire et technique, surtout une supériorité d'organisation, de rationalité, contre laquelle ne peuvent rien les forces brutales mais brouillonnes des Barbares et même des Grecs (comme le souligneront Polybe ou *Ælius Aristide*). Il est à noter que les guerres par lesquelles Rome a étendu ses conquêtes ont souvent été, malgré le paradoxe, des guerres défensives : Rome prévient les coups de voisins agressifs, répond à l'appel d'alliés menacés, etc., et s'étant étendue, satellise de nouveaux voisins, qui l'appellent à leur tour à l'aide. L'empire s'étend ainsi en tache

d'huile. Mais la vraie raison du succès est sans doute — nous aurons l'occasion d'y revenir — *la supériorité de civilisation de Rome*, qui fait que les peuples conquis jugent, à tout prendre, qu'ils ont gagné au change en étant romanisés. Cela seul explique le caractère étonnamment durable des conquêtes.

Celles-ci vont être l'occasion de problèmes inédits, mais que les Romains vont peu à peu résoudre : celui de la *citoyenneté* et celui de l'*administration provinciale*. Elles vont, surtout, constituer une opportunité elle aussi inédite : la coexistence d'ethnies diverses dans une unité politique forte aboutira à l'émergence d'un droit nouveau, abstrait et virtuellement universel.

### 3. La crise de la République (133-31)

Mais, alors même qu'il a permis aux Romains de conquérir un vaste empire, le régime républicain va être victime de cette réussite même. Il subit, à partir de 130 av. J.-C. environ, une série de crises de plus en plus graves.

#### a - Les Gracques (133 et 121)

L'agrandissement de l'État suite aux conquêtes a provoqué divers déséquilibres : un *enrichissement démesuré de la classe sénatoriale* qui monopolise l'*ager publicus*, c'est-à-dire les immenses terres confisquées aux populations conquises ; la *ruine de la classe moyenne* en raison de la concurrence des ressources agricoles des pays conquis et de l'utilisation incessante de soldats pour les campagnes militaires ; l'émergence d'une *nouvelle classe équestre* composée de fonctionnaires et de financiers, personnel nécessaire au fonctionnement d'un État qui a démesurément grandi, mais qui, n'ayant pas encore acquis un statut social et politique correspondant à son rôle réel, est frustré.

C'est la question de l'attribution des terres de l'*ager publicus* qui va déclencher la crise. D'une famille noble, alliée des Scipions, surgissent deux réformateurs, Tiberius et Caius Gracchus.

— *Tiberius Sempronius Gracchus*, élu tribun de la plèbe, fait adopter la *lex Sempronia*. Les terres publiques indûment appropriées seront confisquées, les lots seront redistribués et limités (500 jugères, soit 125 ha, par personne, plus 250 jugères par enfant,

avec un maximum de 1 000 jugères). Un collègue de triumvirs (*triumviri agris iudicandis adsignandis*) est chargé des répartitions, ce qui revient à enlever ce pouvoir au Sénat. Les terres récupérées seront distribuées aux pauvres, à raison de 30 jugères par personne. Mais Tiberius, accusé de mesures révolutionnaires (il a, pour faire voter la loi à laquelle un tribun avait opposé son *intercessio*, fait déposer ce tribun ; il s'est fait élire lui-même tribun deux années de suite), est assassiné par une faction pro-sénatoriale.

Tiberius se réfère à Périclès ; il a auprès de lui un philosophe stoïcien, Blossius : voulait-il instaurer une démocratie à Rome ? Plutarque (*Vies parallèles*, Tib. Gracchus, IX, 4) rapporte un discours qu'aurait prononcé Tiberius Gracchus : « Les bêtes d'Italie ont chacune sa tanière, son gîte, son repaire. Mais les hommes qui combattent et meurent pour l'Italie ont part à la lumière, à l'air, à rien d'autre. Sans foyers, sans maison, ils errent avec leurs femmes et leurs enfants. Les généraux mentent aux soldats quand, à l'heure du combat, ils les exhortent à défendre contre l'ennemi leurs tombes et leurs lieux de culte, car nul de ces Romains n'a d'autel de famille ni de sépulture d'ancêtre ; mais c'est pour le luxe et l'enrichissement d'autrui qu'ils combattent et meurent, ces prétendus maîtres du monde qui n'ont pas à eux une motte. »

— *Caius Sempronius Gracchus*, une dizaine d'années plus tard, essaie de mener la même politique. Il fait voter une *lex Sempronia frumentaria* qui organise des distributions de blé à prix modérés pour le petit peuple de Rome. Il accorde des droits nouveaux aux chevaliers, les faisant accéder aux tribunaux à parité avec les sénateurs. Il réaménage à leur profit la perception du tribut de la province d'Asie. Il veut envoyer des colons à Tarente, Corinthe, Carthage, pour que l'Empire ne soit pas tenu seulement par l'armée et le Sénat. Le Sénat s'y oppose, et il commet l'erreur de recourir à la force. Le Sénat décrète alors contre lui un sénatus-consulte ultime, et il est massacré avec 3 000 de ses partisans (même les chevaliers se sont alliés au Sénat contre lui, afin d'empêcher tout glissement démocratique).

L'échec des Gracques ne donnera qu'un sursis à la République aristocratique. Parce que les réformes n'ont pas été faites et que l'équilibre social n'est pas rétabli, la République est fragilisée.

De plus en plus, ce seront les généraux qui arbitreront les conflits sociaux, par des coups d'État qui mineront la République jusqu'à l'avènement final de l'Empire. Il est vrai que les Gracques

avaient donné l'exemple en se faisant confier des pouvoirs extraordinaires.

A partir des Gracques, la vie politique romaine est dominée par l'opposition de deux grandes tendances, sinon de deux partis, les *populares*, parti populaire, et les *optimates* (littéralement : les « meilleurs »), parti sénatorial. Chacun a ses leaders. Chacun connaît des phases de succès ou d'effacement relatifs. La lutte entre eux est électorale et politique, mais utilise souvent des moyens sanglants : assassinats, milices, émeutes...

### **b - Les révoltes serviles**

Les esclaves sont de plus en plus nombreux du fait des conquêtes : en Italie, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., ils représentent entre 30 à 50 % de la population totale, 70 % en certains endroits. Leur situation a empiré, notamment dans les *latifundia* (grandes propriétés agricoles) où ils sont employés en nombres jamais atteints jusque-là et où ils travaillent anonymement sous la férule de contre-maîtres particulièrement durs.

D'où une série de révoltes plus ou moins graves, dans le Latium d'abord (143-141), puis en Sicile (135-132), où les esclaves parviennent à fonder un véritable État (ils sont conduits par un certain Eunous, qui se prétend devin et se fait proclamer roi sous le nom d'Antiochos), puis en Campanie (103-101), où, là encore, des agitateurs (Salvius, Athénion) se font proclamer rois. Ces meneurs sont souvent des Orientaux, agissant avec des motifs religieux. Chaque fois, les consuls, au prix de longues expéditions militaires, parviennent à rétablir la situation.

Mais la révolte la plus grave est celle conduite de 73 à 71 par un gladiateur thrace fortement hellénisé, *Spartacus*, et par un Gaulois, *Crixus*. Cette fois, les insurgés n'entendent pas constituer un État, mais veulent ramener les esclaves dans leurs pays respectifs. D'où une série de marches erratiques. Crassus et Pompée viennent à bout des révoltés. 6 000 d'entre eux sont crucifiés au long de la *via Appia*, entre Capoue et Rome.

A la différence de la crise gracchienne, les guerres serviles n'ont pas d'implication politique directe. Mais elles justifient l'octroi de commandements extraordinaires à des généraux, ce qui est en soi un élément d'instabilité.

### c - La Guerre sociale

La guerre « sociale »<sup>1</sup> (91-88 av. J.-C.) oppose Rome à ses satellites italiens révoltés. Il y a en Italie à ce moment un enchevêtrement d'hommes et de territoires de statuts différents. Les Romains, à Rome même ou dans les colonies, ont le droit de cité romaine complet. Les habitants des municipes jouissent seulement du droit latin, c'est-à-dire (en gros) des droits civils sans les droits politiques. D'autres enfin, les *socii*, habitants des cités « alliées » de Rome, n'ont ni les uns ni les autres. Or ils ont été fidèles à Rome pendant la Troisième guerre Punique, et continuent à fournir à Rome des troupes auxiliaires.

En 123, Caius Gracchus a laissé espérer un changement : la citoyenneté serait accordée aux Latins et le droit latin aux *socii*. Mais le Sénat s'y est opposé. La proposition est faite à nouveau en 91 par un noble démagogue, M. Livius Drusus. Son assassinat déclenche la guerre : les Marses, puis les Samnites, puis toute l'Italie se révoltent. C'est une guerre civile terrible, avec des déchaînements de cruauté inouïs : femmes romaines scalpées, populations civiles massacrées... Les Marses et les Samnites fondent deux États indépendants, avec monnaie propre et capitale. Finalement, après des campagnes menées par Marius et Sylla, la paix revient, les Romains se montrant généreux et accordant la citoyenneté romaine à toute l'Italie (sauf la Gaule cisalpine).

Ce qui a de grandes conséquences : le nombre de citoyens double, passant à 910 000<sup>2</sup>. Le droit romain se diffuse. La classe politique commence à se renouveler. C'est l'amorce de grands changements à moyen terme.

1. Rien de « social » au sens moderne du mot, dans cette guerre ; c'est la guerre de Rome avec ses *socii*, c'est-à-dire ses *alliés*.

2. L'inscription des *novi cives* dans les tribus donna lieu encore, à cause de ses conséquences électorales, à une longue opposition entre *populares* et *optimates*. D'après les chiffres du *census*, les citoyens mâles adultes étaient 120 000 en 503 av. J.-C., 394 000 en 124 av. J.-C., 910 000 en 86 av. J.-C. ; en 14 apr. J.-C., en comptant cette fois les femmes et les enfants, les citoyens sont au nombre de 4 937 000 (d'après Le Glay, *op. cit.*, p. 111).

La suite de l'histoire de la République est marquée par la prééminence d'hommes obtenant des pouvoirs de plus en plus étendus par des moyens de plus en plus illégaux.

#### **d - Marius**

Issu de la classe équestre, excellent soldat, Marius (157-86) se distingue en Espagne sous Scipion Émilien. Bien qu'étant seulement chevalier, il est élu consul en 107 par le parti populaire. Il ouvre l'armée aux prolétaires et aux chômeurs, la rendant à la fois plus puissante pour les conquêtes et plus manipulable par les ambitieux. Réélu consul de 104 à 100 (ce qui est une innovation), il vainc les Cimbres et les Teutons (peuplades germaniques descendues jusqu'en Provence). Mais il est un médiocre homme politique ; il se brouille avec ses soutiens dans le parti populaire. Il entre en rivalité avec Sylla, son ancien adjoint, qui lui conteste la conduite de la guerre contre Mithridate : plusieurs fois, l'un chasse l'autre de Rome. Allié à Cinna, Marius se livre à de sanglantes proscriptions, et meurt quelques jours après avoir été réélu consul. Marius est l'oncle de César.

#### **e - Sylla**

Sylla (138-78) est un noble peu fortuné. Nourri d'hellénisme, il mène une vie d'esthète débauché. En 88, il rentre dans Rome à la tête de ses armées (ce qui est un sacrilège), faisant tuer le tribun P. Sulpicius Rufus qui l'avait déchargé de son commandement contre Jugurtha. Il part ensuite en Orient combattre Mithridate, s'empare d'Athènes (86) et d'autres territoires en Asie — où il découvre les monarchies orientales, fascinante rencontre que feront après lui d'autres généraux romains et d'où est sortie sans doute l'idée de l'Empire. Il revient en Italie avec un immense butin et une armée de 40 000 hommes.

Après un an et demi de guerres civiles, il se rend maître de Rome, où il ordonne massacres, proscriptions et confiscations. Par la *lex Valeria*, il se fait nommer « Dictateur perpétuel » et donner le titre de « Felix », ce qui tend à souligner les faveurs particulières que les dieux lui accordent. Il tente d'instaurer un nouveau régime, peut-être une monarchie impériale. En fait, il réforme la



constitution au profit de l'aristocratie, excluant des tribunaux les chevaliers<sup>1</sup> et limitant le pouvoir des tribuns du peuple. Mais, en juillet 79, à la stupéfaction générale, il se retire volontairement à Cumès où il meurt l'année suivante.

**f - Pompée, César, Crassus : le premier triumvirat**

César (101-44) est un noble qui, parent de Marius, a choisi le camp des *populares*. Préteur, puis propréteur d'Espagne, il forme avec Crassus et Pompée le *Premier triumvirat* (60), accord informel et secret des trois hommes pour se partager le pouvoir.

César obtient le consulat en 59. Puis, proconsul de Gaule cisalpine et Narbonnaise, il conquiert la Gaule (58-51). Mais, après la mort de Crassus en 53, Pompée se fait élire consul unique et met fin au triumvirat ; il veut rappeler César et disperser ses troupes. D'où le *passage du Rubicon* (décembre 50) : César arrive à Rome, provoquant le déclenchement d'une guerre civile qui va durer quatre ans. Il poursuit Pompée qui s'était enfui en Grèce et l'écrase à *Pharsale* (48). Pompée est assassiné en Égypte par les hommes du roi Ptolémée XIII, que César châtie, attribuant le royaume à Cléopâtre (elle avait épousé son frère Ptolémée XIII ; elle deviendra maîtresse de César dont elle aura un fils, Césarion ou Ptolémée XV). César revient triomphalement à Rome en 45.

Il gouverne alors en monarque absolu, se faisant nommer dictateur d'abord pour dix ans, puis à vie, avec l'appui des *populares*. Beaucoup de pompéiens, dont Cicéron, se rallient à lui les uns après les autres. Il commence alors une œuvre importante de reconstruction. Il augmente démesurément l'effectif des sénateurs (le Sénat dépassera 1 000 membres), faisant entrer en nombre des hommes de son propre parti. Il redistribue l'*ager publicus* et crée des colonies nouvelles en Sicile, Grèce, Orient, Gaule, Afrique. Il met fin aux exactions des publicains dans les provinces.

Mais, soupçonné de vouloir établir une vraie monarchie, il est assassiné aux ides de mars 44, par une conjuration conduite par Brutus et encouragée par Cicéron.

1. C'était Caius Gracchus qui les y avait fait entrer (cf. p. 344).

**g – Antoine, Lépide, Octave : le second triumvirat**

A la mort de César, son lieutenant Antoine<sup>1</sup> (83-30), maître des troupes, prend le pouvoir. Mais apparaît bientôt un autre héritier présomptif, un jeune homme de dix-huit ans, Octave, que César avait adopté, ce qui lui donne une légitimité forte auprès des troupes et du peuple. Antoine s'allie à lui et, avec un troisième homme, Lépide, tous trois forment le *Second triumvirat* (43), alliance formelle et publique cette fois. Les triumvirs éliminent le parti républicain par de sanglantes proscriptions (assassinat de Cicéron) ; ils écrasent Brutus et Cassius, les assassins de César, à *Philippes* en 42 et se partagent le monde romain : Antoine obtient l'Orient, Octave l'Occident, Lépide l'Afrique.

Antoine épouse Octavie, sœur d'Octave (politique d'alliances matrimoniales tendant à établir un nouveau genre de stabilité, en remplacement de celle, disparue, des institutions). Il part en Orient et visite ses provinces, réglant les problèmes, distribuant les charges : les Grecs le considèrent comme un monarque hellénistique, et il se prend au jeu. Il tombe amoureux de Cléopâtre à Tarse en Cilicie en 41 et l'épouse, sans répudier Octavie : il en aura plusieurs enfants. Dans une déclaration solennelle, résultant d'une pensée mûrement élaborée, il établit ses enfants futurs monarques des provinces de Cyrénaïque, Syrie et Cilicie, royaumes qui seront dans l'orbite du royaume d'Égypte, où lui-même partagera le pouvoir royal avec Cléopâtre.

Ceci est contraire à toutes les traditions romaines. Octave répand ce bruit scandaleux en Italie et suscite contre Antoine les jalousies et les haines. Plusieurs tentatives de rapprochement ont néanmoins lieu, notamment la « paix de Brindes » en 39 (célébrée par les *Bucoliques* de Virgile, suivie, de fait, par sept ans de calme relatif (40-33). Mais l'affrontement est inévitable. Il a lieu à *Actium* (sur la côte ouest de la Grèce, près de Corfou), en 31, entre les deux flottes. Antoine, battu, s'enfuit par mer, mais est assiégé dans Alexandrie en 30 et se donne la mort sur la fausse nouvelle du suicide de Cléopâtre.

Octave exerce alors seul le pouvoir. Il va être le premier empereur romain, sous le nom d'Auguste.

1. Cf. l'excellente biographie de François Chamoux, *Marc-Antoine*, Arthaud, 1986.

### III – Le Haut-Empire ou « principat » (31 av. J.-C.-285 apr. J.-C.)

Tirant les leçons de l'échec de César, Auguste va réussir ce prodige d'instaurer l'autocratie dont l'État a manifestement besoin après des décennies de guerres civiles, tout en respectant les apparences des institutions républicaines. Ce n'est pas qu'Auguste, en son for intérieur, ne songe à la monarchie. Comme tous les grands généraux romains depuis Scipion l'Africain, il est fasciné par le modèle monarchique hellénistique-oriental : à Alexandrie, il a visité le tombeau d'Alexandre le Grand, auquel il a rendu un hommage appuyé. Il se fera construire à Rome, au nord du Champ-de-Mars, un immense mausolée de 87 m de diamètre, sur le modèle du mausolée d'Alexandre. Mais, prudence, complexité psychologique ou génie politique, Auguste va bâtir sa monarchie avec des matériaux purement républicains.

Le peuple d'Italie lui a prêté serment avant Actium. Depuis, Octave revêt chaque année le consulat. Mais c'est illégal et ne saurait durer. En trois étapes, il va bâtir un cadre juridique réglant le problème et justifiant l'exercice d'un pouvoir absolu.

— Le 13 janvier 27, il rend, théâtralement, tous ses pouvoirs au Sénat. Celui-ci le supplie de rester et lui offre derechef un *imperium proconsulaire* de dix ans pour les douze provinces extérieures, celles où est cantonnée l'armée (le système normal des promagistratures conférées annuellement par le Sénat demeure valable pour les autres provinces non militaires).

— Dans une autre séance tenue trois jours plus tard, le Sénat décerne à Octave le titre d'« Auguste », c'est-à-dire lui confère officiellement l'*auctoritas*. Cette notion a une teinte religieuse : c'est la qualité que possèdent les Sénateurs patriciens et qui leur donne le droit d'auspices. Elle se traduit par une supériorité morale, donnant à son titulaire la prééminence parmi ses égaux. Comme Auguste le dira lui-même dans son « testament », les *Res gestæ* (cf. *infra*, p. 529-531) : « Je l'ai emporté sur tous en autorité (*auctoritas*), mais je n'ai pas eu plus de pouvoir (*potestas*) qu'aucun de mes collègues dans les diverses charges ». C'est littéralement exact : c'est par sa seule *auctoritas* qu'Auguste l'emportera sur les autres magistrats revêtus de l'*imperium* proconsulaire.

— En 23, Auguste renonce au consulat qu'il revêtait chaque année depuis 31, et reçoit en revanche la *puissance tribunicienne*, qui lui sera

conférée chaque année. C'est le pouvoir civil à Rome, s'ajoutant à l'*imperium* provincial. Auguste devient inviolable. Il peut réunir le Sénat ou les comices et leur faire voter les lois. Il n'a pas à craindre l'*intercessio* d'autres tribuns, puisqu'il a l'*auctoritas*.

A ces trois piliers de l'autocratie — *imperium* proconsulaire, *auctoritas* et puissance tribunicienne — Auguste sait ajouter les compléments nécessaires :

- des *sacerdotes*, au premier chef le *grand pontificat* ;
- le *pouvoir censorial*, dont il se sert pour recomposer le Sénat<sup>1</sup> ou créer un nouvel ordre équestre composé d'hommes à sa dévotion ;
- le *pouvoir consulaire*, qu'Auguste exerce sans être consul (encore une fiction utile).

Auguste confie les provinces à des hommes à lui, les « légats d'Auguste », qui les gouvernent en son nom.

A Rome même, il confie à des chevaliers les charges de *préfet du prétoire* (commandant les « cohortes prétoriennes », garde personnelle de l'empereur), de *préfet de l'annone* (chargé du ravitaillement), de *préfet des vigiles* (police et lutte contre l'incendie). C'est lui qui nomme, parmi les anciens consuls, quand il est absent de Rome, le *préfet de la Ville*.

Il crée des impôts nouveaux alimentant un trésor spécial, l'*ærarium* militaire.

Il s'entoure enfin d'un *conseil* dont est membre le fameux Mécène, le penseur du régime, qui met au service de celui-ci des écrivains influents comme Virgile ou Horace.

Ainsi, sans porter de titre royal, dont le symbolisme pourrait effaroucher la Rome républicaine, Auguste a tous les pouvoirs d'un monarque absolu.

Ironie de l'histoire : les titres « républicains » qu'il porte sont devenus depuis lors les symboles mêmes de la monarchie... Il est *imperator* (général, revêtu de l'*imperium*) : c'est l'origine du mot « empereur ». Le tsar russe, le Kaiser allemand, portent son nom (César). Il est *princeps senatus* (premier dans l'ordre hiérarchique du Sénat), d'où « prince ». Les empereurs romains s'entoureront de *comites*, de *duces* : ce seront les comtes et ducs de la féodalité.

Le Haut-Empire se divise ensuite en périodes correspondant aux « dynasties » d'empereurs.

1. Lors de la *lectio* de 28 av. J.-C., Auguste exclut 190 sénateurs et en confirme ou en nomme plus de 600. Lui-même se fait désigner officiellement *princeps senatus*.

**a – Les Julio-Claudiens (31 av. J.-C.-68 apr. J.-C.)**

*Auguste* (31 av. J.-C.-14 apr. J.-C.), *Tibère* (14-37), *Caligula* (37-14), *Claude* (41-54), *Néron* (54-68). Plus un intermède dans l'« année des quatre empereurs » (69) : *Galba*, *Othon* et *Vitellius* (le quatrième étant *Vespasien*).

Il n'y a pas d'oppositions graves dans le peuple : celui-ci, en Italie, est favorable aux empereurs (le petit peuple regretta Néron). Il y a d'assez nombreuses révoltes en province ; mais ce n'est pas tant le régime qui est contesté que la présence romaine. Il y a enfin une opposition parmi les grandes familles sénatoriales, ourdissant des complots maladroits ; les empereurs en viennent à bout par le sang (cette répression anti-sénatoriale est le grand sujet de Tacite).

L'Empire ne grandit plus (sauf la conquête de la Bretagne par Claude, cf. *infra*). On le défend aux frontières, et l'on mène une politique de diplomatie active avec des royaumes-clients.

**b – Les Flaviens (69-96)**

*Vespasien* (69-79), *Titus* (79-81), *Domitien* (81-96).

L'œuvre de construction du régime impérial est parachevée. Après les empereurs patriciens romains qu'avaient été les Julio-Claudiens, règnent des Italiens : dans la suite de l'Empire, l'origine des empereurs sera ainsi toujours plus large.

Après la crise de 69, *Vespasien* ramène la paix et l'ordre. Il mène partout une politique de grands travaux (à Rome : Capitole, Colisée...), reconstruit et embellit des villes de province, met en place une politique « sociale » et commence à subventionner l'enseignement, établit — grande innovation — un « cadastre » de l'ensemble du territoire. Il réorganise les provinces, qu'il connaît bien, dans le double but d'assurer la sécurité et d'améliorer les rentrées fiscales. Il met en place le *limes*, cette frontière fortifiée de l'Empire qui tiendra plusieurs siècles.

*Domitien* poursuit cette politique : grandes constructions à Rome, mise en ordre du territoire par l'achèvement du cadastre et l'allocation de terres, régularisation de l'administration des provinces par la surveillance étroite des gouverneurs et la mise en

place d'institutions municipales solides, consolidation du *limes*, organisation de l'armée. La paix et la bonne administration des provinces permettent à celles-ci un développement économique sans précédent ; les provinces commencent à dépasser l'Italie.

### c - Les Antonins (96-193)

*Nerva* (96-98), *Trajan* (98-117), *Hadrien* (117-138), *Antonin le Pieux* (138-161), *Marc-Aurèle* (161-180), *Commode* (180-192). Intermède de *Pertinax* (193).

C'est l'apogée de l'Empire, ce II<sup>e</sup> siècle de paix et de prospérité générales qu'on a appelé la *pax romana*, dont jouissent 50 à 60 millions d'habitants.

Il y a peu d'« événements » dans l'Empire des Antonins. D'abord, et par définition pour cette période de *pax romana*, il y a peu de guerres : seulement la conquête de la Dacie (future Roumanie) par Trajan et des guerres de maintien de l'ordre sur les frontières (contre les Arabes, les Parthes, les Bretons), qui ne prennent une tournure plus sévère que sous Marc-Aurèle (guerres contre les Germains sur le Danube et contre les Parthes).

Ensuite, sur le plan intérieur, le gouvernement et l'administration fonctionnent sans graves à-coups. Le droit connaît son apogée (cf. *infra*). Les empereurs font eux-mêmes œuvre législative : Hadrien fait rédiger l'édit du préteur. Un état civil est créé sous Marc-Aurèle pour limiter les fraudes à la citoyenneté romaine. Le *préfet du prétoire* devient le personnage central de l'État, une sorte de vice-empereur. Le poids de l'État s'accroît : Trajan mène une politique « sociale », secourant, par le système des *alimenta*, les enfants pauvres.

Le plus important, sans doute, est que l'*homogénéisation de l'Empire par l'administration et le droit* se poursuit et que l'Italie connaît un *déclin relatif* par rapport aux provinces.

— Sur le plan économique, l'Italie n'est plus l'unique plaque tournante commerciale. Le commerce interprovincial se développe. Les productions provinciales, meilleur marché, l'emportent sur les productions italiennes. En province, les terres cultivées s'étendent, les villes ne cessent de s'embellir (thermes, arcs de triomphe, amphithéâtres, égoûts et aqueducs, marchés fermés...), les territoires de s'équiper (routes, aqueducs...).

— *Sur le plan intellectuel*, après la période brillante du début du siècle (Tacite, Pline le Jeune, Juvénal, Suétone, Aulu-Gelle...) les auteurs italiens du II<sup>e</sup> siècle sont souvent de simples érudits passésistes. Mais des auteurs provinciaux prennent le relais : Florus, Fronton, Apulée, Plutarque, Arrien, Appien, Pausanias, Dion Chrysostome, Ælius Aristide...

— *Sur le plan politique*, beaucoup de provinciaux obtiennent la citoyenneté romaine, soit à titre individuel, soit à titre collectif (par la promotion de leur cité au statut de colonie honoraire, cf. *infra*). Promotion politique suprême des provinces : les empereurs sont des provinciaux. Les trois premiers Antonins sont des « Espagnols », descendants d'Italiens installés en Espagne. Un autre, Antonin le Pieux, a des ascendances nîmoises.

A noter, dans cette promotion relative des provinces, le développement singulier des *provinces orientales*. Naît une identité culturelle nouvelle : le Romain de langue grecque (les Byzantins s'appelleront « Romains » tout au long de leur histoire).

#### **d - Les Sévères (194-235)**

*Septime-Sévère* (194-211), *Caracalla* (211-217), *Macrin* (217-218), *Élagabal* (218-222), *Sévère-Alexandre* (222-235).

Le cosmopolitisme de l'Empire s'accroît, puisque les empereurs ne sont plus d'origine seulement provinciale, mais africaine et orientale : Septime Sévère vient de Lepcis Magna, en Tripolitaine, Élagabal et Sévère Alexandre sont d'origine syrienne. L'Empire, de fait, s'orientalise à plusieurs points de vue. La présence des religions orientales s'accroît (Élagabal est lui-même prêtre du dieu d'Émèse, El Gebal), et parmi elles le christianisme s'affirme, même à la cour. Le pouvoir devient de plus en plus monarchique, et d'une monarchie de plus en plus « orientale », religieuse et absolue. Le rôle du préfet du prétoire s'accroît.

Sur le plan social, cette période voit la confirmation de l'ascension de l'*ordre équestre*. La politique devient plus sociale et populaire : des mesures facilitant la mobilité sociale sont prises, une tendance à satisfaire les revendications populaires se manifeste.

Les guerres aux frontières s'intensifient. Septime Sévère lutte contre les Parthes et les Bretons, Caracalla contre les Alamans sur le Rhin et le Danube, et contre les Parthes.

Par le fameux « édit de Caracalla » (ou « constitution antonine ») de 212, tous les habitants de l'Empire reçoivent le droit de cité romaine. Il est vrai qu'ils peuvent conserver leurs droits locaux, sans adopter le droit privé romain : c'est ce que beaucoup feront en Orient. Du coup, la mention de la tribu disparaît pratiquement de l'état civil, les gens prennent un nom romain (en adoptant souvent en masse le nom gentilice de l'empereur, soit Antoninus).

Sous la dynastie des Sévères, on note une grande vitalité du mouvement intellectuel, toujours centré sur la province, surtout l'Orient, avec les historiens (Dion Cassius, Hérodien), les érudits (Diogène Laërce, Alexandre d'Aphrodise), les juristes (les plus grands de la tradition juridique romaine : Papinien, Ulpien, Paul), les médecins (Gallien), les philosophes néo-platoniciens (Ammonius Saccas, Plotin), et les premiers grands théologiens chrétiens ou « Pères de l'Église » (Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien). La plupart de ces intellectuels « romains » écrivent en grec.

#### **e - La période d'anarchie militaire (235-284)**

*Maximin le Thrace (235-238), Gordien I et II, Pupien, Balbin, Gordien III, Philippe l'Arabe (244-249), Dèce, Trébonien, Valérien (253-260), Gallien (259-268), Claude II, Aurélien (270-275), Tacite, Probus, Carus, Numérien et Carin.*

C'est une période de profonds désordres (une quinzaine d'empereurs en cinquante ans), mais qui concerne plus l'appareil de pouvoir que la société elle-même, si ce n'est le danger croissant aux frontières et la multiplication de guerres de plus en plus incertaines contre les Perses, les Maures, les Daces et les Sarmates, et toutes espèces de peuples germaniques, Francs et Alamans, Carpes et Goths, Quades, Marcomans, Vandales...



**Appendice. Les conquêtes impériales**

Il y a peu de conquêtes nouvelles sous le Haut-Empire, mais beaucoup de conquêtes « en pointillé » deviennent des conquêtes réelles, avec romanisation poussée.

Le reste de l'Espagne est conquis sous Auguste, ainsi que les régions alpines. Auguste pacifie lui-même la province d'Illyricum : les provinces sub-danubiennes, *Rhétie*, *Norique* et *Pannonie*<sup>1</sup> sont organisées. La grande affaire est la Germanie : après diverses tentatives et l'écrasement des légions de Varus par le chef germain Arminius en 9 apr. J.-C., les Romains renoncent *de facto* à cette conquête, se contentant d'occuper les rives de la mer du Nord (Frise) et surtout de consolider le *limes* au long du Rhin et du Danube et d'occuper, dans le « coin » de ces deux fleuves, les *Champs Décumates* (= Souabe).

La *Bretagne* est conquise sous Claude. La conquête est étendue sous Domitien, mais jamais les Romains ne parviendront à occuper toute l'île. La *Dacie*, sur la rive gauche du Danube (future Roumanie), est conquise par Trajan. L'*Arménie*, disputée aux Parthes depuis l'époque d'Antoine, est vassalisée sous Auguste et ses successeurs. Sont acquises également la *Cappadoce* (Centre-Est de l'Asie Mineure) les *Maurétanies*, la *Thrace*.

Mais les légions romaines subissent des échecs. L'expansionnisme cesse définitivement sous Hadrien, après l'abandon des trois provinces les plus récentes (Arménie, Mésopotamie, Assyrie) que l'armée ne peut tenir.

1. Ces provinces correspondent respectivement, et très approximativement, à la Suisse, à l'Autriche et à la Hongrie actuelles.

## IV – Le Bas-Empire ou « dominat » (285 apr. J.-C.-565 apr. J.-C.)

### 1. Les grandes périodes du Bas-Empire

#### a – Dioclétien et la tétrarchie

*Dioclétien, Maximien, Galère et Constance Chlore* (284-305). — Dioclétien, empereur en 284, confie l'Occident à Maximien, qui revêt bientôt la dignité d'Auguste, la puissance tribunicienne et le grand pontificat. Il y a donc deux empereurs, chacun régnant sur une moitié de l'Empire, l'un à Nicomédie (ville d'Asie mineure proche de Byzance), l'autre à Milan. Puis chacun d'eux se nomme un adjoint ayant le titre de César, Galère à Antioche, Constance Chlore à Trèves. C'est le système de la « tétrarchie », qui a le mérite de permettre un maintien plus régulier de l'ordre par la proximité des chefs par rapport à la portion de l'Empire qu'ils gouvernent, sans que soit compromise l'unité, puisqu'il y a une hiérarchie entre les tétrarques et que ceux-ci, d'une part, sont liés par le principe de collégialité et, d'autre part, sont apparentés (parenté réelle ou adoption). De plus, un système de succession est établi.

La tétrarchie permet de mettre un terme, à l'intérieur, aux usurpations et de tenir en respect les ennemis extérieurs. Dioclétien réorganise l'armée, l'administration, les finances. Il tente de contrôler l'économie (édit du Maximum en 301). Avec Maximien, il est l'auteur de la plus importante persécution contre les chrétiens (303-304).

#### b – Constantin et ses fils

*Constantin* (306-337) et ses fils : *Constantin II, Constance II et Constant* (337-361). — Constantin, fils de Constance Chlore, partage d'abord l'Empire avec divers autres « Césars » et « Augustes » (Maximin Daïa, Sévère, Maxence, Licinius...). Mais son rapprochement du monothéisme chrétien à partir de 312

(cf. *infra*) l'incite à bâtir une monarchie absolue, qui ne peut être partagée. L'élimination de ses rivaux sera achevée en 324.

Constantin continue l'œuvre intérieure de Dioclétien : il renforce la monarchie absolue, il hiérarchise l'administration (avec « préposé de la chambre sacrée », questeurs, comtes, *magistri*...), il réorganise l'administration provinciale, en créant d'immenses « préfectures du prétoire » regroupant des « diocèses » qui sont eux-mêmes des groupements de provinces.

Les trois « préfectures du prétoire » (Gaules, Illyrie-Italie-Afrique, Orient ; plus tard l'Illyricum constituera une quatrième préfecture), divisions purement administratives à l'origine, deviennent, après la mort de Constantin, des entités séparées sur lesquelles régneront ses trois fils ; la collégialité de la tétrarchie le cède donc à nouveau à un vrai partage territorial. D'autant que Constantin a créé en 326 une nouvelle capitale de l'Orient, *Constantinople*, sur l'emplacement d'une ancienne ville grecque, Byzance. Désormais, la séparation de l'Orient et de l'Occident est chose faite, sauf quelques brèves périodes d'unité sans lendemain.

Le règne de Constantin est important surtout par la politique religieuse. Attiré depuis toujours par le monothéisme (il est successivement adepte du Soleil, puis d'Apollon), Constantin éprouve de plus en plus d'attrait pour le christianisme. Il ne sera baptisé que sur son lit de mort, mais dès 313, par le fameux *Édit de Milan*, il établit la « paix de l'Église », c'est-à-dire la liberté du culte chrétien. Il convoque le concile de Nicée, en 325, qui condamne l'hérésie arienne.

Les fils de Constantin se partagent l'empire. Constance II a l'Orient, et il passe pour le premier empereur « byzantin » (sa cour est peuplée d'eunuques, ce qui en effet ne s'était pas vu en Italie et se verra à Byzance jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle).

Mais la guerre recommence aux frontières : le nouvel empire perse, celui des Sassanides (avec le roi Sapor II), porte des coups sévères aux Romains, attaqués d'autre part par les Germains — Francs, Alamans, Quades, Marcomans, Goths —, les Huns et les Scythes.

### **c – Une réaction païenne : Julien l'Apostat**

*Julien l'Apostat* (361-363), *Jovien* (363-364). — Julien est proclamé empereur à Lutèce par l'armée en 360, avant même la

mort de Constance II. C'est un intellectuel nourri d'hellénisme (il a d'ailleurs laissé une œuvre philosophique et littéraire importante). Élevé dans le christianisme, il redevient adepte d'un paganisme évolué (théurgie, mystères d'Éleusis, culte solaire), donc il encourage à nouveau le culte païen et exclut les chrétiens de l'enseignement et de la fonction publique (d'où son surnom d'« Apostat »). Mais il meurt dès 363 lors d'une guerre contre Sapor II (« Tu as vaincu, Galiléen », aurait-il dit en mourant).

Jovien lui succède ; c'est un chrétien modéré. Mais il meurt en 364. A partir de cette date, une nouvelle crise commence, et les destins des deux parties de l'Empire divergent presque complètement.

#### **d - La fin de l'Empire d'Occident**

*Valentinien I<sup>er</sup>* (364-375), *Gratien* (367-383), *Valentinien II* (375-392), *Honorius* (395-423), *Valentinien III* (425-455), *Romulus Augustule* (déposé en 476). — Les invasions se succèdent. Les provinces occidentales sont perdues et deviennent *de facto* des royaumes barbares. Les Vandales traversent la Gaule et l'Espagne et s'installent en Andalousie et en Afrique. Rome est même prise par les Wisigoths d'Alaric en 410, puis par les Vandales de Genséric en 455. Le dernier empereur d'Occident sera Romulus Augustule, qui, encore enfant, est déposé par Odoacre, un prince barbare qui avait été nommé chef des mercenaires.

#### **e - L'Orient jusqu'à Justinien**

*Valens* (364-378), *Théodose* (379-395), *Arcadius* (395-408), *Théodose II* (408-450), *Justinien* (527-565). — Là encore, on assiste à une série de guerres et d'usurpations. Mais le règne de Théodose se démarque, d'abord par les succès de cet empereur sur les barbares, ensuite parce que c'est sous son règne que le christianisme devient religion officielle et unique de l'Empire (dès 379, Gratien avait renoncé à être Grand Pontife ; en 391, Théodose interdit tout culte païen).

L'Orient est menacé lui aussi par les invasions, mais il est plus éloigné et résiste mieux. Pendant le long règne de Théodose II est

promulgué le *Code Théodosien*, la première grande compilation du droit romain.

Justinien est un des plus grands empereurs romains. Il donne au droit romain sa forme définitive<sup>1</sup>. Il rétablit pour la dernière fois l'intégrité de l'Empire en reconquérant, par son général Bélisaire, l'Afrique, l'Espagne du Sud et l'Italie (arrachée aux Ostrogoths avant d'être submergée, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle par une nouvelle vague barbare, celle des Lombards, à l'exception de la région de Ravenne qui constituera pendant deux siècles un « exarquat » byzantin). On sait qu'après Justinien commence la longue histoire de l'Empire « byzantin » qui durera jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453.

## 2. Les caractères généraux du Bas-Empire

Quatre changements principaux dans ce « Bas-Empire »<sup>2</sup> : l'orientalisation de la monarchie (« *dominat* ») (en germe, nous l'avons vu, depuis les Sévères) ; l'alourdissement du poids de l'État ; la christianisation ; l'accentuation du clivage Orient/Occident.

### a - L'orientalisation de la monarchie

Le culte des empereurs vivants se développe à côté de celui des morts. Les qualificatifs de « sacré » et de « divin » commencent à s'appliquer à tout ce qui touche le monarque. Celui-ci est normalement appelé, désormais, *dominus*, maître, et non plus *princeps*. Les symboles astrologiques, faisant apparaître la royauté comme un reflet de l'organisation cosmique, qui jadis étaient

1. Cf. chapitre 3.

2. Nous avons déjà signalé que cette expression n'a plus la faveur de la plupart des historiens d'aujourd'hui, qui lui préfèrent celle d'« Antiquité tardive ». A quoi l'on peut objecter, d'une part, que l'idée même d'Empire disparaît totalement dans la formule « Antiquité tardive », d'autre part que cette dernière formule n'est pas aussi neutre, idéologiquement, qu'il y paraît. L'enjeu est le jugement implicite que contient l'expression « Bas-Empire ». Ceux qui croient qu'il y a dans l'histoire une forme de progrès et des risques symétriques de régression peuvent préférer conserver cette expression traditionnelle, qui a le mérite de rappeler clairement la régression du droit, de la liberté individuelle et des Lumières qui se produit au temps du « *dominat* ».

considérés comme la marque d'un esprit dérangé ou tyrannique, sont désormais admis.

Cette tendance est nourrie d'abord de paganisme tardif et de philosophie néoplatonicienne, mais elle trouve un nouvel aliment dans une certaine mythologie chrétienne, spécialement dans l'hérésie arienne, et dans les théories d'Eusèbe de Césarée (cf. *infra*, p. 610 sq.) : « Dieu est le modèle du pouvoir royal ; c'est lui qui décide de l'établissement d'une autorité unique pour tous les hommes. » « C'est du Seigneur de l'univers et à travers lui que l'empereur reçoit et revêt l'image de sa suprême royauté. »

Un cérémonial « oriental » se développe à la cour. Le rite perse de la *prosternation* est introduit. Le *diadème* oriental remplace la vieille couronne de lauriers du général républicain triomphateur que portaient encore les souverains du Haut-Empire. L'empereur porte des vêtements somptueux ornés de pierreries. Ses apparitions publiques sont rares, ses attitudes et celles de la cour sont hiératiques et figées. Il se fait représenter la tête auréolée d'un nimbe de lumière.

L'administration, à l'image de la hiérarchie céleste, devient centralisée et hiérarchisée. Le principe dynastique s'affirme (sauf, on l'a vu, lorsque l'armée impose son candidat, comme Julien ; mais Julien est de sang impérial).

#### **b - L'alourdissement du poids de l'État<sup>1</sup>**

En raison de cette accentuation de la monarchie absolue, sans doute aussi à cause de la pression barbare qui pousse à la militarisation, le Bas-Empire se caractérise par une inflation sans précédent de l'appareil d'État, sous deux aspects : alourdissement de la *bureaucratie*, apparition de *pratiques dirigistes* inconnues précédemment. Au point que l'on a pu parler d'un État « totalitaire », étouffant et sclérosé. Nous traiterons des institutions du Bas-Empire au chapitre suivant. Disons un mot ici de l'étatisation de l'économie.

N'arrivant pas à enrayer le déclin économique ni à juguler l'inflation, l'État *réglemente les échanges et les prix*. Le fameux « édit du Maximum » de 301 fixe le prix maximum de plusieurs centaines

1. Cf. Humbert, *op. cit.*, p. 348-352.

de produits. Les salaires sont également fixés. Les contrevenants risquent la mort. Atteinte est portée au droit de propriété : celui qui promet d'exploiter une terre peut s'y installer. Comme l'impôt est fixé en fonction de la terre et exigé de la collectivité villageoise, ceci incite les villageois à exploiter les terres des propriétaires négligents.

D'autre part, l'État devient lui-même un agent économique. Il crée des *manufactures impériales* : arsenaux, fabriques d'armes, ateliers de tissage, papeteries, ateliers monétaires... Ces entreprises publiques bénéficient d'un monopole.

Enfin, l'État met en place une *organisation corporative des professions*. Les corporations sont des organismes d'État. Elles jouissent d'un monopole pour l'exercice de leur profession. Mais, en contrepartie, une réglementation sévère est imposée. Des services gratuits doivent être fournis. Pour mieux fixer chacun à son poste, l'hérédité est imposée, toute mobilité du travail est bannie. C'est une tendance générale, puisque le métier militaire est également héréditaire, ainsi que les charges de décurions. L'état de paysan devient fixe, lui aussi : c'est le système du *colonat*, ancêtre du *servage* médiéval.

Attacher le paysan à la glèbe est une manière d'assurer la rentrée régulière de l'impôt sur la terre (*capitatio*). Cela sert également les intérêts des propriétaires fonciers. Le colon est un demi-esclave. Il peut posséder des biens autres que celui qui le lie au propriétaire, et se marier librement, mais il ne peut quitter la terre, et il doit au propriétaire une fraction importante de la récolte, ainsi que des corvées. On assiste, avec la généralisation de ce système sous Valentinien I<sup>er</sup> et Théodose, à une *régression de l'égalité devant la loi* : depuis 396, le colon ne peut citer son maître en justice et celui-ci exerce au contraire sur lui un droit de correction et une juridiction domestique. On devient colon par pauvreté, en se vendant à un propriétaire ; par décision de l'État qui installe sur des terres des populations barbares ; par prescription de la liberté, simplement si l'on est sur une même terre depuis plus de trente ans ; enfin, et c'est le cas général, par hérédité.

Ainsi, toute la société du Bas-Empire tend à être figée. D'où un effondrement économique, et surtout l'émergence de forces sociales antagoniques à celle de l'État : croissance des *potentes*, de l'aristocratie terrienne, qui tend à devenir indépendante de l'administration centrale et provinciale. C'est la préfiguration des *seigneuries* médiévales.

### c - La christianisation

Dès Constantin, le christianisme n'a pas seulement été toléré, mais favorisé. Des symboles chrétiens apparaissent sur les monnaies. Les clercs sont exemptés d'impôts. La juridiction épiscopale est officiellement reconnue. Des hérétiques condamnés par le tribunal épiscopal sont exécutés par le pouvoir impérial dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Plus étonnant encore, en un sens : dès 333, par une loi de Constantin, la juridiction épiscopale cesse d'être purement volontaire et arbitrale, elle tend à concurrencer et remplacer la juridiction civile (mais cette mesure sera rapportée). Enfin, l'Église obtient le monopole de la juridiction sur les clercs en matière civile (pas en matière pénale) : c'est l'origine du « privilège du for » qui aura une grande importance au Moyen Âge dans le droit canonique (cf. *infra*, p. 878, 959 et 968-970).

Plus on avance dans le Bas-Empire, et plus on va vers l'Occident où les structures laïques de l'Empire s'affaiblissent, plus l'Église joue un rôle socio-politique important, notamment sur le plan local, où l'évêque (il y a à peu près un évêque par ville ; en Gaule, 118 diocèses pour 112 cités) maintient la vie municipale, devient le vrai chef local, représentant les Romains face aux barbares (ainsi saint Augustin à Hippone face aux Vandales, ou, à Rome, le pape Léon le Grand face aux Huns et au Vandale Genséric).

Comme les évêques se réunissent en *synodes* et en *conciles*, c'est l'Église qui maintient, par-delà le morcellement des royaumes barbares, l'idée d'unité de la romanité. Quand les liens de l'Occident avec Byzance seront définitivement coupés, elle prendra d'une certaine façon en Occident, organisée autour de la papauté, la suite de l'Empire, et transmettra l'idée même d'Empire à la dynastie carolingienne.

### d - L'accentuation du clivage Orient/Occident

Institutionnellement, il se marque par le système de la *tétrarchie*, puis par le *dédoulement total des administrations*, enfin par la totale *séparation dynastique*. Un semblant d'unité institutionnelle demeure



cependant : en principe, il y a un seul Empire, et les lois faites dans une partie de l'Empire sont envoyées dans l'autre et réciproquement. Mais la création d'une deuxième capitale a provoqué le déplacement vers l'Orient du centre de gravité de l'Empire. L'Orient achève de s'helléniser, la langue latine y disparaît bientôt (sauf, pour le droit, où le latin subsiste longtemps). L'Orient prend des caractères sociaux, économiques et culturels bien distincts, préparant la civilisation byzantine, cependant que l'Occident s'enfoncé pour plusieurs siècles dans l'anarchie et la barbarie.

A noter que l'Italie ne cessera jamais vraiment d'être « romaine ». Il y aura longtemps une présence byzantine en Italie, dans l'« exarchat » de Ravenne, à Venise, et dans une grande partie de l'Italie du Sud et en Sicile. Même ailleurs, jamais la présence barbare n'arrivera à effacer la civilisation urbaine, comme elle le fit dans les Gaules ou en Espagne.

## Chapitre 2

### Les institutions politiques romaines<sup>1</sup>

En reprenant les catégories posées au siècle dernier par Théodore Mommsen<sup>2</sup>, on peut distinguer, dans le droit public et « constitutionnel » romain, à l'époque républicaine, ce qui relève des « magistratures » (I), du « peuple » (II) et du « sénat » (III). A l'époque impériale, cependant, l'État romain change de nature, et il faut considérer comme des systèmes *sui generis* le « principat » (IV) et le « dominat » (V). Enfin des exposés distincts seront consacrés à l'administration territoriale (VI) et aux ordres sociaux (VII).

1. D'après Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Montchrestien, 3<sup>e</sup> éd., 1991 ; Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, Précis Dalloz, 4<sup>e</sup> éd., 1991 ; Claude Nicolet *et al.*, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 2 t., PUF, 1993-1994.

2. Cf. la préface de Yann Thomas à la réédition de la trad. fr. du *Droit public romain* de Th. Mommsen, Boccart.

### 1. Les magistratures

Il y a en tout et pour tout, à l'apogée du système républicain, une trentaine de « magistrats »<sup>1</sup>, qui suffisent à faire fonctionner l'État : c'est dire la remarquable efficacité de ce système.

#### a - La notion d'imperium

Les magistrats supérieurs à Rome (dictateurs, consuls, préteurs, interrois, pro-magistrats dans les provinces) sont dits « revêtus de l'*imperium* ». L'*imperium* est un legs de la royauté étrusque. C'est un pouvoir de commandement civil et militaire, absolu à l'origine (il comporte notamment le droit de vie et de mort). Il est symbolisé par les *haches* qu'entourent les *faisceaux* des *licteurs* (des licteurs, en nombre variable selon l'importance de la magistrature, accompagnent tout magistrat revêtu de l'*imperium*).

L'*imperium* est d'essence religieuse. Il n'est pas un pouvoir conféré par le peuple, un mandat, même si le peuple contribue à introniser le magistrat, à son entrée en charge, par la *lex curiata de imperio* (« loi curiate<sup>2</sup> au sujet du commandement »). Car à proprement parler, le peuple ne peut conférer un pouvoir dont il n'est pas dépositaire ; il ne peut que confier à certains citoyens le monopole de la consultation des auspices, ce qui revient à leur donner *de facto* le pouvoir. Mais ce sont les dieux qui sont la vraie source de celui-ci.

Le pouvoir politique n'est donc pas rationalisé et « laïcisé » autant qu'il l'est en Grèce : les Romains, et la tradition absolutiste européenne après eux, renoncent à exiger du pouvoir qu'il « rende raison » de tout ce qu'il fait ; le pouvoir garde un caractère sacré et redoutable.

Il faut préciser cependant que l'opinion des Romains sur l'*imperium* n'est connue que par des textes rares, tardifs ou incomplets, écrits au moment de la crise de la République. Il est difficile de faire la part de la réalité et de la reconstruction *a posteriori*. Il semble que l'aspect religieux diminue avec le temps. Un Grec comme Polybe, décrivant le système républicain au milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. tel qu'il le voyait fonctionner

1. Non compris, bien entendu, les fonctionnaires subalternes.

2. Sur la signification de cette expression, cf. *infra*, p. 374.

et tel qu'il entendait les hommes politiques romains en parler, ne fait guère intervenir les notions religieuses lorsqu'il parle du pouvoir des magistrats romains<sup>1</sup>.

Le passage de la royauté à la république a consisté non à modifier en substance l'*imperium*, mais à le *diviser entre plusieurs titulaires* et à le rendre *temporaire* (magistratures annuelles).

On distingue un *imperium domi* et un *imperium militiae*.

— *Imperium domi*. C'est le pouvoir civil à l'intérieur du *pomerium*<sup>2</sup>, pouvoir politique, judiciaire et coercitif. Pouvoir politique : convoquer les comices<sup>3</sup> ou le Sénat, faire voter les lois (droit reconnu cependant aussi aux tribuns de la plèbe, bien qu'ils n'aient pas l'*imperium*). Pouvoir judiciaire : il est exercé spécialement par les préteurs. Pouvoir coercitif : c'est le droit de vie ou de mort, retiré bientôt aux magistrats à l'intérieur du *pomerium*, par l'introduction du droit d'« appel au peuple » (*provocatio ad populum*, droit du citoyen de se faire juger par les comices). De ce fait, depuis 300 av. J.-C, les haches sont retirées des faisceaux des licteurs des magistrats urbains.

— *Imperium militiae*. Il comporte le commandement des armées, la perception du « tribut » (impôt destiné à subvenir aux frais de guerre, que paient ceux qui ne partent pas au service), la levée des troupes, le partage du butin, la convocation des comices centuriates<sup>4</sup> (les pro-magistrats n'ont pas ce droit), l'emploi de la force armée en dehors de Rome, la juridiction civile et criminelle provinciale (pour les gouverneurs). Là encore, certaines restrictions seront apportées à ce pouvoir.

### **b - Les principes généraux des magistratures romaines**

Le terme de « magistrature » est celui même employé par les Romains : le *magister* est celui qui est « plus grand » que ses concitoyens. Il possède une *potestas*, un pouvoir ou une puissance, qui lui permet d'employer une part de la force coercitive de l'État,

1. Sur ces réserves, cf. Nicolet, *op. cit.*, t. 1, p. 394 sq.

2. Rappelons que le *pomerium* est l'enceinte sacrée de la ville de Rome.

3. Les *comices* sont des assemblées politiques. Il y en a plusieurs types à Rome, cf. *infra*, p. 374-377.

4. Car ceux-ci, étant une institution d'origine militaire, se réunissent hors du *pomerium*, et ne peuvent donc être réunis au titre de l'*imperium domi*.

spécifiée selon les magistratures, et d'agir au nom de la République.

Il convient de distinguer *potestas* et *imperium*. Tous les magistrats possèdent une *potestas*. Mais seuls certains magistrats supérieurs possèdent en outre l'*imperium* (pas tous : le censeur est un magistrat supérieur, élu par les comices centuriates, mais il n'a pas d'*imperium*).

On parle de *puissance tribunicienne, édilicienne, censoriale* ; on dit que deux magistrats ont une *puissance égale* ou que l'un a une *puissance supérieure* à l'autre.

Les magistratures romaines présentent par ailleurs des caractères communs :

— *Élection*. Tous les magistrats sont des élus (sauf le dictateur, son maître de cavalerie et l'interroi : mais ce sont des magistratures d'exception). Au début de la République, ils sont nommés par le magistrat en fonction (*creatio*), mais bientôt les comices obtiennent d'intervenir.

Il ne faut pas assimiler ces élections, toutefois, aux pratiques de nos démocraties modernes. C'est le consul qui choisit les candidats, par arrangement avec le Sénat (cf. *infra*), et le peuple n'a qu'une sorte de droit d'élimination. D'autre part, le magistrat qui préside l'assemblée peut la faire voter à nouveau, ou interrompre la procédure. Le nouveau magistrat est investi non par le vote comme tel, mais par la promulgation de son nom (*renuntiatio*) par l'ancien magistrat après le vote. Enfin, les comices n'ont aucun droit de destitution. On ne saurait donc dire que les magistrats sont « responsables » devant l'assemblée qui les élit. Au total, le système est verrouillé par l'oligarchie au pouvoir.

— *Annualité*. La plupart des magistrats sont élus pour un an. Ce principe est fondamental dans la République : il l'oppose à la royauté ou à la tyrannie. Il est vrai que la *réitération* est admise : on peut être plusieurs fois consul, préteur, etc., et l'intervalle entre deux mandats a tendu à se réduire.

— *Collégialité*. Tous les magistrats d'un certain type possèdent la totalité du pouvoir de la magistrature. Il n'y a pas, entre les consuls, les préteurs, etc., de « division du travail » comme dans nos départements ministériels ; chacun est compétent sur tout, solidaire de ce que décident les autres. En conséquence, tout magistrat peut s'opposer, *a priori* (*prohibitio*) ou *a posteriori* (*intercessio*) à ce que décide n'importe lequel de ses collègues, et c'est bien le

but : la collégialité a été introduite pour conjurer le risque d'un retour au pouvoir personnel.

— *Hiérarchie*. Il y a une hiérarchie des magistratures, qui se marque concrètement par le droit qu'a un magistrat supérieur de s'opposer à la décision d'un magistrat inférieur (*intercessio*). Mais l'ordre n'est pas absolument fixe et certains magistrats comme le tribun ou le dictateur y trouvent imparfaitement place.

Une loi de 123 donne l'ordre suivant : dictateur, consul, préteur, maître de la cavalerie, censeur, édile, tribun de la plèbe, questeur, *triumvir capitalis*<sup>1</sup>, triumvir agraire, tribun militaire des quatre premières légions... Un seul ordre sera vraiment fixe, ce sera celui dans lequel on peut obtenir ces magistratures, le *cursus honorum*.

On distingue magistrats *supérieurs* (dictateur, maître de la cavalerie, interroi, censeur, consul, préteur), élus par les comices centuriates, et les magistrats *inférieurs* (les autres), élus par les comices tributes. On appelle magistrats *curules* ceux qui ont droit à la chaise curule : les questeurs et au-dessus.

— *Spécialisation*. Les magistratures ont chacune un faisceau de compétences bien définies, même si ce faisceau devient très large pour les magistratures supérieures.

Les magistratures sont *gratuites* (cette gratuité marque le caractère oligarchique de la République<sup>2</sup>).

#### *La notion de « pro-magistrature »*

Un an est une période courte pour beaucoup de fonctions : cela risque de nuire à l'accomplissement de celles-ci. D'où la notion de *prorogation* : le prorogé n'est plus magistrat à proprement parler, il ne peut plus réunir une assemblée ou le Sénat, etc. Mais il conserve l'*imperium*, soit à l'armée, soit en province (ce qui revient souvent au même). Les pro-magistratures (*propréture, proconsulat*) deviendront le mode normal de gouvernement des provinces. On est prorogé un an et souvent plus (César en Gaule), de sorte que le consulat devient en fait le prélude à un long et rémunérateur gouvernement de province, sommet de la carrière.

1. Magistrat chargé des exécutions capitales.

2. Parce que seuls des hommes riches peuvent se consacrer au service de l'État. On a vu que l'Athènes démocratique rémunère au contraire de nombreuses charges publiques.

### c - Les principales magistratures

— *Dictature*. En cas de danger vital pour la République, tous les pouvoirs sont rassemblés dans la main d'un *dictateur* — résurgence momentanée du roi ; d'ailleurs la fonction est très archaïque, marquée par des tabous religieux.

Le dictateur est accompagné de 24 licteurs (tous ceux qu'avaient les deux consuls). Il est nommé par les consuls, cette nomination étant confirmée par un vote des comices curiates ; il nomme lui-même un *maître de la cavalerie*. La fonction de dictateur ne peut excéder six mois. Elle tombe en désuétude vers 200 av. J.-C.

— *Interrègne*. Quand le pouvoir est vacant, le droit d'*auspicium* revient aux *Patres*, c'est-à-dire au Sénat, qui coopte un *interroi* restant en place cinq jours, suivi d'un autre, etc., et réglant les affaires courantes, le temps qu'on ait élu des consuls ou nommé un dictateur<sup>1</sup>.

— *Censure*. Les *censeurs* sont la plus haute autorité morale de la République (la censure est le dernier degré du *cursus honorum*<sup>2</sup> ; seuls des hommes d'âge, ayant déjà exercé les plus hautes fonctions, y parviennent). La fonction est exercée tous les cinq ans pendant dix-huit mois.

Les deux censeurs ont pour compétences : le recensement et le classement des citoyens (avec les conséquences qui en résultent pour la composition des comices centuriates et tributes et pour l'inscription dans la classe équestre ; l'établissement de la liste des sénateurs (pouvoir souverain de nommer de nouveaux sénateurs, mais aussi d'en exclure) ; la censure des mœurs ; enfin des responsabilités financières : entretien des édifices publics, des routes, gestion des appels d'offre, adjudication de la ferme des impôts, répartition de l'*ager publicus*, etc.

1. Avec les notions de « dictature » et d'« interrègne » (et celle de « sénatus-consulte ultime » que nous rencontrerons plus loin) on voit apparaître, dans le droit constitutionnel, les dispositions spéciales pour les circonstances exceptionnelles qui existent dans toutes les constitutions modernes (« état d'urgence », interim, art. 16...). Le fait même que ces pouvoirs exceptionnels soient l'objet de définitions précises et restrictives prouve *a contrario* le progrès de l'État de droit. Il n'y a pas de « dictateurs » formels dans les régimes vraiment dictatoriaux...

2. Le *cursus honorum* est la « carrière des honneurs », c'est-à-dire la carrière des magistratures. Un *honoris* est une magistrature.

— *Consulat*. Les consuls sont choisis par le Sénat, élus par les comices centuriates, intronisés par les comices curiates. Ils disposent de l'*imperium domi* et *militiæ*. Ils ont le droit d'« agir avec le Sénat »<sup>1</sup>, de convoquer les comices, de leur faire voter des lois. Ils sont deux, mais entre eux existe le curieux système de l'*alternance des faisceaux* : à chaque instant, un seul les possède, les échangeant avec l'autre tous les mois pour l'*imperium domi*, tous les jours pour l'*imperium militiæ*. Ainsi le pouvoir est un.

— *Préture*. Il y a eu un préteur, puis deux (avec la création du *prætor peregrinus*, préteur des étrangers, en 242 av. J.-C. s'ajoutant au préteur urbain), puis quatre (dédoublément des mêmes fonctions), puis six et plus à la fin de la République (dans le but de créer des titulaires de gouvernements de provinces). Ils ont différentes fonctions importantes liées à l'*imperium* (pouvoirs comparables à ceux des consuls), mais la principale est la *jurisdiction civile* : nous en parlerons longuement dans le chapitre consacré au droit privé (chap. 3).

Passons aux magistrats inférieurs, dépourvus d'*imperium*.

— *Édilité*. Il y a d'abord eu des édiles plébéiens, puis des édiles « curules », élus respectivement par le concile de la plèbe présidé par un tribun et par les comices tributes présidés par un préteur ou un consul. Ils ont les mêmes fonctions : juridiction civile (pour des affaires moins importantes que celles traitées par les préteurs), maintien de l'ordre public, approvisionnement en blé, organisation des jeux publics (aux frais des édiles ; l'édilité était pour ses titulaires l'occasion de frais importants, à la suite desquels le magistrat essayait de se « refaire » lors de ses gouvernements provinciaux).

— *Questure*. Les *questeurs* sont élus par les comices tributes. Ils ont pour compétences l'instruction des affaires criminelles et des pouvoirs financiers.

Le *tribunat de la plèbe* est une magistrature, et l'une des plus importantes ; mais il convient d'en traiter avec le peuple, dont les tribuns sont l'émanation.

1. C'est-à-dire de le convoquer, de fixer son ordre du jour, de le faire voter.



## 2. Le peuple

Le rôle du « peuple » est grand dans la République romaine. Le peuple s'exprime par des *assemblées*, il a ses *magistrats propres*, les *tribuns de la plèbe*. Mais il n'est pas constitué de tous les habitants. Il est un ensemble clos, recensé : l'ensemble de ceux qui possèdent le *droit de cité romaine*.

### a - La citoyenneté

On obtient le droit de cité par la *naissance* (avec certaines règles restrictives en cas de mariages mixtes ou pour les enfants naturels), par l'*affranchissement* (sauf quelques restrictions temporaires : la carrière des honneurs est interdite à la première génération ; les affranchis sont tous inscrits dans une même tribu rustique, afin de minimiser autant que possible leur rôle politique), par *intégration des conquêtes* (mouvement lent au début, qui s'accélère sous l'Empire jusqu'à l'*Édit de Caracalla* de 212), par *privileges individuels* (services rendus...).

### b - Le tribunat de la plèbe

C'est, à l'origine, une institution révolutionnaire, un contre-pouvoir (cf. *supra*) (Cicéron a dit que c'était une magistrature « née de la sédition pour la sédition », *De Legibus*, III, 19). Mais, à partir du III<sup>e</sup> siècle, elle s'intègre (plus ou moins) à la vie institutionnelle normale de la cité, tout en continuant à être un élément d'instabilité ou du moins de réforme. La charge est réservée aux plébéiens (certains hommes politiques, comme Clodius, l'ennemi de Cicéron, se feront plébéiens pour pouvoir y accéder). Les dix tribuns sont élus par le concile de la plèbe. Ils n'ont pas d'*imperium*, mais disposent de pouvoirs particuliers et redoutables que ne possèdent pas les magistrats curules. Cette puissance tribunicienne est si grande qu'elle sera un des principaux fondements du pouvoir absolu des empereurs.

La personne des tribuns est *sacro-sainte*, c'est-à-dire inviolable. Quiconque s'attaque à eux (même et surtout un magistrat) est déclaré *sacer*, maudit, il peut être immédiatement tué par n'importe quel citoyen ou par le tribun lui-même, qui le précipite du haut de la roche Tarpéienne<sup>1</sup>, ses biens étant confisqués, le tout sans jugement des comices ni possibilité d'« appel au peuple ». Cette menace porte contre quiconque attende non seulement à la vie du tribun, mais à son autorité et aux intérêts de la plèbe dans son ensemble, ce qui revient à donner aux tribuns droit de vie ou de mort sur tous les citoyens, y compris les magistrats (il y a là donc à cet égard une dissymétrie entre magistrats et tribuns).

Inviolable, le tribun peut placer la plèbe sous sa protection : c'est le droit d'*auxilium*. Aide individuelle, à l'initiative de la personne menacée (« *tribunos appello* », « j'en appelle aux tribuns ») ou à celle du tribun lui-même, ou aide collective, à la plèbe comme telle. Dans ce cas, le tribun peut suspendre la décision de n'importe quel magistrat en faisant jouer son droit d'*intercessio* (ou de *veto*). C'est un pouvoir de blocage total, qui peut empêcher les magistrats de convoquer des assemblées ou le Sénat, de faire voter des lois, de recruter des soldats, même en situation de danger extrême : grâce à ce pouvoir exorbitant, les tribuns ont pu obtenir de la classe sénatoriale nombre de concessions en faveur de la plèbe.

Les pouvoirs des tribuns sont toutefois limités à l'enceinte de la Ville et à un mille au-delà : ils ne peuvent rien contre l'*imperium militie*. D'autre part, un tribun peut intercéder contre un autre (principe de la collégialité des magistratures) ; et comme il y a dix tribuns, les sénateurs s'arrangent souvent pour faire élire parmi eux un « traître » et paralyser à leur tour leurs adversaires.

Les tribuns ont aussi un rôle positif. Ils président l'assemblée de la plèbe et les comices tributes ; ils peuvent faire voter des lois par des *plébiscites* (la très grande majorité des lois est d'origine tribunicienne). Ils peuvent « agir avec le Sénat ». Les anciens tribuns finiront même par être admis parmi les sénateurs.

1. Un escarpement d'une des collines de Rome, le Capitole.

### c - Les assemblées du peuple

Il y a en principe quatre assemblées : les *comices curiates*, *centuriates*, *tributes* et l'*assemblée* ou *concile de la plèbe* ; mais on discute pour savoir si comices tributes et assemblée de la plèbe sont véritablement distincts. Leurs pouvoirs sont d'ordre électoral, législatif et judiciaire. Ce système complexe est fort différent de l'assemblée unique de la démocratie athénienne.

#### — *Comices curiates*

*Composition.* Les comices curiates remontent au temps archaïques où la population était divisée en « curies ». Mais cette division s'est peu à peu effacée : aux temps classiques, peu de citoyens savent à quelle curie ils appartiennent. Le peuple est donc remplacé symboliquement par *trente licteurs*, chacun représentant une curie.

*Pouvoirs.* En dépit de cet artifice, l'assemblée conserve un rôle incontournable : elle vote l'investiture des magistrats revêtus de l'*imperium* (*lex curiata de imperio*). Tant que cette formalité n'a pas été accomplie, le magistrat ne dispose pas de la plénitude de ses pouvoirs. L'intervention des comices curiates est également nécessaire pour valider certaines procédures du droit civil.

#### — *Comices centuriates*

*Composition.* Les comices centuriates résultent de la réforme attribuée au roi Servius Tullius, qui avait pour but de faire contribuer les diverses catégories sociales à l'effort de guerre en proportion de leurs ressources (cf. *supra*, p. 333-334). Le peuple fut alors divisé en cinq *classes*, des plus riches aux moins riches (ceux qui n'ont aucune fortune, les *proletarii*, sont dits *infra classem* ; ils ne sont pas mobilisables). Les classes sont subdivisées en *centuries*. Chaque classe a un nombre égal de centuries de *juniores* (moins de 45 ans) et de *seniores* (plus de 45 ans), ce qui revient à donner aux aînés une importance politique plus grande que leur importance militaire.

Chaque centurie est censée représenter une contribution équivalente en ressources. Il en résulte qu'il faut beaucoup plus de « pauvres » que de « riches » pour constituer une centurie. Il

semble qu'il y ait eu 195 (ou 193) centuries. Aux comices, chaque centurie dispose d'une voix ; on vote préalablement au sein de la centurie. La première classe à elle seule dispose de la majorité des voix, puisqu'elle a 18 centuries de chevaliers et 80 de fantassins<sup>1</sup>. Les autres classes ont chacune 20 ou 30 centuries, les prolétaires 1 (à l'époque de Cicéron, cette centurie compte à elle seule autant de citoyens que toutes les centuries de la 1<sup>re</sup> classe !). C'est donc un système extrêmement inégalitaire, à la fois oligarchique et « timocratique », puisque le pouvoir est accordé en proportion, tout à la fois, de la fortune et des capacités militaires.

*Pouvoirs.* Les comices centuriates élisent les magistrats supérieurs, consuls, préteurs, censeurs : c'est là leur rôle essentiel. Ils votent aussi la loi (mais, à partir de 200 av. J.-C. environ, ils sont supplantés à cet égard par les assemblées plébéiennes). Ils sont compétents, enfin, en matière judiciaire : 1) Ils jugent en première instance les crimes politiques et les crimes de droit commun susceptibles d'être punis de mort (l'affaire est alors instruite par le questeur au nom du consul). 2) Ils jugent les affaires de *perduellio* (« trahison »), c'est-à-dire d'atteintes aux droits de la plèbe, ou de fautes commises par des magistrats, ou de crimes contre le peuple (là encore, la sanction encourue est la mort ; l'affaire est instruite par le tribun). 3) C'est devant eux qu'est jugé l'« appel au peuple » interjeté contre une décision capitale d'un magistrat par le tribun de la plèbe mettant en œuvre son droit d' *auxilium*, puis, après la loi Valeria de 300 av. J.-C., par tout citoyen. Recourir au peuple devient un droit individuel fondamental, ce qui revient à priver consuls et préteurs de leur droit discrétionnaire de punir, du moins à l'intérieur de la Ville ; d'où le retrait de la hache de leurs faisceaux.

A partir de 150 av. J.-C., la juridiction criminelle des comices sera écornée par la création de *tribunaux criminels permanents (questiones)*, formés de jurés et présidés par des préteurs.

#### — Comices tributes et assemblée de la plèbe

*Composition.* Les *comices tributes* et l'*assemblée de la plèbe* diffèrent par l'instance qui les convoque et l'objet de la réunion, non par la

1. Soit 98, alors que la majorité est de 98 ou 97 (mais les historiens ne sont pas absolument certains de ces chiffres).

composition ni par le mode électoral, puisqu'elles relèvent toutes deux du système des « tribus » territoriales. Tout citoyen romain appartient à une tribu, qui est soit celle de son domicile, soit celle qui lui a été attribuée à titre personnel par le censeur au moment de son accession à la citoyenneté (les affranchis, nous l'avons vu, sont affectés dans une certaine tribu à la discrétion du censeur). Il y a *trente-cinq* tribus en tout.

Là encore, il y a une double comptabilité du vote : la majorité des voix au sein de chaque tribu produit le vote de la tribu ; la majorité des voix des tribus produit le vote de l'assemblée. Au sein de chaque tribu, les classes sociales sont mélangées, ce qui rend les comices tributes ou l'assemblée de la plèbe nettement plus démocratiques que les autres assemblées.

*Pouvoirs.* Les comices tributes élisent les magistrats de la plèbe (tribuns et édiles) et les magistrats inférieurs. Ils votent des *lois* (s'ils sont convoqués par les magistrats) ou des *plébiscites* (s'ils sont convoqués par les tribuns). Ces textes portent surtout sur le droit « constitutionnel » ou public (nous verrons que pour le droit civil, la loi ou le plébiscite sont des sources secondaires de droit). Enfin, les comices tributes ont, eux aussi, une compétence judiciaire : ils jugent les crimes publics susceptibles d'amende.

#### — Procédure

Le trait le plus frappant est que les diverses assemblées sont largement soumises aux magistrats ; en ce sens, il n'y a guère de « souveraineté populaire » dans la République romaine.

Une assemblée ne peut se réunir elle-même. Elle n'a pas la maîtrise de son ordre du jour. Les réunions sont rares (le calendrier religieux ne laisse disponibles que 195 « jours comitiaux » par an). Les lieux sont soumis à des interdictions religieuses : les assemblées ne peuvent se réunir qu'à Rome (pas d'*ecclesia* en campagne comme chez les Athéniens), les comices curiates à l'intérieur du *pomerium*, les comices centuriates à l'extérieur (Champ de Mars). Il faut que le lieu soit « inauguré », c'est-à-dire orienté de telle manière que le magistrat puisse prendre les auspices. On vote par « oui » ou par « non » (avec, respectivement, les formules : *uti rogas*, « comme tu le demandes », ou *antiquo jure utimur*, « gardons le droit ancien » ; *condemno*, « je condamne », ou *libero, absolvo*, « je libère, j'absous »).

Aucun citoyen ne prend la parole. Les magistrats ou les tribuns sont assis sur la tribune, le peuple est debout en contre-bas. Le

vote est oral et public : chaque citoyen s'avance devant un « interrogateur » et s'exprime à haute voix. Ce procédé fut contesté par le parti populaire, parce qu'il était propice aux pressions (des patrons sur les clients, de la *nobilitas* en général sur le peuple qui est invité à s'aligner sur son vote, et même des acheteurs de votes). Il sera changé par les lois dites *tabellaires* (qui s'échelonnent de 139 à 107) instaurant le vote à bulletin secret (par tablettes, *tabellæ*).

Aux comices centuriates, les premières classes votent en premier lieu, indiquant le « bon choix ». On tire au sort en leur sein une centurie dite « prérogative », dont le suffrage est interprété comme un présage de nature à impressionner le peuple. Les assemblées tributes, quant à elles, sont précédées d'une réunion où les notables font connaître leur opinion. Ensuite le choix de l'ordre de vote des tribus, ou de l'ordre de dépouillement du vote, peut donner lieu à des manipulations. Dès qu'une majorité est atteinte, on arrête le vote : les classes inférieures ont donc peu d'occasions de s'exprimer. Si le début du vote fait mal augurer du résultat, le magistrat peut faire recommencer les opérations ou les interrompre. Il peut aussi ne pas proclamer les résultats. Un tribun peut enfin opposer son *veto*.

Le peuple est donc, à tous ces points de vue, sous tutelle. Il s'agit, dit Cicéron, que « sans que personne ne soit exclu du suffrage, cependant la prépondérance ne soit pas entre les mains des plus pauvres et des plus nombreux » (*De Republica*, II, 39-40).

Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., les manipulations, les fraudes caractérisées, les voies de fait, le mélange de pressions et de corruption ont perverti le système des élections. Cependant celles-ci n'étaient pas une simple mascarade, si l'on en juge par les efforts mêmes des manipulateurs. Et les décisions des assemblées, quelle que soit la manière dont elles sont obtenues, ont plein effet.

### 3. Le Sénat<sup>1</sup>

#### — *Composition*

Bien que toutes les cités antiques aient, sous une forme ou une autre, un conseil, le Sénat de Rome a une importance particulière. Pour les étrangers visitant Rome à l'époque républicaine, le vrai pouvoir est détenu par le Sénat.

1. Cf. Nicolet, *op. cit.*, t. 1, p. 357-392.

Il comporte 300 membres à l'époque républicaine, 600 pendant le Haut-Empire. Sa liste est mise à jour régulièrement, avec de nouvelles entrées mais aussi des exclusions, par le roi, puis par les magistrats supérieurs, puis, à partir de 300 av. J.-C. environ, par les censeurs, qui procèdent tous les cinq ans à la *lectio senatus*, « lecture » de la liste des membres (*legere* veut dire à la fois « lire » l'*album*<sup>1</sup> et « choisir »).

Lors de la longue crise par laquelle prend fin la République, des Gracques à Auguste, le Sénat est un enjeu de pouvoir capital : Sylla ou César éliminent des sénateurs et introduisent au Sénat un grand nombre de leurs propres partisans.

Les conditions pour entrer au Sénat sont restrictives, à la fois sociales, morales et politiques : on est loin du tirage au sort de la *Boulè* athénienne. Le principe général est qu'on entre au Sénat après avoir été magistrat. Il faut donc, normalement, réunir les conditions d'entrée dans le *cursus honorum* : être citoyen romain, ne pas être affranchi ou exercer certaines professions disqualifiantes, appartenir au cens des chevaliers, avoir le *jus honorum* (« droit aux honneurs », c'est-à-dire aux magistratures). Et il faut avoir été effectivement magistrat (de différents niveaux selon les époques), sans que ceci suffise toujours : les censeurs peuvent écarter un ancien magistrat qui leur paraît indigne. L'on entre au Sénat immédiatement après avoir exercé la questure, et c'est donc parmi des hommes qui siègent déjà au Sénat que se recrutent les préteurs, les consuls et les promagistrats. Remarquons que, les magistrats étant élus par le peuple, le Sénat l'est donc aussi, même si c'est de façon fort indirecte.

L'assemblée est *hiérarchisée*. Certains sénateurs sont patriciens : c'est parmi eux qu'est pris l'*interrex*. L'ordre de prise de parole est celui des magistratures exercées par les sénateurs : anciens dictateurs, anciens censeurs, anciens consuls (qu'on appelle « consulaires »), anciens préteurs (« prétoriens »), etc. A l'intérieur de chacune de ces catégories, les patriciens parlent d'abord, puis c'est l'ancienneté qui joue. Le *Princeps senatus*, premier sénateur à opiner, est donc le plus âgé des censoriens patriciens (les empereurs s'attribueront ce titre prestigieux). Mais le président de séance peut choisir parmi les consulaires celui qui parlera le premier. Il y a enfin des sénateurs de seconde zone, les *pedarii*, les

1. *Album* : tablette blanche sur laquelle sont inscrits les noms.

« piétons », sans doute ceux qui n'ont pas encore exercé de magistrature curule : ils votent, mais ne participent pas, sauf exception, aux débats.

La qualité de sénateur donne droit à des *honneurs* particuliers (places spéciales au théâtre, vêtements<sup>1</sup>, droit d'être juge, immunité judiciaire), mais confère aussi des obligations, comme l'exposition à des chefs d'accusation particuliers ou l'interdiction d'exercer certaines professions et de participer aux adjudications publiques : cette dernière particularité distingue nettement la classe des sénateurs, vouée exclusivement au service de l'État, et celle des chevaliers, vouée à la vie économique et aux opérations financières (cf. *infra*).

#### — Compétences

Toute question intéressant l'État peut être débattue au Sénat : il est, en ce sens, omniscient. Il a cependant un rôle particulier dans certains domaines :

*Relations extérieures.* Le Sénat reçoit les ambassadeurs étrangers, envoie les ambassades romaines. Il fixe les statuts des pays conquis, ratifie les lois données aux provinces par les gouverneurs (*leges datae*).

*Guerre.* Le Sénat collabore avec les magistrats pour la levée des troupes et pour la fixation du *tributum* qui servira à payer les soldes. Il dote les promagistrats de troupes et d'argent pour les provinces. Il accepte ou refuse de payer les frais du triomphe des généraux.

*Administration générale et justice pour l'Italie et les provinces.* C'est une conséquence indirecte du rôle diplomatique du Sénat. Comme les peuples d'Italie sont censés être des « alliés » de Rome, les questions administratives et certains problèmes judiciaires de ces parties du territoire romain sont traités par le Sénat, et non par les comices ou les magistrats.

*Finances.* C'est le domaine propre du Sénat : les comices ne s'en mêlent pas. Le Sénat gère le capital, notamment foncier, et les revenus du peuple romain. Il distribue l'*ager publicus*, il gère les contrats publics relatifs aux mines, aux forêts, etc., il connaît des litiges de nature fiscale. Lorsque les impôts directs disparaîtront pratiquement vers 150 av. J.-C., le Sénat aura encore la haute main sur les revenus de l'État, puisque c'est lui qui fixera les contributions exigées des provinces. Le Sénat contrôle aussi les dépenses : les magistrats, dont le pouvoir est annuel, ne peuvent

1. Dont le *laticlave*, large bande de pourpre passée sur la tunique, dont nous parlerons plus loin.



poursuivre des opérations militaires (par exemple) que si le Sénat leur vote les crédits nécessaires. Et même si les magistrats sont ordonnateurs des dépenses faites avec les sommes mises à leur disposition, ils n'en sont pas les payeurs : les paiements sont faits à Rome par les questeurs, qui sont sous le contrôle du Sénat.

Dans tous ces domaines, le Sénat agit par des *senatus-consultes*, des avis votés. Leur valeur tient à l'*auctoritas* du Sénat, qui vient de celle, quasi-religieuse, des *patres* originaires. L'*auctoritas* n'a donc pas de définition juridique précise : simplement, il est quasiment impossible d'aller contre elle (l'*auctoritas* est, nous l'avons vu, un des principaux fondements du pouvoir absolu des empereurs). En conséquence, le magistrat qui veut faire édicter une loi doit prendre l'avis du Sénat, qui peut amender le texte. C'est seulement à partir des Gracques qu'on essaiera de faire voter le peuple en se passant de cet avis préalable.

Les *senatus-consultes* auront une valeur juridique formelle à partir de la disparition de la législation comitiale, c'est-à-dire sous l'Empire.

Le Sénat peut annuler, pour vice de forme, une loi déjà votée.

En conclusion, bien que le Sénat soit à certains égards la première grande assemblée délibérante permanente de l'histoire, il est bien loin encore d'être une « assemblée parlementaire ».

*Le senatus-consulte ultime.* C'est une mesure d'urgence par laquelle le jeu constitutionnel normal est suspendu et les « pleins pouvoirs » sont exercés par le Sénat. C'est un cas intéressant de « pouvoirs d'exception » constitutionnels mal définis, à la limite du fait et du droit, mais avec tout de même une tentative de justification doctrinale.

La mesure est pratiquée pour la première fois par le grand pontife Scipion Nasica, en 133 av. J.-C., lorsqu'il s'agit pour le parti sénatorial de s'opposer à Tiberius Gracchus. Scipion déclare « la République en péril » et fait assassiner le tribun. Caius Gracchus tente, quelques années plus tard, de faire déclarer illégale une telle pratique. Mais, en 121, elle est à nouveau mise en œuvre contre lui. Et le Sénat en fait la théorie : lorsqu'un « ennemi public » menace l'existence même de la République, le Sénat aura le droit de prendre les mesures nécessaires, en suspendant les lois, en ne tenant pas compte de la puissance tribunitienne, en faisant tuer le coupable sans le laisser en appeler au peuple. C'est donc une variante de la dictature, mais au profit du Sénat en tant que corps. La mesure sera appliquée en 121 (contre Caius Gracchus), 100 (contre un tribun), 88 (au profit de Sylla), 77 (au profit de Pompée),

63 (au profit de Cicéron, consul, devant faire face à la conjuration de Catilina), 49 (contre César qui, du coup, franchit le Rubicon).

— *Procédure*

Le Sénat se réunit à la Curie, bâtiment du forum, ou dans d'autres lieux « inaugurés » (différents temples de Rome). Le président est maître de l'ordre du jour. Mais, quand vient leur tour de parler, les sénateurs peuvent demander que l'assemblée discute d'une question. Les *pedarii* ne parlent pas, à moins qu'ils aient reçu le *jus sententiæ*. Le vote est public ; il s'effectue par déplacement des sénateurs vers l'auteur de la proposition qu'ils approuvent. Les débats peuvent être sténographiés. Le sénatus-consulte voté est immédiatement rédigé par une commission. Des magistrats de rang égal ou supérieur à celui qui a présenté la proposition, ou un tribun de la plèbe, peuvent exercer une *intercessio*, ce qui suspend la validité du texte sénatorial. Les sénatus-consultes sont publiés et archivés.

**4. L'empereur et le gouvernement impérial au Haut-Empire (le « principat »)**

**a - Les fondements juridiques du pouvoir impérial**

Ce sont ceux imaginés dès le début du principat par Auguste : *imperium* proconsulaire, puissance tribunicienne et *auctoritas*.

A noter que, jusqu'à Vespasien, les comices tributes votent la *lex de imperio* qui confère à l'empereur ses différents pouvoirs. Par la suite, seul le Sénat désignera et investira l'empereur.

L'*auctoritas* est très efficace : c'est elle qui fait que, lors d'une élection à une magistrature, le candidat désigné par l'empereur ne peut que l'emporter sur tout autre. De même, un jugement rendu par l'empereur fait jurisprudence.

L'*imperium* proconsulaire et la puissance tribunicienne mêlés aboutissent à donner à l'empereur le pouvoir judiciaire suprême, civil et criminel : l'empereur remplace le préteur pour la juridiction civile, et le droit de coercition ou juridiction criminelle que lui confère l'*imperium* n'est plus limité par la *provocatio ad populum* (puisque'il n'y a plus de comices, ni de tribuns du peuple). En outre

l'empereur, ayant revêtu la puissance tribunicienne, a un caractère sacro-saint. Cela lui permet de faire juger qui il veut pour crime de lèse-majesté (contre lui-même, des membres de sa famille ou n'importe quel proche). Rappelons que l'empereur revêt en outre divers sacerdoces, dont, le plus souvent, le grand pontificat.

### **b - Le culte impérial**

Il semble que le culte impérial ait une origine orientale. C'est dans les provinces orientales que, du vivant même d'Auguste, les cités, prorogant un usage traditionnel dans les monarchies hellénistiques, instaurent des cultes à la « déesse Rome » et à l'empereur, avec nomination de prêtres, érection de temples, organisation de sacrifices. Ce culte s'étend dans les provinces occidentales. A Rome même et en Italie, il prend, sous les Julio-Claudiens, une forme moins directe : on adorera non l'empereur régnant, mais son « génie », ou des divinités traditionnelles associées à sa famille (Vénus et Mars sont les dieux tutélaires de la *gens Julia*), ou encore l'empereur précédent, qu'on aura déclaré « *divus* » ; des confréries sont alors consacrées à son culte, les *Augustales*, les *Flaviales*, les *Antoniani*...<sup>1</sup>). Sous les Flaviens, le culte est organisé au niveau des provinces, et non plus seulement des cités.

Il ne faudrait pas croire que le culte impérial, parce qu'officiel, était superficiel. Le peuple, semble-t-il, y participait avec enthousiasme. Cependant, sous le Haut-Empire, et à part quelques folies individuelles (Néron qui se prend pour le dieu soleil, Domitien qui se déclare « *dominus et deus* » et exige qu'on se prosterne devant lui, Élagabal...), le culte impérial ne modifie pas réellement le fonctionnement du pouvoir central. L'élite n'est pas dupe et perçoit le

1. Il y a à Rome même un terrain favorable au culte impérial. Romulus a été divinisé. Des généraux romains, dès la fin de la République, ont été réputés favorisés des dieux (« *felix* ») et surhumains. César est divinisé aussitôt après sa mort, et sa *gens* — donc Auguste, les Julio-Claudiens, et tous les empereurs, puisqu'ils revendiquent une parenté avec César dont ils portent le nom — prétend descendre de Vénus. Enfin il y a, en Occident aussi, des populations barbares récemment romanisées, notamment en Espagne, qui, ayant eu coutume de diviniser leur chef, sont toutes prêtes à diviniser le chef des Romains. Nous retrouvons en fait, dans toutes ces sociétés de l'Antiquité, l'anthropologie du roi divin (cf. *Introduction*), toujours sous-jacente sous le vernis de la « civilisation ».

prince comme un citoyen. C'est plus tard seulement que le personnage de l'empereur sera véritablement perçu comme sacré, et que son culte deviendra une exigence pour tous.

Après la mort d'Auguste, le Sénat décide de son « apothéose » (qui donne lieu à une grande cérémonie, le corps étant brûlé au Champ de Mars en un lieu consacré ; un aigle s'envole, censé emporter l'âme de l'empereur). Ensuite, seul, parmi les Julio-Claudiens, Claude sera divinisé. Parallèlement au culte public de l'empereur divinisé, il y a un culte privé dans sa famille. Des femmes de celle-ci sont à leur tour divinisées.

Les empereurs soignent leur dimension charismatique en se comportant comme des *hommes providentiels* que le peuple peut appeler à tout moment à son aide. Ils multiplient les constructions fastueuses (comme le Colisée), les distributions gratuites, l'aide aux orphelins. Une appellation de « père de la patrie » est le plus souvent (sauf pour Tibère et Hadrien) intégrée à leur titulature officielle. L'empereur accepte d'être le « patron » de nombreuses villes de provinces ; il se laisse élire magistrat de ces villes. Il veille à couvrir ces localités de bienfaits divers. L'empereur consacre un soin particulier à l'armée, qu'il favorise, à son avènement, par des dons pécuniers (le *donativum*), et qui finira par être le vrai soutien de l'institution, les « cohortes prétoriennes » ou les troupes provinciales se substituant au Sénat (mais avec des succès divers) pour faire et défaire les empereurs.

### c - Le gouvernement impérial

— *L'empereur*. Il est, on l'a dit, un véritable autocrate. A noter cependant qu'à partir de Marc-Aurèle se développe une pratique promise à un certain avenir : la collégialité des empereurs, écho, sans doute, de la collégialité des magistrats.

Marc-Aurèle gouverne avec Lucius Verus, revêtu des mêmes charges. Avec Dioclétien est mis en place le système de la « tétrarchie » (cf. *supra*, p. 357).

— *Le Conseil impérial*. Auguste a créé un « conseil du Prince », qui subsiste ensuite avec diverses modifications, sans devenir une institution formelle avant Hadrien. Il est composé de compagnons (*comites*), parents, amis proches, chefs militaires, enfin des sénateurs, choisis ou tirés au sort.

— *Le Sénat*. Il continue à jouer un certain rôle, bien qu'il soit soumis complètement à l'empereur (qui maîtrise son recrutement

par ses pouvoirs censoriaux). Il élit les magistrats, vote des sénatus-consultes, joue un rôle juridictionnel.

— *L'administration.* Auguste a créé également une administration centrale efficace, adaptée à l'échelle du monde romain, qui peut être informée sur ce qui se passe dans tout le territoire et y transmettre des ordres, procurer à l'empereur des statistiques, connaître et gérer les ressources fiscales. Sous Claude, les bureaux confiés à des affranchis deviennent des embryons de ministères, indépendants du Sénat et des chevaliers, et voués chacun à des affaires bien délimitées. Cet appareil s'alourdit ensuite : les services de l'État occupent peu à peu l'ensemble du Palatin (redisons toutefois que, par comparaison avec des États modernes, il y a un très petit nombre de fonctionnaires).

#### **d - La question successorale**

Les empereurs ne peuvent se succéder simplement de père en fils, ce qui rappellerait un des principaux aspects de la monarchie traditionnelle honnie. Ils ne peuvent pas, non plus, ne pas assurer leur succession, ce qui ouvrirait de nouveau la porte à l'anarchie. Les formes électives régulières ont disparu. Restent des solutions forcément imparfaites : désignation d'un successeur putatif, association de ce successeur au pouvoir (l'empereur régnant lui confiant une partie de ses charges ou les partageant avec lui dans le cadre de la collégialité impériale dont nous avons parlé plus haut), mariages dynastiques, adoption... L'imperfection de ces systèmes est responsable des désordres et des violences qui ont en général accompagné les successions sous l'Empire (sauf sous les Flaviens et les Antonins).

### **5. L'empereur et le gouvernement impérial au Bas-Empire (le « dominat »)**

#### **a - Le dominus**

Le premier empereur à s'être fait appeler « seigneur » et « dieu » (*dominus et deus*) est Domitien. Il institue des cérémoniaux orientaux comme le baisement des pieds. Ensuite, la fiction du principat est de plus en plus oubliée. L'Empire est une

monarchie reconnue comme telle. Le monarque est un « maître » parce qu'il est fait d'une étoffe différente de celle de ses sujets, qui sont dans une certaine mesure ses « esclaves ». Il peut tout sur eux.

Plus encore que dans le passé, l'empereur est la source principale et suprême de la loi, le commandant en chef de l'armée, le chef de l'exécutif et de l'administration, le juge suprême au pénal comme au civil.

— *Le culte impérial*. Il s'accroît. D'Aurélien à Constantin, tous les empereurs, renchérissant sur Néron ou Domitien, ont tendance à s'identifier au Soleil et à se considérer comme l'image visible d'un dieu unique invisible (cf. *infra*, p. 587 sq.).

— *La cour et le cérémonial*. L'empereur vit dans un palais (à Milan, Aquilée [près de Trieste], Nicomédie [près de Constantinople], Antioche...). Il devient de moins en moins accessible ou même visible. Ses apparitions en public, pendant lesquelles il reste séparé du public par un rideau, sont des « épiphanies ». L'étiquette se développe : il faut se prosterner, l'appeler « maître ». Ses déplacements sont codifiés, hiératiques, ses discours constituent des cérémonies.

— *Le Conseil impérial*. Il est désormais appelé « consistoire sacré » — « sacré » parce qu'on appelle ainsi tout ce qui touche à l'empereur, « consistoire » parce que les conseillers y assistent debout, ne pouvant s'asseoir (ni, d'ailleurs, parler) devant l'empereur (*cum-sistere* : se tenir debout ensemble).

## **b - Le gouvernement et l'administration centrale**

Sous Dioclétien, le *préfet du prétoire* joue le rôle de Premier ministre et de ministre de la Guerre tout à la fois, sorte de grand vizir à l'égyptienne. Quand les préfetures du prétoire, sous Constantin, deviennent territoriales, le chef de l'administration s'appelle « questeur du palais ». Les diocèses sont confiés à des « vicaires ». Le maître règne par des envoyés-espions redoutés, les *agentes in rebus*. Un petit nombre d'autres ministres règnent sur les administrations, les bureaux ou *scrinia*. La Maison impériale a pour chef un « préposé à la Chambre sacrée ». La police et la garde impériale sont dirigées par un *maître des offices*. Les finances sont administrées par un *comte des largesses sacrées* et un *comte des biens privés*

(ces deux comtes, le questeur du palais, le maître des offices sont membres du consistoire sacré).

Le Sénat subiste, mais il n'a plus aucun rôle politique. C'est une sorte de conseil municipal.

## 6. L'administration territoriale

L'étude de l'administration territoriale est essentielle pour notre propos. Car si l'Occident a été civilisé par Rome, il a été romanisé par l'intermédiaire des institutions locales, en particulier municipales, mises en place par le conquérant dans les pays barbares.

Il faut distinguer les trois périodes de la République, du Haut et du Bas-Empire.

### a - La République<sup>1</sup>

En Italie, certains peuples conquis sont annexés, d'autres « fédérés ». Hors d'Italie, les peuples conquis sont clients de Rome, ou sont « réduits en province ».

1. *En Italie.* — Les cités les plus proches de Rome reçoivent le droit de cité romaine complet, « avec suffrage », c'est-à-dire avec les droits politiques. D'autres cités encore ont le statut de « municipes » : leurs citoyens gardent leurs droits locaux, les cités elles-mêmes conservent leurs institutions, hormis la souveraineté extérieure qui disparaît totalement. Il existe encore en Italie des zones où il n'y a pas de cités (dans l'Italie du Nord ou le long de l'Adriatique). On ne peut donc y créer des municipes. Pourtant, des colons romains s'installent sur le territoire, qu'on ne peut laisser sans administration. D'où la nomination de « préfets ».

Avec des cités plus lointaines, ou qui n'ont pas été conquises dans les mêmes conditions que les municipes, les Romains nouent des « alliances », égales ou inégales. Les « fédérés » gardent toutes leurs institutions internes, et même une apparence de souveraineté extérieure : mais ils doivent à Rome l'obéissance, le tribut,

1. Cf. Humbert, *op. cit.*, p. 195-201.

le service militaire (ils reconnaissent la supériorité, la « majesté », *majestas*, du peuple romain). Ce système sera fortement amendé après la Guerre sociale.

25 « colonies latines » sont créées de 334 à 184. Ce sont des fondations artificielles, des villes comprenant une moitié de migrants romains, le reste d'alliés italiens ou de locaux. Des institutions calquées sur celles de Rome sont mises en place : magistrats, sénat, comices. Des lots sont donnés aux immigrants, mais ils sont inégaux pour préserver la structure romaine d'une société oligarchique. Les colonies jouent un rôle militaire : elles tiennent le pays.

2. *Hors d'Italie*. — Le statut de la nouvelle province est élaboré par le magistrat qui l'a conquise. Assisté d'une commission sénatoriale, il promulgue une *lex provinciae* qui sera la constitution de la province (c'est une *lex data*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas votée par les comices comme le sont les *leges rogatae*). Cette loi organise l'exploitation par Rome des ressources du territoire et l'administration intérieure sous le gouverneur romain en remplacement des pouvoirs locaux.

Une partie du sol (par exemple les propriétés personnelles des rois vaincus) est confisquée par Rome : c'est l'*ager publicus*, propriété du peuple romain. Ces terres seront louées, contre un loyer appelé *vectigal*, à des particuliers. Le reste des terres reste libre, mais les indigènes doivent verser à Rome, tantôt une dîme de la récolte, tantôt un impôt foncier fixe, le *stipendium*. S'y ajoutent l'exploitation des biens publics du pays (mines...), les impôts indirects, les droits de réquisition, et les intérêts usuraires que doivent payer les provinciaux s'endettant auprès de banquiers romains.

Les profits qui résultent de ce système pour Rome sont tels qu'à partir de 167 av. J.-C., l'impôt direct est supprimé. Les constructions somptueuses à Rome et l'équipement de l'Italie en grands travaux (routes...) sont le fruit de cette richesse rapportée des provinces. Autre conséquence sociale qui provoquera la crise des Gracques et plus généralement les déséquilibres dont meurt la République : les très grandes propriétés foncières (*latifundiae*) exploitées par des armées de main d'œuvre servile se multiplient sur la base de l'*ager publicus*. Les produits agricoles ainsi fournis à bas prix ruinent la petite exploitation latine traditionnelle.

Les gouverneurs sont au début des préteurs, dont on fait passer le nombre, dans ce but, de deux à six. Puis les provinces seront gouvernées



par des promagistrats, propréteurs et proconsuls. Leur durée moyenne de charge est de deux ans. Ils ont, sur place, l'*imperium* civil et militaire (sauf les immunités prévues dans la *lex provinciae*), c'est-à-dire un pouvoir absolu, d'autant qu'ils n'ont pas de collègue et ne peuvent se voir opposer une *intercessio* tribunitienne. Seule leur est opposable la *provocatio ad populum* quand il s'agit d'un citoyen romain. Le gouverneur rend la justice pour les affaires opposant des citoyens romains entre eux ou des citoyens et des pérégrins. Il publie dans ce but un édit provincial (cf. *infra*). Il juge en appel de la justice locale. Il peut être aidé par des légats (sénateurs) et des questeurs, et par un conseil informel.

### **b - Le Haut-Empire**

1. *Les provinces.* — L'Italie conserve un statut privilégié, malgré plusieurs tentatives d'alignement de son statut sur celui des provinces. Mais c'est la fin de la mentalité « coloniale ». Le compromis même par lequel Auguste a fondé le régime impliquait une distinction entre provinces sénatoriales et provinces impériales, distinction qui s'est prolongée jusqu'aux Sévères. Les provinces sénatoriales sont gouvernées par des proconsuls tirés au sort parmi les sénateurs et nommés pour un an avec traitement. Ils ne disposent que du pouvoir civil. Pour leur juridiction criminelle, ils sont soumis à l'appel à l'empereur. Leurs pouvoirs financiers ont pratiquement disparu au profit de ceux des *procurateurs impériaux*. Les provinces impériales, les plus nombreuses (30 sur 40 au Haut-Empire) sont gouvernées par des « légats d'Auguste » nommés librement par l'empereur pour trois à cinq ans.

Les empereurs surveillent les procurateurs, peuvent les garder en place longtemps s'ils donnent satisfaction. Claude veille à ce que les provinciaux ne soient pas sur-exploités ou arbitrairement traités. Il existe des *assemblées provinciales*, contrôlant les gouverneurs (par exemple l'assemblée des Trois Gaules). Les empereurs fondent en province des colonies et créent des municipes. Ils accordent le droit de cité aux nations alpines, aux élites provinciales, aux auxiliaires après leur temps de service. Des Gaulois sont admis au Sénat à partir de Claude (on leur accorde le *jus honorum*, nécessaire en plus du cens). Une politique de grands travaux (routes, aqueducs) est menée.

2. *Les cités.* — L'Empire, à la différence de la République, procède délibérément à l'urbanisation des provinces. La ville est un relais du pouvoir. C'est là qu'habitent les magistrats, qu'on publie les lois de l'Empire, qu'on tient l'état civil, qu'on établit les registres nécessaires à la fiscalité, qu'on pratique le culte impérial. C'est là qu'ont lieu les jeux et les spectacles. La ville sédentarise les populations barbares. Elle marque ainsi, autant que le *limes* proprement dit, les limites de la romanité.

Les cités, sous le Haut-Empire, ont différents statuts :

1. Cités *périgrines*, qui conservent leurs institutions et leur droit d'avant la conquête.

2. *Municipes* : ce sont des communautés provinciales qui reçoivent collectivement le « droit latin », c'est-à-dire le droit des municipes de l'Italie (avec leurs institutions et magistratures municipales, cf. *infra*). Ce droit est conféré d'un seul coup à toute l'Espagne sous Vespasien : toutes les villes espagnoles grandes et petites deviennent des « municipes latins ». Il est conféré largement dans les Gaules et en Afrique. Dans les municipes latins, les charges municipales confèrent automatiquement le droit de cité romaine. L'élite provinciale est ainsi rapidement romanisée par sa participation aux institutions municipales romaines.

3. *Colonies* : ce sont des villes nouvelles, peuplées de colons romains qu'on a installés sur des territoires conquis. Exemple : Lyon, Arles, Nîmes, Valence, Vienne, Fréjus... Des colonies sont créées pour les vétérans d'Auguste : Saragosse (= *Cæsaraugusta*), Aoste (= *Augusta Prætoria*), de Claude : Cologne (= *Colonia Claudia Agrippinensium*). Les habitants des colonies ont le droit de cité romaine. Il peut y avoir des *colonies honoraires*, c'est-à-dire des villes préexistantes obtenant *a posteriori* et collectivement le droit de cité romaine.

3. *Les institutions municipales.* — Si, dans les cités périgrines, les institutions traditionnelles propres à chaque cité sont conservées (les « archontes » à Athènes, les « suffètes » à Carthage...), dans les municipes et les colonies sont mises en place des institutions municipales qui sont l'image exacte, en réduction, des institutions de Rome.

Il y a un *populus*, divisé en *curies*, qui se réunit en *comices*, lesquels élisent des *magistrats*. Il y a un *cursus honorum* municipal de trois étapes (deux titulaires pour chaque charge) : *questure* (questions financières), *édilité* (ravitaillement, marché, voirie, bâtiments...), enfin deux *duumvirs* chargés notamment de la justice et du pouvoir exécutif (ils réunissent donc, à leur échelle, les attributions des préteurs et des consuls — et même celles des censeurs, puisqu'ils sont chargés tous les cinq ans du recensement). Il y a enfin un *sénat* local, composé des anciens magistrats et de notables, et qui

est l'organe délibératif traitant de toutes les affaires de la cité. Y accèdent des citoyens d'une classe particulière, l'*ordre des décurions*. Ces décurions sont collectivement responsables de la rentrée des impôts. Ils élisent le prêtre chargé du culte impérial. Ils constituent pour les empereurs un vivier où puiser de nouvelles recrues pour renouveler l'ordre équestre.

Dans les provinces orientales et dans certaines régions d'Italie, l'administration impériale, qui n'a pas à « municipaliser » la vie puisque il existe depuis longtemps des cités dans ces régions, doit au contraire veiller à ce que l'autonomie des villes n'aboutisse à un éclatement. Elle supprime donc parfois provisoirement (quelques années) cette autonomie, en nommant des « curateurs de cités » censés protéger les citoyens contre les désordres et abus des décurions et des notables locaux. Cette curatelle des villes contribue à l'uniformisation de l'administration romaine.

*Le cas de la Gaule.* Dès l'époque de César, la Narbonnaise, qui avait été conquise entre 120 et 117 av. J.-C., est rapidement romanisée. Le reste de la Gaule, remarquablement pacifique puisqu'on retire toute présence militaire et qu'on s'abstient même de désarmer les Gaulois, est divisé en trois grandes provinces (Lyonnaise, Aquitaine, Belgique).

Les Trois Gaules comportent une soixantaine de divisions, qui ne sont pas des cités, mais des zones correspondant à des ethnies (il y en a une vingtaine en Narbonnaise). L'urbanisation et la municipalisation vont donc être l'œuvre de Rome. On commence par donner à chacun des peuples une capitale, sur un lieu de rassemblement périodique ou un village préexistants, où l'on crée artificiellement un *municipe*. Celui-ci mettra parfois des siècles à s'imposer aux autres villages ou *pagi* de l'ethnie. Ainsi *Lutèce* s'impose au peuple des *Parisii*, *Agedincum* au peuple des *Senones*. La cité restera comme un acquis définitif, même si elle perd son nom romain et reprend celui de l'ethnie (Paris, Sens). Autres exemples<sup>1</sup> : les *Voconces* et Vaison, les *Cavares* et Cavaillon, les *Rutènes* et Rodez, les *Bituriges Cubes* et Bourges, les *Lémovices* et Limoges, les *Santons* et Saintes, les *Ausci* et Auch, les *Carnutes* et Chartres, les *Andécaves* et Angers, les *Namnètes* et Nantes, les *Vénètes* et Vannes, les *Abrincatui* et Avranches, les *Lexoviens* et Lisieux, les *Aulerques Eburovices* et Évreux, les *Meldes* et Meaux, les *Tricasses* et Troyes, les *Atrébates* et Arras, les *Ambiens* et Amiens, les *Suessions* et Soisson, les *Silvanectes* et Senlis, les *Rêmes* et Reims, les *Médiomatriques* et Metz, mais aussi, dans l'Allemagne actuelle, les *Trévires* et Trèves (Trier), les *Vangions* et Worms...

Le « conseil des Trois Gaules » qui se réunit annuellement à Lyon peut louer ou blâmer le gouverneur, ce qui augmente le sentiment des Gaulois d'être citoyens (ce conseil prend la succession d'une ancienne

1. Cf. Martin, *op. cit.*, p. 172-173.

assemblée « nationale » gauloise ; son objet premier est d'élire le prêtre chargé du culte impérial, mais très vite il prend une dimension politique : ses discussions, ses récriminations permettent à l'administration impériale de « prendre la température » du pays).

Cette politique d'assimilation a son idéologie. Claude, raille le Sénat, voulait « mettre tout le monde en toge, Grecs, Gaulois, Espagnols, Bretons ». Or comment faire entrer au Sénat des hommes dont les ancêtres ont « taillé en pièces nos armées, assiégé le dieu César devant Alésia » ? Un discours de Claude conservé sur les « tables claudiennes de Lyon » et dans un passage de Tacite donne la réponse.

« Mes ancêtres, dont le plus ancien, Clausus, d'origine sabine, fut admis en même temps dans la cité romaine et parmi les familles patriciennes, m'exhortent à suivre la même politique dans la conduite des affaires publiques, et à faire venir parmi nous tous les éléments remarquables où qu'ils se trouvent.

« Je n'ignore pas, d'autre part, que les Julii sont venus d'Albe, les Coruncanii de Camerium, les Porcii de Tusculum et, sans aller chercher des exemples antiques, que des hommes originaires d'Étrurie, de Lucanie et généralement de l'Italie entière sont entrés au Sénat, enfin que cette Italie elle-même a été étendue jusqu'aux Alpes de façon que non seulement des individus, chacun séparément, mais des territoires, des peuples entiers se fondent dans notre nation. Alors régnait une paix profonde à l'intérieur. Et notre situation était brillante face à l'étranger lorsque les Transpadans reçurent le droit de cité, lorsque, grâce au spectacle de nos légions, installées dans tout l'univers, et en nous adjoignant ce que les provinces avaient de plus solide, on vint au secours de l'empire épuisé. Regrettons-nous que les Balbi soient venus d'Espagne, ou encore que des hommes remarquables soient venus de Gaule Narbonnaise ? Leurs descendants demeurent et leur amour pour notre patrie ne le cède en rien au nôtre. Quelle autre cause amena la perte des Lacédémoniens et des Athéniens, qui, pourtant, possédaient une grande puissance militaire, sinon qu'ils refusaient d'admettre les vaincus, les considérant comme d'une autre race ? Mais notre fondateur, Romulus, témoigna d'une sagesse telle qu'il considéra la plupart des peuples, le même jour, comme des ennemis puis comme des citoyens. Des étrangers ont été rois chez nous ; appeler des fils d'affranchis à des magistratures n'est pas, comme beaucoup le croient à tort, chose récente, mais cela s'est souvent fait dans le régime précédent.

« Certes, dira-t-on, nous avons combattu contre les Senons. Eh bien, répondrai-je, les Volsques et les Éques n'ont-ils donc jamais rangé face à nous une armée en bataille ? Nous avons été pris par les Gaulois ; nous avons aussi donné des otages aux Étrusques et nous sommes passés sous le joug des Samnites. Et pourtant, si l'on passe en revue toutes les

guerres, on verra qu'il n'en est aucune qui ait été achevée en un temps plus bref que la guerre des Gaules. Après cela, ce fut une paix constante et loyale. Désormais, mêlés à nous par la façon de vivre, les arts, les alliances de famille, qu'ils nous apportent leur or et leurs richesses plutôt que de les garder pour eux !

« Tout, Pères Conscrits, ce que l'on considère maintenant comme antique fut, en son temps, nouveau : des magistrats plébéiens après les magistrats patriciens, des magistrats latins après les plébéiens, des magistrats issus des autres nations italiennes après les Latins. Cette mesure-là vieillira elle aussi et, ce qu'aujourd'hui nous devons justifier par des précédents comptera parmi les précédents » (Tacite, *Annales*, XI, 24).

Ce texte montre bien que la politique d'assimilation de Rome n'a pas été passivement subie, mais, à partir d'un certain moment du moins, voulue et assumée.

### c - Le Bas-Empire

L'Italie finit de perdre ses privilèges : les divisions administratives y sont les mêmes qu'ailleurs dans l'Empire. Sans entrer dans le détail des modifications successives, on peut retenir l'organisation qui prévaut à partir de Constantin.

Il y a 85 *provinces*, dirigées par des gouverneurs, *praeses*, qui n'ont plus de pouvoir militaire mais ont un important rôle judiciaire. Elles sont regroupées en une quinzaine de *diocèses* dirigés chacun par un *vicaire* et regroupés eux-mêmes en trois, puis quatre *préfectures du prétoire* (deux en Orient, « Illyricum » et « Orient », deux en Occident, « Italie-Afrique » et « Gaules »). C'est donc un effort de rationalisation et d'harmonisation. Toutefois, déjà à cette époque, des tribus barbares, non urbanisées ou « civilisées », ont été autorisées à s'installer à l'intérieur de l'Empire : elles gardent leurs chefs traditionnels et leurs coutumes, tout en étant étroitement surveillées par le gouverneur.

Au-dessous des provinces, il y a les cités, vraies cellules de base de l'Empire (au-dessous d'elles, il y a des *vici* et des *pagi*<sup>1</sup> ; de petites agglomérations portent le nom de *castella*).

1. Les *vici* sont des villages, les *pagi* des « pays » ou arrondissements : mais on n'est pas très sûr qu'il y ait en Gaule un emboîtement administratif rigoureux des *vici*, *pagi*, *civitates*. Les *pagi* donneront les futurs « comtés » carolingiens.

Deux cas particuliers, *Rome* et *Constantinople*. A Rome, le peuple n'a plus de pouvoir politique. Le pouvoir appartient à de hauts fonctionnaires, les préfets de la Ville, de l'annone, des vigiles, les curateurs des aqueducs et des travaux publics. Tous sont coiffés par le Préfet de la Ville, lui-même surveillé par le Préfet du Prétoire. A Constantinople, il est à noter qu'a été institué un Sénat, imité de celui de Rome, mais moins prestigieux.

Les cités ordinaires gardent parfois enore leur nom de colonie ou de municpe. Mais les institutions sont homogénéisées. Les trois organes du Haut-Empire, *populus*, décurions, magistrats, subsistent avec des modifications. Le conseil des décurions s'appelle désormais l'ordre des *curiales* ; il est devenu censitaire et héréditaire. Comme l'*ordo* est responsable, sur les deniers de ses membres, de l'impôt dû par la cité, les fuites (notamment vers le clergé et la vie monastique) se multiplient. Parmi les magistrats domine le *curateur de la cité* (dont nous avons vu l'apparition sporadique dès le Haut-Empire, cf. p. 390). Fait son apparition un nouveau personnage, le *défenseur de la plèbe*, institué par l'empereur pour défendre les citoyens contre la noblesse locale.

## 7. Les ordres sociaux

La question des ordres sociaux n'est pas à Rome, comme elle pourrait l'être ailleurs, purement sociologique ou économique. C'est bien une question institutionnelle et politique, car, dans cette société hiérarchisée, les ordres sont organisés par la loi.

### a - Sous la République<sup>1</sup>

Au début de la République, les *patriciens* s'opposent aux *plébéiens*. Mais, ceux-ci ayant eu très vite accès, comme on l'a vu, aux magistratures, d'autres stratifications se mettent en place. La classe dirigeante tend à se diviser entre deux branches qui deviendront sous l'Empire deux ordres juridiquement définis, les *sénateurs* et les *chevaliers*. La fraction dirigeante de la classe sénatoriale s'appelle *nobilitas* (les *nobles*).

1. Cf. Humbert, *op. cit.*, p. 201-207.

— *Chevaliers et sénateurs*

L'origine des chevaliers est la création des classes censitaires par Servius Tullius.

Les chevaliers sont les citoyens les plus riches, ceux capables d'assurer le service à cheval. Il y a 1 800 chevaliers, dont la liste est mise à jour tous les cinq ans par les censeurs. Le titre est viager, puis héréditaire au début du I<sup>er</sup> siècle av. J.-C. Pendant la première moitié de la République, toute la classe riche, y compris les sénateurs, appartient à l'ordre équestre. Mais bientôt, avec les conquêtes, les nouvelles fortunes se multiplient en Italie et dans les provinces. Les sénateurs eux-mêmes s'enrichissent. La cohésion et les idéaux moraux traditionnels de la classe politique paraissent menacés.

Un tribun de la plèbe fait alors voter la *lex Claudia* (218 av. J.-C.) qui interdit aux sénateurs toute activité lucrative. Ils devront choisir entre la fortune — ils seront alors simples « chevaliers » — et le pouvoir — ils seront « sénateurs ». Les deux ordres sont scindés (ils le seront juridiquement en 129 av. J.-C. : en entrant au Sénat, les sénateurs devront « rendre leur cheval public », c'est-à-dire cesser formellement d'être chevaliers). Les chevaliers, qui se voient interdire la carrière des honneurs, se rattachent en se spécialisant dans la banque, le négoce, les fermes d'impôts, les gros marchés publics (on appelle *publicains* les chevaliers non sénateurs passant des marchés publics). C'est l'amorce d'une rivalité entre les deux ordres, qui représentent deux formes opposées de pouvoir et de réussite sociale. D'autant que, rapidement, le choix entre les deux options devient familial. Au I<sup>er</sup> siècle, plus des trois quarts des sénateurs sont petit-fils ou fils de sénateurs.

— *La nobilitas*

La *nobilitas* est l'ensemble des familles, patriciens et plébéiens confondus, dont un membre a exercé le consulat. La *nobilitas* représente quelques dizaines de familles. La caste est fermée : de 366 à 66, 15 consuls seulement ne viennent pas de la *nobilitas*. Au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., 89 % des consuls sont de famille consulaire, 5 % seulement de familles prétoriennes (on voit donc que la *nobilitas* est une petite partie de la classe sénatoriale ; il ne faut pas confondre les deux notions).

Bien qu'elle n'ait pas les sources de profit des chevaliers, la *nobilitas* est immensément riche. Elle a une grande fortune foncière, puisqu'elle s'est partagée l'*ager publicus*. D'autre part, les provinces étant gouvernées par des proconsuls, c'est la *nobilitas* qui s'enrichit de leur pillage.

Signalons la tentative démocratique avortée d'Appius Claudius. Censeur en 312 av. J.-C., influencé par les idées grecques, il ouvre toutes les tribus aux affranchis (confinés jusque-là, on s'en souvient, dans une unique « tribu rustique »). C'est un rude coup porté à l'oligarchie des sénateurs et de leurs clients. Il fait même entrer au Sénat des fils d'affranchis. Mais, en 304, ces mesures sont rapportées. Le pouvoir est définitivement repris en main par la *nobilitas*.

On peut attribuer une part de la réussite de Rome à la continuité d'une politique menée par ce groupe cohérent de l'aristocratie, composé d'hommes ayant les mêmes intérêts et les mêmes idéaux. En son sein, l'expérience et la mémoire politiques se transmettent : bien qu'il n'y ait pas de constitution écrite et peu de théoriciens politiques à Rome, la science politique se maintient de manière informelle dans cette tradition de caste. Les hommes de la caste sont authentiquement dévoués à l'État. Ils ont à tenir leur rang (*dignitas*), ils ont le sens de leurs devoirs (*officia*), revendiquent la reconnaissance publique (*honos*). Ils sont d'ailleurs respectés, bénéficient d'un prestige immense (*auctoritas*).

La République romaine est une oligarchie : tout va bien, pense-t-on, quand chacun est à la place à laquelle l'appelle sa naissance. On est loin de l'égalité démocratique à la grecque, de la rotation rapide qui, à Athènes, par le tirage au sort, fait accéder n'importe qui aux magistratures. D'ailleurs la Grèce a été vaincue, Rome est victorieuse. Les *populares* ne parviendront pas à leur fin. Il semble bien que toutes les institutions romaines — les magistratures, le Sénat, les comices — aient été contrôlées, en fait, par la *nobilitas*.

### **b - Sous le Haut-Empire<sup>1</sup>**

Auguste essaya de fixer et de contrôler la structure de la société par plusieurs séries de mesures législatives, les unes portant sur la famille, les autres limitant les deux principales formes de mobilité sociale, l'affranchissement des esclaves et l'octroi de la citoyenneté aux pérégrins, d'autres enfin fixant rigoureusement les conditions d'appartenance aux ordres privilégiés.

1. Cf. Voisin, *op. cit.*, p. 197-203.



— *L'ordre sénatorial et le port du laticlave*

Depuis César, qui avait beaucoup augmenté le nombre des sénateurs, beaucoup de fils de sénateurs et de chevaliers s'étaient mis à porter un des signes distinctifs du vêtement des sénateurs, le *laticlave*, large bande de pourpre qu'on portait sous la tunique. Auguste, en 18 av. J.-C., limite ce privilège aux fils de sénateurs ; les fils de chevaliers devant porter un nouvel ornement, l'« angusticlave » ou bande étroite. C'est l'amorce de création d'un ordre sénatorial héréditaire.

Entre 18 et 13 av. J.-C., Auguste crée un cens sénatorial : pour briguer la questure et donc entrer au Sénat, il faudra désormais un cens d'un million de sersterces (400 000 pour être chevalier). En outre, il faudra, même à ceux qui possèdent cette fortune, un droit spécial, le *jus honorum*, qui n'est pas accordé à tous les provinciaux. Enfin, sous Caligula est créé un véritable ordre sénatorial nobiliaire, puisque la qualité de membre de l'ordre, qu'on acquiert lorsque l'empereur confère à l'intéressé le laticlave, devient distincte de celle de sénateur. L'ordre sénatorial comptera ainsi plus de membres que le Sénat, soit de deux à trois mille individus sous Caligula.

— *L'ordre équestre*

C'est l'empereur qui, en tant que censeur, confère le brevet de chevalier. Le chevalier porte l'angusticlave, un anneau d'or, il a des places réservées au spectacle. L'ordre donne un défilé annuel le 15 juillet. Il n'est pas héréditaire (seuls les fils de sénateurs naissent chevaliers, en attendant de devenir sénateurs), donc il est ouvert : c'est l'empereur qui discerne les mérites et se donne ainsi des partisans dévoués, une élite de fonctionnaires de qualité, qui vont monopoliser peu à peu les charges importantes de l'État.

D'autant que les empereurs leur réservent, au fil des règnes, un ensemble déterminé de ces postes, créant ainsi un *cursus honorum* parallèle à celui des sénateurs. Ceux-ci, sous l'Empire, sont successivement *tribuns militaires*, *vigintivirs*<sup>1</sup>, *questeurs*, *tribuns de la plèbe*, *prêteurs*, *consuls*. Les chevaliers, de leur côté, seront *préfets de cohorte*, *tribuns angusticlaves de légion*,

1. Jeunes fonctionnaires chargés de la frappe des monnaies, du jugement de certains litiges, de l'entretien des rues, des exécutions capitales.

*préfets d'aile, procureurs*<sup>1</sup>, enfin *préfets de flotte, préfets des vigiles, préfets de l'annone, préfets d'Égypte*<sup>2</sup>, *préfets du prétoire*. Il y a de 10 000 à 15 000 chevaliers (rappelons qu'il y a plus de 4 millions de citoyens au début du Haut-Empire).

### c - Sous le Bas-Empire<sup>3</sup>

La société du IV<sup>e</sup> siècle est encore plus hiérarchisée. Ces hiérarchies sont fixées par la législation de l'empereur. La loi oblige certaines professions à s'organiser en *corporations* et leur impose l'*hérédité*. Les choses en viennent au point où il n'y a plus égalité devant la loi, puisque l'État reconnaît une différence de statut entre *honestiores* (sénateurs, chevaliers, décurions) et *humiliores* (tous les autres), qui n'ont pas droit au même traitement devant les tribunaux.

#### — Les élites

Au sommet, l'ordre sénatorial. Il se hiérarchise. Au milieu du V<sup>e</sup> siècle, on distingue officiellement trois catégories de membres de l'ordre, les *clarissimi*, les *spectabiles* et les *illustres*. On crée la dignité non héréditaire de « patrice ».

Dans le Sénat de Rome entrent maintenant, outre les membres des grandes familles italiennes et provinciales, des bureaucrates de Ravenne et des officiers germanains (Clovis revêtra la dignité de « patrice »). Le Sénat de Constantinople, moins prestigieux, se « démocratise » encore plus : on y fait entrer des fonctionnaires, des notables de province, des intellectuels (comme Jamblique, au milieu du IV<sup>e</sup> siècle), et même des gens issus de milieux populaires.

L'ordre équestre, ayant fini par accaparer l'essentiel des postes de hauts fonctionnaires, est victime de son succès même : sous Constantin, les chevaliers sont finalement incorporés à l'ordre sénatorial.

1. A la chancellerie, dans les finances, dans les provinces impériales, avec différents grades auxquels correspondent différents traitements, 60 000 sersterces, 100 000, 200 000, 300 000.

2. Rappelons que les sénateurs n'ont pas le droit de pénétrer dans cette province, domaine réservé de l'empereur.

3. Cf. Le Bohec, *op. cit.*, p. 492-501.

— *Les curiales*

Propriétaires fonciers, notables de province, professions libérales (avocats, médecins, professeurs) peuvent entrer dans l'ordre des *curiales*, nouveau nom des décurions. Dans chaque ville, ce sont les hommes chargés de l'administration municipale et du recouvrement des impôts. Comme ils sont responsables sur leurs deniers personnels de la rentrée des impôts de toute la ville, ils exercent une pression forte sur leurs concitoyens et sont souvent, en conséquence, détestés. Mais ils ne peuvent démissionner, la fonction étant héréditaire. Nous avons vu que certains essaient de fuir en entrant dans le clergé ou en devenant moines.

Néanmoins, la fonction reste honorifique. Les jeunes gens aisés se préparent à y entrer en participant à des collèges de jeunes, sorte de milices ou d'éphébies municipales. La société des villes de province est hiérarchisée. Quand on vient saluer le gouverneur, c'est dans un ordre précis : les sénateurs, les membres du cabinet du gouverneur, le clergé (ou, sous Julien l'Apostat, les anciens prêtres du culte impérial), le personnel de l'administration provinciale, les simples curiales.

Enfin, à la base de la société, les *humiliores* : artisans, commerçants, paysans, esclaves (l'Église n'a pas supprimé l'esclavage : elle exige seulement des maîtres qu'ils traitent leurs esclaves avec humanité), barbares installés sur le territoire de l'Empire, mais non intégrés. Nous avons déjà vu que les paysans sont soumis désormais en majorité au régime du *colonat*, préfigurant le servage médiéval.

Telles sont donc les institutions publiques romaines. Mais ce droit public sert lui-même à encadrer une vie civile, privée et économique, pour laquelle les Romains ont élaboré un *droit privé* d'un raffinement inconnu jusqu'alors.

## Chapitre 3

### Le droit privé

Dans les premiers temps de Rome, il semble qu'il existe un droit coutumier et oral, interprété et mis en œuvre essentiellement par les chefs des *gentes*. Il évolue à partir de l'apparition de la royauté fédérale : le roi est alors saisi des cas particulièrement graves mettant en cause la sécurité du groupe tout entier, comme le parricide ou la trahison (*perduellio*). Lorsque, sous les autocrates étrusques, apparaît la Cité, celle-ci prend en charge un plus grand nombre de litiges et de délits, mais le droit reste oral, interprété par les pontifes qui appartiennent tous au patriciat. D'où la protestation des plébéiens qui aboutit à la loi des Douze Tables, où sont précisées et mises par écrit de nombreuses règles de droit civil.

A partir de cette date, il est commode de diviser l'histoire du droit romain en trois périodes, correspondant à trois grands types successifs de *procédure*. On distingue trois périodes : celle des *actions de la loi* (450-150 env. av. J.-C.), celle de la *procédure formulaire* (150 av. J.-C.-Haut-Empire), celle de la *procédure extraordinaire* ou *cognitio* (Bas-Empire)<sup>1</sup>.

1. Cf. Jean Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, *op. cit.* ; Michel Humbert, *Institutions politiques et sociales de l'Antiquité*, *op. cit.* ; Robert Villers, *Rome et le droit privé*, Albin Michel, coll. « L'évolution de l'humanité », 1977 ; Gabriel Lepointe, *Droit romain et ancien droit français (Droit des biens)*, Précis Dalloz, 1958 ; P. G. Stein, *Le droit romain*, in James Henderson Burns (ss la dir. de), *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, 1988.

### 1. Période des actions de la loi (450-150 av. J.-C.)

#### a - L'organisation judiciaire

Dans les premiers temps de Rome, la justice est affaire privée, gérée au sein de la *gens*. De ce fait, quand des litiges opposent des individus de *gentes* différentes, il existe un risque de *vendetta*. C'est largement pour parer à ce risque qu'est créée la première royauté fédérée. Mais on ne passe pas d'un coup du régime « tribal » au monopole étatique de la justice. Le roi se contente d'abord de canaliser la vengeance privée en faisant en sorte qu'elle soit réalisée dans les formes fixées et contrôlées par lui ; mais il ne prend pas en charge l'ensemble du procès et n'applique pas lui-même la sentence. De cette attitude réservée du pouvoir central, il restera longtemps des traces. Le procès restera à Rome une affaire partiellement privée, en ce sens que les parties continuent à jouer un rôle essentiel à toutes les phases de la procédure. Ce n'est que sous le Bas-Empire que la justice deviendra entièrement une affaire d'État, menée à l'initiative, par les seuls agents et avec la seule force coercitive de l'État.

Cé caractère se marque par la division du procès civil en *deux phases*. D'abord le magistrat « dit le droit », c'est-à-dire qualifie juridiquement l'action qui va être ouverte, et désigne un juge. C'est la phase *in jure* (« juridique »). Puis vient la phase *apud judicem* (« auprès du juge »). L'État n'y intervient plus guère, puisque *le juge est une personne privée* et que les parties gardent un rôle important dans l'exécution de la sentence.

Les magistrats chargés de la *jurisdictio* sont d'abord les magistrats revêtus de l'*imperium*, puis, à partir de 367, un magistrat spécialisé, le « préteur », doublé (en 242, semble-t-il) d'un « préteur des étrangers » (*praetor peregrinus*), chargé des procès entre étrangers et sans doute aussi des procès entre Romains et étrangers.

Le magistrat siège en un lieu précis, le « tribunal » (*comitium*), et en certains jours précis, fixés par un calendrier judiciaire d'origine religieuse.

**b - La procédure**

Elle est définie, pour cette époque, par les « actions de la loi », ainsi appelées parce qu'elles sont créées ou reconnues par la loi (et que la loi oblige à les mettre effectivement en œuvre dans les cas définis : le pouvoir du magistrat n'est pas arbitraire). Ce qui caractérise ces procédures est leur grand *formalisme* : il faut, à peine de nullité, accomplir certains gestes, dire certaines paroles très précis : ce qui limite l'accès de la procédure à ceux qui connaissent ces formes, donc aux citoyens romains, à l'exclusion des étrangers (c'est pour cette raison que, pour eux, il faudra créer un prêteur spécial et une procédure adaptée). Par Gaius (cf. *infra*), on connaît cinq de ces procédures, les unes tendant à faire établir un droit, les autres étant des procédures d'exécution. Certaines sont antérieures à la loi des XII Tables. Une d'entre elles (la *condictio*) date du III<sup>e</sup> ou du II<sup>e</sup> siècle.

### Actions de la loi

Actions visant à faire reconnaître un droit :

- *sacramentum* (pari juré)
- *judicis arbitrive postulatio* (demande de juge ou d'arbitre)
- *condictio* (assignation)

Actions exécutoires :

- *manus injectio* (main-mise)
- *pignoris capio* (prise de gage)

Pour comprendre comment ces actions sont mises en œuvre, il faut suivre la marche de l'instance.

1. *La phase « in jure »*. — Le procès commence par une citation à comparaître (*in jus vocatio*). Elle est faite par le demandeur. Le magistrat ni la force publique n'interviennent. Le plaignant peut employer la force pour amener devant lui le défendeur. L'un et l'autre doivent comparaître personnellement : le droit romain ne connaît pas, au début du moins, la notion de représentation (elle

sera introduite peu à peu, dans les cas de tutelle, ou lorsque le justiciable est prisonnier de l'ennemi, ou occupé au loin par une mission publique, ou malade, ou âgé).

Commence alors, devant le magistrat, la phase « in jure » proprement dite. On utilise une des trois actions disponibles.

Le *sacramentum* (pari juré) est la procédure la plus ancienne et la plus générale. Elle comporte les phases suivantes :

— *La revendication (vindictio) de la chose.* Le demandeur affirme son droit sur la chose, présente elle-même en totalité ou en partie s'il s'agit de meubles, par un symbole (p. ex. une motte de terre) s'il s'agit d'immeubles. Pour cela, il tient en main une baguette, symbole de maîtrise, avec laquelle il touche l'objet. En même temps, il prononce des paroles rituelles.

Gaius, dans ses *Institutes* (cf. *infra*) donne l'exemple de la revendication d'un esclave : « *Hunc ego hominem ex jure Quiritium meum esse aio, secundum suam causam. Sicut dixi ecce tibi vindictam imposui* », « J'affirme que cet homme est mien, en vertu du droit des Quirites<sup>1</sup>, selon sa *causa* [sens discuté]. Comme je l'ai dit je t'ai imposé la *vindicta* [la baguette ?] ». Quel que soit le sens exact de ces mots, ils manifestent la prétention de celui qui les prononce à avoir le droit de posséder la chose. Alors l'autre partie prononce exactement la même formule en faisant le même geste (*contra-vindictio*). Leur opposition devient manifeste par cette symétrie même (on s'est d'ailleurs demandé si les gestes échangés n'étaient pas un simulacre de combat).

— *Intervention du magistrat.* Mais ce combat est immédiatement interrompu par le magistrat, qui dit : « Lâchez tous deux cet homme. » La violence est délibérément écartée, faisant place au droit.

— *Provocation de l'adversaire par le pari juré.* Celui qui a pris l'initiative du procès demande au détenteur de la chose en vertu de quel droit il la détient. L'autre réaffirme simplement sa revendication. Le premier le provoque alors en ces termes : « Puisque tu as revendiqué sans avoir droit de le faire, je te provoque par le *sacramentum* de 500 [ou de 50, selon la valeur de la chose] as<sup>2</sup>. »

1. « Quirites » : nom ancien des Romains, du nom d'une des divinités primitives du panthéon romain, Quirinus (nom donné à Romulus divinisé).

2. L'as est une unité monétaire romaine. Telle est la formule de Gaius qui écrit au II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.. Mais, à l'époque archaïque où la monnaie n'existait pas à Rome, l'enjeu consistait en bœufs ou en moutons selon l'importance du litige.

Il est difficile de comprendre ce qu'est exactement ce *sacramentum*, qui n'est sans doute pas un serment au sens propre du terme (car dans ce cas on dirait : *jusjurandum*), mais plutôt une sorte de pari dont on prend les dieux à témoin, un pari juré (le nom indique, en tout cas, qu'il s'agit d'un acte sacré).

L'autre partie réplique en faisant le même pari dans les mêmes termes. Dès lors, chacun dépose la somme auprès du pontife, ou promet de la déposer. Celui qui sera déclaré parjure perdra son argent, lequel sera versé non au demandeur, mais au Trésor public.

Dès lors, l'objet du procès va être de déterminer qui a fait un *sacramentum injustum*, un faux serment. C'est la seule chose, semble-t-il, dont veut s'occuper le magistrat. Certes, il en découlera tout naturellement une décision quant au fond de l'affaire. Mais la procédure garde trace de son origine archaïque : l'État répugne à se mêler des querelles privées, il ne s'occupe que de ce qui risquerait de souiller la collectivité, de la rendre impure et donc d'attirer sur elle la colère des dieux.

Insistons sur le *formalisme* de la procédure. Si les mots requis ne sont pas exactement formulés, le magistrat devra constater la nullité de l'action, quoi qu'il pense de la question sur le fond.

La loi des XII Tables prévoit une « action pour arbres coupés ». Gaius explique que si un plaideur dont les vignes ont été endommagées formule sa revendication « pour vignes coupées », il sera débouté. De même un autre ayant parlé d'un *membrum ruptum* (membre brisé) au lieu de l'*os fractum* (os cassé) prévu par la loi.

— *Nomination d'un juge*. Le magistrat nomme ensuite un juge, qui doit tenir son audience dans un délai prescrit.

Prend place, à ce stade, la *litis contestatio*, c'est-à-dire la « confirmation par témoins » du procès. L'assistance est prise à témoin par le magistrat de la régularité des formalités accomplies : « soyez témoins », dit-il. Désormais le procès est « lié », ce qui signifie que les positions des parties sont irrévocables. Le procès devra se dérouler avec l'objet précis qui a été défini devant le magistrat. Le juge ne pourra s'écarter du cadre fixé.

La procédure de *sacramentum*, bien que compliquée, reste la voie de droit la plus répandue pendant notre période, jusqu'à la généralisation de la procédure formulaire. Deux autres procédures, plus simples et moins ritualisées (« demande de juge ou d'arbitre »,



« assignation »), vont faire leur apparition ; mais elles sont réservées à certains types de procès.

2. *La phase « apud judicem ».* — Le juge est unique. C'est, nous l'avons dit, une personne privée, un simple particulier, non un magistrat. Ce n'est pas pour autant n'importe qui ; il est choisi sur une liste, sur laquelle ne figurent que des notables. Au début, il s'agit de patriciens. Puis l'accès à la fonction judiciaire sera monopolisé par les sénateurs, enfin il sera l'objet d'une âpre rivalité entre ces derniers et les chevaliers (avant que le juge ne devienne, au Bas-Empire, un fonctionnaire).

Le juge, comme le magistrat, siège au forum ; le procès est public. Le justiciable qui ne comparaît pas perd son procès.

Celui-ci n'est pas formaliste. Le juge entend les parties (ou leurs avocats), vérifie les faits, rend — en principe le soir même — sa sentence, qui consiste essentiellement à dire qui des deux parties a dit la vérité, donc qui a juré à bon droit. La sentence doit être rendue en toute indépendance : la loi des XII Tables puis le préteur punissent le juge corrompu ou partial.

La sentence n'est pas, comme telle, un acte d'autorité : c'est l'opinion, la pensée (*sententia*) du juge. Aux plaideurs d'en tirer la conséquence. En particulier celui qui est dans son droit, de même qu'il a dû par ses propres moyens forcer l'adversaire à comparaître, devra le contraindre seul, sans l'aide automatique de la force publique, à exécuter.

Le jugement permet cependant au gagnant de mettre en œuvre deux actions exécutoires, la *manus injectio* ou la *pignoris capio*, qu'il vaut la peine de décrire brièvement, car on y décèle le caractère encore très archaïque de toute la procédure.

— *La manus injectio* (main-mise)

Cette procédure peut être exercée soit à l'encontre du défendeur qui ne veut pas comparaître (*manus injectio vocati*), soit à l'encontre du condamné qui ne veut pas exécuter (*manus injectio judicati*). D'après la loi des XII Tables, le gagnant, trente jours après la sentence, fait comparaître le perdant devant le magistrat et met la main sur lui en prononçant la formule rituelle suivante : « Parce que tu as été condamné envers moi [par exemple] à 10 000 sersterces, et que tu ne m'as pas payé, pour cela je fais

contre toi *manus injectio judicati* ». Si le perdant n'exécute toujours pas, et s'il ne trouve personne pour se porter caution pour lui, le magistrat prononce une condamnation (*addictio*), à la suite de laquelle le gagnant devient le maître de la personne du perdant : il peut l'emmener chez lui de force, le charger de chaînes. Il peut l'y garder 60 jours dans sa prison privée, avec pour obligation de le nourrir et de le montrer trois fois en public. Si, au bout de 60 jours, ni le perdant ni un proche n'ont rien exécuté, le gagnant a tous les droits sur le débiteur : il peut le tuer, le vendre comme esclave, ou le faire travailler chez lui. En cas de pluralité de créanciers, la loi des XII Tables prévoit qu'ils pourront se partager son cadavre.

La *manus injectio* a persisté jusqu'au début de l'Empire, mais elle a été adoucie (la faculté de tuer ou de vendre comme esclave le débiteur est tombée en désuétude).

— *La pignoris capio* (prise de gage)

C'est la saisie privée qu'un créancier fait sur un objet mobilier détenu par son débiteur. C'est une action très ancienne, qui ne subsiste plus à l'époque classique que dans des cas exceptionnels, relevant tous du droit public ou religieux, non du droit privé. Un militaire peut l'utiliser pour obtenir sa solde ou le paiement de son équipement, un publicain pour contraindre des contribuables récalcitrants, un vendeur pour obtenir le prix convenu, s'il a vendu un animal destiné à un sacrifice. La mise en œuvre de l'action ne fait intervenir ni le magistrat ni le juge. Elle ressemblerait donc à un acte de pure violence, n'était l'observation de certaines formes (mal connues) et la prononciation de formules solennelles.

Voilà donc la façon dont est rendue la justice dans les premiers siècles de Rome. Mais de quel droit ces procédures assurent-elles le respect ?

### c - Les sources du droit

Il y a essentiellement, à cette période, trois sources du droit : la coutume, la loi, et déjà la doctrine.

— *La coutume*. L'« usage des ancêtres » (*mos majorum*) conserve une grande autorité, qu'il s'agisse de règles religieuses ou d'usages en matière civile (mariage, nom, etc.).

— *La loi.* Le mot *lex* est d'acception large : on l'emploie pour les contrats privés (*lex contractus*) ou pour les statuts des corporations (*lex collegii*), aussi bien que pour les lois proprement dites, les *leges publicæ*.

Les « lois publiques » votées par les comices ont été, au total, fort rares à Rome par comparaison avec l'activité législative d'un État moderne. On en dénombre 800 du début de la République au principat. La plupart d'entre elles portent sur des questions politiques (intégration de la plèbe dans la cité) ou économiques (lois agraires). 26 lois seulement concernent le droit privé (il est vrai qu'une d'elles est la loi des Douze Tables de 451-450, dont nous savons qu'elle comporte à elle seule de nombreuses et importantes dispositions de droit privé, tant de fond que de procédure<sup>1</sup>).

— *La doctrine.* Pour appliquer le droit à des cas concrets, il faut le connaître, l'interpréter, le compléter. C'est le rôle de spécialistes dont le savoir est appelé « doctrine ». Dans la Rome ancienne, étant donné que le droit avait encore un caractère sacré, ces spécialistes étaient les pontifes, collège de prêtres connaissant en particulier le calendrier juridique (jours fastes et néfastes) et les formules rituelles à mettre en œuvre. Leur intervention resta nécessaire, même après que le droit fut en partie mis par écrit dans la Loi des XII Tables. Or ils étaient tous patriciens, d'où la revendication « démocratique » d'une divulgation de la science des juristes.

Les formules d'action sont divulguées vers 304 par Gnæus Flavius (on parle de « droit flavien »). Dès que le grand pontificat fut accessible à un plébéien, le premier titulaire plébéien de cette charge, Tiberius Coruncanius, donna des consultations juridiques en public. Son exemple fut suivi, de sorte que se constitua à partir de cette date une science « laïque » du droit. L'un des premiers traités de droit civil fut composé vers 200 av. J.-C. par Sextus Ælius Pætus Catus.

1. Cf. *supra*, p. 337.

## 2. Période de la procédure formulaire (Fin de la République-Haut Empire)

C'est dans cette période qu'apparaît dans la procédure une nouvelle souplesse qui va être l'occasion de l'émergence d'un droit civil entièrement nouveau.

### a - La procédure formulaire

Les origines exactes de la nouvelle procédure sont mal connues ; elle existe déjà en pratique depuis longtemps quand deux lois viennent l'officialiser, les lois *Æbutia* (fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. : autorise la procédure formulaire) et *Julia* (17 av. J.-C, sous Auguste : abolit, sauf pour quelques cas résiduels, l'ancienne procédure des actions de la loi).

Elle semble avoir pour origine les contraintes qui s'imposent au « préteur des étrangers ». Comme il ne peut, pour caractériser le litige qui lui est soumis, se situer dans le cadre connu d'une action de la loi, il est obligé d'explicitier, avec concision, dans une *formule* (d'où le nom donné à la procédure), les instructions qu'il entend donner au juge. C'est l'ensemble de ces formules que le magistrat compte appliquer qui constitue son « édit » (cf. *infra*).

La procédure est donc souple : face à des situations nouvelles, le préteur peut rechercher et trouver la formule exactement adéquate au cas dont il s'agit ; et elle est large : le préteur n'est pas limité par la loi, et donc il peut créer beaucoup de droits nouveaux.

C'est dans la concision, la précision, l'abstraction ou polyvalence des formules que s'est exprimé le génie intellectuel des juristes romains, magistrats et jurisconsultes.

La formule contient des éléments classiques (nomination du juge...) et des éléments accessoires (« prescriptions », c'est-à-dire réserves en faveur du demandeur ou du défendeur, « exceptions », c'est-à-dire conditions auxquelles est subordonnée la reconnaissance du bon droit du demandeur). Mais le cœur de la formule est l'« intention » (*intentio*), c'est-à-dire quelques mots énonçant la catégorie de délit que le préteur discerne dans les faits qui lui sont soumis et qu'il accepte de sanctionner, ainsi que la « condamnation » (*condemnatio*), c'est-à-dire l'énoncé de la nature, des

modalités et du montant de la condamnation que pourra prononcer le juge si les faits invoqués dans l'*intentio* sont vérifiés. C'est d'après l'*intentio* et la *condemnatio* qu'on peut classer les actions. Les jurisconsultes ont utilisé au fil du temps plusieurs distinctions, dont nous ne pouvons donner ici qu'une idée :

- les actions *civiles*. Ce sont celles qui reprennent, simplement en les transposant dans le style propre de la formule, d'anciennes « actions de la loi »<sup>1</sup> ;
- les actions *prétoires*. Par exemple, le droit civil accordait une action de vol, mais elle était réservée au citoyen. Pour protéger le pérégrin contre le vol, le préteur recourt à une fiction. Il demande au juge de faire « comme si le demandeur était citoyen ». Cette action « fictive » de droit prétoire se rapproche en substance de l'action de vol du droit civil ;
- les actions *in factum* (par différence avec les actions *in jus*). Le préteur demande simplement au juge de vérifier si certains faits sont vrais, et de condamner ou d'absoudre en conséquence. C'est là, bien entendu, que le préteur est le plus libre et peut le plus s'écarter du droit civil. Ainsi peut-il innover, en particulier, en matière de droit des obligations et créer des notions telles que *dépôt*, *gage*, *hypothèque*... ;
- actions *directes* et actions *utiles*. Les secondes sont des extensions des premières à des domaines nouveaux. Par exemple, l'action punissant l'occupant d'un appartement ayant jeté par la fenêtre un objet ayant blessé un passant (action *de effusis et dejectis*) fut étendue sous forme *utile* au cas où l'objet dangereux serait jeté, non d'un appartement, mais du pont d'un navire ;
- actions *réelles* et actions *personnelles*. Ce sont celles par lesquelles on fait valoir respectivement un droit réel, qui existe *erga omnes*, c'est-à-dire est opposable à tout le monde (par exemple la propriété d'un meuble), ou un droit personnel, c'est-à-dire un droit de créance qui pèse sur un débiteur singulier ;
- actions *de droit strict* et actions *de bonne foi* (*ex bona fide*). Cette seconde catégorie inclut les nouvelles actions créées par le

1. Par exemple, dans le *sacramentum*, le plaideur disait : « *aio hunc hominem meum esse* », « je dis que cet homme est mien ». La formule du préteur dit : « S'il apparaît que cet homme est sien, toi, juge, donne-lui satisfaction. » L'action est donc la même en substance.

préteur et faisant prévaloir le fond sur la forme, l'esprit sur la lettre ;

- actions *certaines* et *incertaines*. Les premières portent sur un objet déterminé (un bien meuble ou immeuble déterminé, une somme d'argent déterminée), les secondes sur un objet à évaluer.

### Exemples de formules<sup>1</sup>

— Action « *in jus* », civile, directe, réelle et certaine

« Titius sois juge. S'il appert (*si paret*) que cet homme appartient à Aulus Agerius<sup>2</sup>, d'après le droit des Quirites, juge condamne Numerius Negidius<sup>3</sup> envers Aulus Agerius à 10 000 sersterces ; s'il n'appert pas, absous (*si non paret, absolve*)

(ou) juge condamne NN envers AA à la valeur en argent qu'aura cette chose ; s'il n'appert pas, absous. »

— Action « *in jus* », civile, directe, personnelle, de droit strict, certaine, avec transposition de personnes<sup>4</sup>.

« Titius sois juge. S'il appert que NN doit donner 10 000 sersterces à Publius Nævius, juge condamne NN à 10 000 sersterces envers Lucius Titius ; s'il n'appert pas, absous. »

— Action prétorienne, « *in jus* », directe, personnelle, de bonne foi, certaine, avec clause de restitution.

« Titius sois juge. Du fait que AA a déposé chez NN une table d'argent dont s'agit, pour tout ce qu'à cause de cela il faut, de bonne foi, que NN donne et fasse envers AA, juge, condamne à cela NN envers AA, à moins qu'il ne la restitue ; s'il n'appert pas, absous. »

— Action prétorienne, « *in factum* », directe, personnelle, certaine, avec montant de la condamnation laissé à l'appréciation du juge.

« Titius sois juge. S'il appert que AA a déposé chez NN une table d'argent et que, par dol malicieux de NN, elle n'a pas été rendue à AA, juge, condamne NN envers AA, à la valeur en argent que la chose aura ; s'il n'appert pas, absous. »

1. Textes cités par Gaudemet, *op. cit.*, p. 371-372.

2. Nom fictif désignant le demandeur, celui qui agit (*agere*).

3. Nom fictif désignant le défendeur, celui qui nie (*negare*).

4. Autre procédé créé par une formule prétorienne : il s'agissait de remédier à l'inexistence d'un système de représentation légale (qui sera mis au point plus tardivement). Si un fils ou un esclave contracte des dettes, ou acquiert des créances, comme il n'est pas propriétaire de son patrimoine, c'est le père, ou le maître, ou le tuteur, qui seront cités dans la *condematio*, alors que le fils ou l'esclave l'ont été dans l'*intentio*.

On comprend que, à la faveur de cette procédure, des droits nouveaux, des catégories juridiques nouvelles, aient pu être créés. En effet, par l'*intentio*, le magistrat annonce les actions qu'il promet d'accorder aux justiciables. Or « en promettant une action le prêteur crée un droit, car il reconnaît qu'une situation déterminée mérite d'être juridiquement protégée. [...] C'est dans la mesure où ils peuvent obtenir une action en justice que les citoyens peuvent se dire titulaires d'un droit<sup>1</sup> ».

Par exemple, la notion de *contrat de vente* résulte de ce que le prêteur a un jour décidé de venir en aide au vendeur impayé en lui promettant une action, l'*action de vente*. Parce que le prêteur reconnaît au vendeur le droit de recourir à lui s'il est impayé après avoir vendu un bien, et parce que, de ce fait, l'acheteur est virtuellement attaquable en justice, il existe entre les deux parties, désormais, une situation juridique spécifiée, le contrat de vente.

Les profondes transformations que la société romaine connaît à cette époque vont fournir aux prêteurs une abondance de situations nouvelles auxquelles ils pourront réagir en créant de nouvelles formules d'action. Il semble que le *prêteur pérégrin* ait joué ici un rôle moteur. Les étrangers ne connaissaient pas les formes du « droit des Quirites » et ne partageaient pas la religion romaine. D'autre part, l'Empire s'agrandissait, les justiciables n'étaient plus nécessairement des voisins qui pouvaient se rencontrer, et, à Rome même, les conditions de la vie économique évoluaient.

« Il fallut tenir compte de modes d'engagement non formalistes que la loi — pour l'essentiel la loi des XII Tables non rajeunie — n'avait pu imaginer. On dut confier à la bonne foi, dans la naissance et l'exécution des contrats, une part que les rites archaïques, les gestes et les formules solennelles ignoraient. La technique juridique ne put ignorer les progrès économiques ; une société paysanne et fermée se suffisait de ventes au comptant, de prêts à court terme entre amis ; avec les conquêtes, le crédit, donc la confiance ou *fides*, les transactions entre absents et surtout l'obligation née du seul accord des volontés s'imposaient. Et comme la loi ne répondit pas à ces nécessaires mutations, ce fut le prêteur qui, dans son travail quotidien d'administrateur de la justice, assura ces bouleversements. »<sup>2</sup>

Le prêteur urbain reprit pour son compte, en reconnaissant leur efficacité, nombre de formules qui avaient été trouvées d'abord dans le cadre de procès impliquant des étrangers.

1. Gaudemet, *op. cit.*, p. 327.

2. Humbert, *op. cit.*, p. 318.

De fait, c'est au moment de la pleine vitalité de la procédure formulaire, entre le milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et la fin du I<sup>er</sup> siècle, qu'on voit émerger à Rome le droit de la famille, des successions, de la propriété, des obligations, en d'autres termes l'apport le plus original et le plus durable des Romains au droit universel.

### **b - L'édit du magistrat (le droit prétorien)**

Le droit créé grâce à la procédure formulaire se cristallise dans l'*édit du magistrat*.

L'édit est en effet un texte affiché par le magistrat à son entrée en charge (ou en cours d'année), annonçant les règles qu'il se propose de faire appliquer durant son mandat.

Comme c'est surtout le préteur qui a usé de cette faculté (et qui était, pour les autres magistrats, la référence obligée), on a traditionnellement appelé *droit prétorien* le droit créé par l'édit. Comme le préteur et les autres magistrats judiciaires sont des hommes ayant revêtu des « honneurs », on parle aussi, pour désigner le droit créé par eux tous, de *droit honoraire*. *Droit prétorien* et *droit honoraire* se distinguent nettement (et sont bien séparés par la doctrine) du *droit civil* ancien, celui créé ou reconnu par la loi, que tantôt ils confirment, tantôt ils complètent, tantôt ils corrigent. D'autre part, alors que le droit civil est réservé par définition aux citoyens (*cives*), le droit prétorien est plus universel, il tend à valoir pour tous les habitants des territoires sous autorité romaine.

En principe, l'édit du préteur n'a de valeur que pendant l'année que dure le mandat de celui-ci. Mais l'habitude se prit, pour chaque nouveau préteur, de reprendre l'essentiel de l'édit de son prédécesseur, en ajoutant simplement quelques dispositions (*pars nova*) ; grâce à cette possibilité permanente d'innovation, le système resta extraordinairement souple et put intégrer les situations nouvelles créées par les évolutions de la société romaine pendant quelque deux cent cinquante ans. Mais en même temps, il y eut une sorte de « sélection naturelle » des règles de droit, permettant de dégager un patrimoine de règles qui s'avéraient de valeur permanente.

Finalement, sous l'Empire, comme il n'y avait plus de préteurs élus et indépendants, donc plus de création juridique prétorienne, ce patrimoine permanent fut conservé par écrit sous la forme d'un



« édit perpétuel », qui non seulement recueillait toute la matière des édits prétoriens, mais la mettait en ordre.

On classait la matière par sections et titres (selon la marche du procès), et l'on indiquait les formules créées par chaque édit successif. Le texte ainsi organisé pouvait servir de guide précis pour les praticiens. Ce travail de « codification de l'édit » aurait été accompli par le jurisconsulte Julien au début du I<sup>er</sup> siècle, à l'instigation de l'empereur Hadrien.

### c – Autres innovations de la période de la procédure formulaire

En ce qui concerne la *procédure*, il va y avoir des innovations à chacune des étapes de l'instance. Certaines peuvent paraître mineures, mais elles illustrent en général le progrès vers une plus grande exactitude de la justice.

Les conditions de la *comparution des parties* sont précisées, et des progrès sont faits en matière de *représentation*<sup>1</sup>. On assure mieux également la comparution des *parties récalcitrantes*, tant devant le magistrat que devant le juge. On réfléchit aussi au régime des *preuves*. Même si le serment joue encore un rôle, les *preuves écrites* ont plus d'importance que par le passé. D'autre part, le juge est étroitement lié par la formule : le procès est encore très formaliste en ce sens. Le juge ne peut tenir compte d'éléments nouveaux portés à sa connaissance mais que le magistrat ne possédait pas, il ne peut corriger des erreurs matérielles qui se seraient glissées dans la formule, il ne peut condamner ni à plus ni à moins que ce qui est prévu dans la formule.

On formule le principe de *l'autorité de la chose jugée*. D'abord cela a été une conséquence, indirecte et imparfaite, de l'effet extinctif de la *litis contestatio*, puis le principe général a été posé au début de l'Empire, les juristes mettant en avant la notion d'intérêt public. Un nouveau procès ne peut avoir lieu s'il porte sur le même objet, si la demande est fondée sur le même titre juridique, si les plaideurs agissent en même qualité (mais si l'une de ces trois conditions n'est pas remplie, une nouvelle procédure peut avoir lieu).

Des formes d'*appel* sont trouvées, même si elles sont d'abord indirectes, consistant à remettre en cause le magistrat, le juge ou la sentence ; au début de l'Empire apparaît la possibilité d'un appel au Prince ou au Sénat.

1. Apparaît la notion de « procuration », dont nous verrons quel usage sera fait dans la théorie corporative canonique et donc dans le développement des idées démocratiques au Moyen Age, cf. *infra*, p. 1033-1035.

Enfin, bien que l'État se refuse toujours à exécuter lui-même la sentence, de nouveaux moyens de pression sur le condamné (actions en vente de biens...) sont offerts à celui qui est dans son droit.

En ce qui concerne les *sources du droit*, il faut noter que la *coutume* conserve un rôle éminent, surtout dans les provinces ; que la *loi*, peu importante de toute façon, comme on l'a dit, en matière civile, est peu à peu supplantée par les *senatus-consultes* (toute législation comitiale disparaît à la fin du 1<sup>er</sup> siècle) et surtout, sous l'Empire, par les *constitutions impériales*, le terme regroupant plusieurs catégories de règles juridiques créées par l'empereur.

— *Édits*. Rassemblant en sa personne un faisceau de magistratures, l'empereur a le *ius edidendi* classique des magistrats. Mais ses édits sont très différents de ceux du préteur. Il en publie autant de fois qu'il le juge nécessaire. Ils ne sont pas viagers (leur validité est permanente, même au-delà de la mort de l'empereur). Ils ne consistent pas simplement en promesses d'actions, mais se présentent d'emblée comme des règles abstraites. Ils valent pour tout le territoire de l'Empire. Ce sont de véritables lois<sup>1</sup>.

— *Décrets*. Ce sont des jugements rendus par l'empereur et faisant jurisprudence dans tout l'Empire.

— *Rescrits*. Ce sont les réponses données par l'empereur, ou par son conseil (composé des meilleurs juristes de l'Empire) à des questions posées par des fonctionnaires, des magistrats ou de simples particuliers sur un point controversé de droit. Là encore, étant donné la qualité de celui qui répond, la solution s'impose à tous (l'empereur et son conseil concurrent, en ce sens, les autres jurisconsultes).

— *Mandats*. Ce sont des instructions données par l'empereur à ses fonctionnaires surtout en matière de droit administratif ou fiscal. Ils n'ont de valeur, en principe, que dans la province où ils sont envoyés, et pour la durée du règne de l'empereur. Mais, là encore, la tendance est de leur accorder une valeur générale.

En ce qui concerne enfin la *jurisprudence* ou *doctrine*, il faut noter son développement extraordinaire pendant cette période.

On a vu qu'après avoir été le privilège des pontifes, la science juridique avait été divulguée et laïcisée. Dès la fin du III<sup>e</sup> siècle apparaissent les premiers noms de jurisconsultes. Vers la fin de la République, les jurisconsultes sont d'origine de plus en plus diverse, ce ne sont plus seulement des membres de la classe sénatoriale, ni des Romains de Rome. Il y a de plus en plus de jurisconsultes provinciaux et même, à

1. Sous l'Ancien Régime français, le vocable « édit » sera l'équivalent de « loi » (p. ex. l'« édit » de Nantes).

partir de la fin du II<sup>e</sup> siècle, orientaux (on voit que les pays grecs intègrent à cette date le droit romain : les juristes grecs finiront par dépasser leurs maîtres). Il n'y aura d'enseignement organisé, universitaire, du droit, comparable à l'enseignement de la philosophie et de la rhétorique et susceptible de créer une certaine homogénéité chez tous les spécialistes, que sous le Bas-Empire. Dès le I<sup>er</sup> siècle, cependant, il y a deux « écoles » (au sens de « cercles de discussions », de foyers idéologiques), mais mal connues, les *Proculiens*, censés avoir été plus formalistes, et les *Sabinien*s, censés avoir été plus ouverts à l'équité, plus confiants dans l'autorité.

Au plan de la méthode, les jurisconsultes sont surtout des traditionalistes. Quand ils sont confrontés à des cas nouveaux, plutôt que de créer *ex nihilo* des règles nouvelles, ils préfèrent partir des règles anciennes en procédant à une interprétation analogique extensive (nous en verrons des exemples tout à l'heure). Par ailleurs, formés dans les écoles de rhétorique, ils connaissent la philosophie morale grecque, spécialement stoïcienne, et ceci les guide dans leurs interprétations (cf. *infra*, p. 420-421 et 469-479).

Les œuvres des jurisconsultes romains peuvent être des ouvrages doctrinaux (commentaires du droit civil, de l'édit du préteur, des constitutions impériales...) ou des ouvrages plus pratiques, enfin des ouvrages d'enseignement.

Aucune de leurs œuvres ne nous est parvenue directement, sauf les célèbres *Institutes* (manuel d'enseignement) de Gaius (milieu du II<sup>e</sup> siècle, sous le règne d'Antonin le Pieux). Nous les connaissons par les citations qu'en ont faites les compilations postérieures, ce qui suffit parfois pour s'en faire une idée assez précise, notamment de celles de Paul ou d'Ulpian qui sont abondamment citées dans la compilation de Justinien.

Tous ces auteurs étaient conduits à combler, par le raisonnement, certaines lacunes du droit : silences, contradictions, implications non explicitées de la loi. Leurs solutions purent s'imposer parce que les premiers jurisconsultes, les pontifes puis les membres de la classe sénatoriale, qui avaient exercé eux-mêmes des magistratures, avaient une grande autorité religieuse ou politique. Par la suite, quand les juristes n'appartinent plus à cette catégorie sociale, un nouveau prestige dut leur être conféré par l'institution augustéenne du « droit de réponse » (*ius respondendi*).

Le *ius respondendi*. Auguste « breveta » en effet certains juristes, c'est-à-dire qu'il leur conféra le « droit de répondre par l'autorité du prince ». Ce privilège fut conféré sous le Haut-Empire à une trentaine de juristes. Certes, les réponses des juristes brevetés n'avaient pas exactement la valeur d'une décision officielle, elles ne liaient pas obligatoirement le juge. Mais elles avaient une autorité de fait et servaient de précédents. Comme elles étaient parfois contradictoires, un rescrit d'Hadrien stipula que les réponses des juristes brevetés seraient obligatoires pour le juge lorsqu'elles seraient toutes concordantes (règle de l'unanimité).

### 3. Période de la procédure extraordinaire ou « *cognitio* » (Bas-Empire)

Notons pour commencer un paradoxe. Du Haut au Bas-Empire, il semble qu'il y ait un relatif déclin du droit, qui se révèle moins créatif, de moins bonne qualité technique, et est appliqué de manière moins homogène dans l'Empire (malgré l'édit de Caracalla de 212 qui accorde à tous les habitants de l'Empire la citoyenneté romaine). Or c'est au moment où se forge le système du « *dominat* » — et singulièrement sous les Sévères, qui sont la dynastie-pivot entre les deux systèmes — que les plus grands juristes romains accomplissent leur œuvre : *Papinien, Paul, Ulpien*.

Il est difficile de trouver l'explication de ce paradoxe. Ou bien c'est un simple décalage : les juristes héritent de tout le travail fait dans les siècles précédents, et le résumant au moment où a commencé le régime qui, à terme, fera décliner le droit. Ou bien l'absolutisme des Sévères joue, en tant que tel, un rôle positif : il permet le perfectionnement et l'achèvement de l'appareil juridique et de la science du droit parce que, pour la première fois, le droit est pris en main par un État suffisamment puissant et centralisé.

#### a - La procédure extraordinaire ou « *cognitio* »

Procédure des actions de la loi et procédure formulaire étaient dites toutes deux relever de l'*ordo iudiciorum privatorum* (« ordre des jugements privés »). Par différence, la procédure qui émerge dès les débuts de l'Empire et se généralise au Bas-Empire est appelée procédure « extraordinaire » parce qu'elle consiste pour l'empereur et ses fonctionnaires à court-circuiter cet ordre. Elle est également appelée « *cognitio* » (l'empereur et ses agents ont d'emblée « connaissance » du fond des affaires).

Elle apparaît dès l'époque républicaine en matière administrative. Puis elle est étendue au droit civil d'abord dans les provinces, puisque les gouverneurs y sont à la fois chefs de l'administration et magistrats chargés de la juridiction, et tout particulièrement dans les provinces impériales où le gouverneur est le représentant direct de l'empereur et où il bénéficie des pouvoirs extraordinaires de ce dernier (nous avons noté aussi une influence des traditions monarchiques des provinces hellénistiques).

Des provinces, où elle est généralisée à la fin du II<sup>e</sup> siècle, la procédure passe en Italie. L'habitude se prend de consulter l'empereur pour régler un point de droit. Même les juges privés demandent des rescrits. Tout naturellement, l'empereur délègue ses pouvoirs à ses hauts fonctionnaires, chacun dans le domaine de compétences qui est le sien.

La nouvelle procédure est caractérisée par un renforcement considérable du rôle de l'État, qui, dorénavant, *contraint les parties à comparaître, juge le procès sur le fond*, prend des libertés avec le droit formel, *assure par la force l'exécution de la sentence*, laisse peu de place aux arrangements conventionnels des parties.

### **b - Les grandes compilations**

Nous retrouvons pour cette période, comme sources créatrices du droit, la *coutume* (dont une théorie est faite<sup>1</sup>), les *constitutions impériales* (désormais appelées, en ce qui concerne les textes de portée générale, « lois », « édits » ou « pragmatiques sanctions », et, quand il s'agit de décisions particulières valant exemple, « décrets » et « rescrits ») et la *doctrine*. Mais l'innovation principale consiste en ce que le droit fait alors l'objet de grandes *codifications* et *compilations*, qui vont culminer avec l'œuvre de Justinien — et qui sont d'une importance décisive pour la diffusion du droit romain dans l'Occident médiéval et moderne.

#### *1. Les premières compilations. Le Code Théodosien*

On connaît l'existence, dès l'époque classique, d'une collection en 20 livres de constitutions impériales (faite par Papirius Justus entre 161 et 192), et d'un recueil de décrets (fait par Paul). Ce sont des initiatives privées, et les ouvrages sont des commentaires et des analyses ne donnant pas le texte complet des constitutions. Puis, à la fin du III<sup>e</sup> siècle et au début du IV<sup>e</sup>, on cite les codes *Grégorien* (rédigé probablement en 291-292)

1. L'idée est qu'il y a à la base de la coutume un *consentement* général, tacite certes, mais non moins réel, puisque la coutume est l'œuvre du temps et que des oppositions, si elles avaient été fondées, auraient eu l'occasion de se manifester. Si elles ne se sont pas manifestées, c'est que tout le monde a consenti ; on peut donc considérer que la coutume a le même fondement que la loi, à savoir la volonté populaire. La théorie ne pose pas de problème si l'on invoque la coutume là où la loi est muette. Mais la coutume peut-elle être opposée à la loi et, sous l'Empire, à la volonté du Prince ? Les juristes romains répondent par la négative, mettant ainsi l'accent sur l'aspect volontariste de la loi. Nous retrouverons la problématique au Moyen Age, cf. *infra*, p. 866 et 917-918.

et *Hermogénien* (qui complète le précédent en ajoutant, dans chacune de ses éditions successives, les constitutions nouvellement parues). Ce sont, là encore, des collections privées, qui n'ont donc pas de valeur obligatoire, mais elles donnent les textes originaux.

Enfin, un siècle plus tard, est élaboré le *code Théodosien*, document très original et qui préfigure le *corpus juris civilis* de Justinien. Une commission de 16 membres est chargée par l'empereur Théodose II, en 435, de rassembler toutes les constitutions générales publiées depuis Constantin, mais en les « toilettant », c'est-à-dire en supprimant les textes obsolètes et les développements superflus, en corrigeant les contradictions, en complétant les lacunes, et en mettant le tout en ordre, les matières étant réparties par livres et titres, les constitutions étant données dans chaque titre par ordre chronologique. Le travail est achevé en 437 et publié en 438. Le code Théodosien fait une grande place au droit public et même, au livre XVI, aux relations entre l'Église et l'État (le droit privé est moins présent, à cause de l'existence des codes Grégorien et Hermogénien).

L'innovation fondamentale apportée par le code Théodosien est que toutes les lois qu'il comporte ont valeur officielle ; il est lui-même publié comme une loi. Donc *c'est sous la forme qu'elles ont dans le code que les lois recueillies doivent être désormais appliquées* (mais le code n'abolit pas les lois qu'il ne recueille pas). D'autre part, le code vaut pour les deux parties de l'Empire, Orient et Occident, quelle que soit l'origine orientale ou occidentale des textes. Premier exemple, donc, d'une codification quasi complète du droit par un État.

Le code Théodosien a une autre valeur pour nous : c'est qu'il est la seule forme sous laquelle le droit romain sera connu par l'Occident médiéval avant la redécouverte du *corpus* de Justinien au XI<sup>e</sup> siècle. En effet, après l'effondrement de l'empire d'Occident, certains rois barbares publieront des codes à destination de leurs sujets romains, et ces codes auront pour source le code Théodosien (cf. *infra*, p. 534 et 554 sq.).

2. *La doctrine et les collections post-classiques.* — La jurisprudence, au Bas-Empire, est différente de ce qu'elle était à l'époque classique. Elle est anonyme (les juristes sont des fonctionnaires de l'empereur), plus synthétique qu'analytique (elle aime les classifications, et est moins experte dans l'analyse de cas), simplificatrice et peu créatrice, puisque l'empereur est seul désormais à créer le droit. Les auteurs adaptent et complètent les textes classiques. D'autre part, son centre de gravité glisse vers l'Orient à mesure que l'Occident s'enfonce dans la crise.

Élément nouveau : il y a un *enseignement organisé* du droit. On sait qu'il y eut des *écoles de droit* dans diverses villes, dont Rome. Mais les meilleures écoles sont celle de Constantinople et surtout, au v<sup>e</sup> siècle, celle de *Beyrouth*. L'existence de ces centres d'études en Orient y permettra la renaissance juridique de l'époque de Justinien.

*La loi des citations.* Du fait de la multiplicité des opinions des juristes, de la difficulté d'accéder à leurs textes authentiques, chaque praticien pouvait être tenté de solliciter les autorités dans le sens de ses préférences. Après diverses mesures fragmentaires des empereurs visant à instaurer une certaine hiérarchie parmi ces autorités, Théodose II promulgua en 426 la célèbre *loi des citations*. Elle consacre le prestige de cinq grands jurisconsultes, *Gaius, Papinien, Paul, Ulpien, Modestin*, qui pourront désormais toujours être cités devant les tribunaux (il y avait des absurdités dans cette loi : en cas de divergences entre ces autorités, la majorité l'emportait ; Papinien avait voix prépondérante ; ce n'est que s'il ne s'était pas prononcé que le juge retrouvait sa liberté). Notons enfin que la loi des citations subordonne l'autorité des jurisconsultes à une décision de l'État : c'est l'achèvement de la main-mise de celui-ci sur le droit.

3. *Les compilations de Justinien.* — Justinien devient empereur à Byzance en 527, où il règne jusqu'à sa mort en 565. Il rêve de reconstituer le grand Empire romain. Il y parviendra en reconquérant l'Afrique et l'Italie. Mais il accomplit également une grande œuvre intérieure, réformant le gouvernement, l'administration centrale et provinciale. Le fleuron de cette restauration est le recueil et la mise en ordre du droit dans des grands textes qui nous sont intégralement parvenus.

Il s'agissait de remédier aux insuffisances du code Théodosien. Celui-ci n'était pas complet. Depuis, il y avait eu de nombreux textes nouveaux. D'autre part, la doctrine classique était de plus en plus mal connue et risquait de se perdre.

Justinien confia à un brillant juriste, Tribonien, qui lui-même s'entoura de nombreux collaborateurs (hauts fonctionnaires, professeurs de droit, avocats...), la mission de réaliser un gigantesque travail de compilation et de correction des textes et des commentaires classiques. Ce travail, mené avec diligence, déboucha sur quatre recueils, le *Code de Justinien*, le *Digeste*, les *Institutes* et les *Novelles*, dont l'ensemble constitue de *Corpus juris civilis* de Justinien.

— Le *Code*. Deux éditions successives en sont faites (529 et 534). Il reprend les codes Grégorien, Hermogénien, Théodosien,

qu'il corrige et qu'il complète par les constitutions impériales parues depuis l'époque de Théodose. Il s'y substitue, devenant le seul code applicable. Il est divisé en 12 livres, eux-mêmes subdivisés en titres, à l'intérieur de chacun desquels les lois sont placées par ordre chronologique comme dans le code Théodosien.

On commence par le *droit ecclésiastique* (par lequel on finissait dans le code Théodosien), puis on traite des *sources du droit*, du *droit d'asile*, des fonctions de divers *agents impériaux*, de la *procédure*, du *droit privé*, du *droit pénal*, du *droit administratif* et *fiscal*. Chaque constitution recueillie est accompagnée du nom de l'empereur qui l'a promulguée, du lieu et de la date, du nom du destinataire (quand il s'agit d'un rescrit).

— Le *Digeste* (ou, selon le nom grec, les « Pandectes ») est une compilation de fragments de jurisconsultes classiques. C'est un travail immense, que Justinien lance par la constitution *Deo Auctore* du 15 décembre 530. Il y avait à dépouiller quelque 1 500 livres s'étageant sur plusieurs siècles, œuvres de 38 ou 39 jurisconsultes dont beaucoup avaient été titulaires du *jus respondendi*. Finalement ce travail fut accompli en seulement trois ans et solennellement publié par la constitution impériale *Tanta* du 16 décembre 533.

Le *Digeste* comporte 50 livres qui suivent l'ordre des matières du *Code*. Ils sont subdivisés en titres, à l'intérieur desquels se suivent les citations, chacune accompagnée de ses références précises (auteur, œuvre, place dans l'œuvre). Sont surtout utilisés les cinq grands juristes de la Loi des citations, et parmi eux la place principale revient à Paul et à Ulpien. Les citations ne sont pas toujours exactes. Les changements ou *interpolations* sont volontaires, puisque les compilateurs avaient pour mission expresse d'adapter les textes (mais il y avait déjà eu des interpolations antérieurement, dans la période post-classique).

Le *Digeste* aura une fortune considérable quand il sera réétudié en Occident au Moyen Âge. Mais, sur le moment, il resta un ouvrage d'école, sans grande diffusion.

— Les *Institutes*. Il s'agit d'un bref manuel d'enseignement, qui reprend des passages des *Institutes* de Gaius, dont il emprunte le plan. Comme il était plus simple et plus court que le *Digeste*, il eut un grand succès.

— Les *Novelles*. Ce sont les constitutions promulguées après la publication du *Code*, les unes étant écrites en grec, d'autres en latin, d'autres dans les deux langues. Elles furent publiées en recueil quand, l'Italie ayant été reconquise, il fallut y appliquer le droit de l'Empire (les textes grecs furent alors traduits en latin).



### Conclusion. Droit naturel, droit des gens, droit civil

Si le droit romain a pu faire, principalement à l'époque de la « procédure formulaire », les innovations dont nous venons de retracer les étapes, c'est parce que la République romaine puis l'Empire ont été le premier grand État « pluri-ethnique » de l'histoire de l'humanité. Des règles juridiques ont dû être créées pour servir de lien social entre des individus appartenant à un grand nombre d'ethnies différentes et pour permettre que prévale, à l'échelle de l'Empire, l'égalité devant la loi prévalant précédemment à l'échelle des petites cités ethniquement homogènes. Des mécanismes institutionnels souples ont permis que des règles nouvelles soient formulées, testées et confirmées, à la faveur d'un long processus d'« essais et d'erreurs » qui a fini par sélectionner des règles vraiment compréhensibles par tous et permettant effectivement d'éviter les conflits et d'améliorer la coopération sociale.

Le droit romain, au début « droit des Quirites », ensemble de coutumes de portée restreinte à l'ethnie, a évolué vers un droit plus universel, le droit naturel (*jus naturale*) ou droit des gens<sup>1</sup> (*jus gentium*) (certains textes identifient, d'autres distinguent les deux notions<sup>2</sup>).

1. « Gens », en français, transcrit avec un risque de faux-sens le mot latin *gens* (pluriel : *gentes*), qui signifie famille, ethnie, peuple. Le « droit des gens », c'est donc le « droit des peuples », au sens de droit *commun aux différents peuples*. Ce sont des règles de comportement qu'on retrouve dans tous les peuples, sous leurs coutumes particulières, parce que tous les peuples constituent un unique genre humain, ayant même nature humaine : d'où le rapprochement du *jus gentium* et du *jus naturale*.

2. Une distinction s'impose par exemple, diront les juristes dont l'opinion a été conservée dans le *Digeste*, en matière d'*esclavage*. L'esclavage est contraire au droit naturel, car tous les hommes sont, par nature, égaux (opinion stoïcienne s'opposant au hiérarchisme d'Aristote). Cependant, l'esclavage est pratiqué par toutes les *gentes*, il est un droit reconnu par le *jus gentium*. Les peuples l'ont tous inventé, parce qu'ils ont tous été confrontés au problème de la guerre. Il faut donc considérer l'esclavage comme : 1) un *produit*, quelque chose de second, qui n'était pas dans la nature originelle de l'homme, et 2) un produit *universel*, et en ce sens non moins légitime que le droit naturel, ne prévalant pas moins sur les droits positifs de chaque cité.

Une autre interprétation de la distinction entre droit naturel et droit des gens pourrait être que le droit naturel est commun à tous les êtres vivants, hommes et animaux, alors que le droit des gens serait la partie du droit naturel qui concerne le seul genre humain (il ne serait donc pas « historique », mais naturel et originel). Il est

Ces deux droits universels, dont la notion a été souvent explicitée par les philosophes sous l'influence du stoïcisme, ont servi d'idéaux régulateurs guidant les innovations des praticiens.

Il y a sens à chercher une catégorie juridique commune à un Syrien et à un Gaulois, par exemple, si l'on pense que tous deux partagent la même « nature humaine » : ils doivent donc avoir, fût-ce à l'état inchoatif, un sens voisin du *mien* et du *tien*, du légitime et de l'illégitime, de la bonne foi, de la parole donnée, etc. Le magistrat, en cherchant à formuler une catégorie juridique unique que ses divers justiciables puissent comprendre et à laquelle ils puissent adhérer, ne crée donc pas une situation artificielle ; il va dans le sens de la nature des choses, et il peut donc compter sur l'efficacité et la pérennité de ses créations. A cet égard, la présence à Rome de la philosophie grecque, précisément à l'époque de la plus grande vitalité de la procédure formulaire, a sans doute joué un rôle essentiel (cf. le ch. sur Cicéron).

Le droit prétorien qui se crée cherche à expliciter ce droit des gens et ce droit naturel commun : il cherche à se faire plus simple, moins formaliste, moins religieux que le droit civil. Il aboutit alors à des catégories plus passe-partout que celles du droit des Quirites, ou, pour parler plus précisément, plus *abstraites* et *polyvalentes*, comportant moins d'allusions à des institutions, à des lieux, à des divinités, à des dirigeants, à des événements propres à chaque nation, donc ayant vocation à une reconnaissance universelle, par toutes les *gentes* de l'Empire et au-delà. Les grandes catégories du droit civil dont nous avons donné une liste succincte dans l'introduction de ce chapitre présentent toutes ce caractère remarquable d'abstraction : propriété, possession, achat, vente, contrat, personne morale, représentant... Ce droit nouveau « s'est surtout développé en matière de droit des obligations, car ce sont les relations d'affaires qui ont le plus souvent requis sa création »<sup>1</sup>.

bien difficile de trancher, à partir des seules formules recueillies dans le *Digeste* (cf. encadré). Les Anciens ne pouvaient sans doute aller plus loin dans ces distinctions, étant donné les lacunes des catégories intellectuelles dont ils disposaient, en particulier le manque de conceptions claires en matière d'*histoire* et de *culture*.

1. Gaudemet, *op. cit.*, p. 340.

**Droit naturel, droit des gens,  
droit civil d'après les jurisconsultes<sup>1</sup>**

Gaius, *Institutes*, I, 1. « Tous les peuples qui sont régis par des lois ou par des coutumes font usage d'un droit qui en partie leur est propre et qui en partie est commun à tous les hommes ; car le droit que chaque peuple s'est donné lui-même lui est propre et s'appelle *droit civil*, c'est-à-dire droit propre de la cité ; mais à la vérité celui que la raison naturelle a établi entre tous les hommes, celui-là est également gardé chez tous les peuples et s'appelle *droit des gens*, c'est-à-dire droit dont usent toutes les nations. Le peuple romain suit donc un droit dont une partie lui est propre et une partie lui est commune avec tous les hommes. Nous signalons cette distinction en lieu utile. »

Justinien, *Institutes*, I, 2. « Le *droit naturel* est celui que la nature enseigne à tous les êtres vivants, car ce droit n'est pas le propre du genre humain, mais de tous les êtres animés qui vivent dans les airs, sur la terre, dans les mers ; de là descend l'union de l'homme et de la femme que nous appelons mariage, la procréation des enfants et leur éducation ; nous voyons en effet que les autres animaux aussi semblent reconnaître ce droit. »

« Voici comment le *droit civil* se distingue du *droit des gens* : tous les peuples qui sont régis par les lois et les coutumes se servent en partie de leur droit propre, en partie de celui qui leur est commun avec tous les hommes ; en effet, parce que chaque peuple s'est constitué un droit, celui-ci est devenu particulier à la cité et est appelé *droit civil*, comme s'il était devenu le droit propre de la cité même. Ce que la raison naturelle a établi chez tous les hommes est également observé chez tous les peuples, et on l'appelle *droit des gens*, comme toutes les nations en font usage ; le peuple romain, par exemple, se sert en partie de son propre droit, en partie du droit commun à tous les hommes... Le *droit civil* est appelé du nom de chaque cité, par exemple le droit des Athéniens. En effet, celui qui voudrait appeler les lois de Solon ou de Dracon, le droit civil des Athéniens, ne se tromperait pas ; c'est pourquoi nous appelons le droit dont le peuple romain use le droit civil des Romains, droit des Quirites, parce que les Quirites en font usage. Mais chaque fois que nous n'ajoutons pas de quelle cité il est,

1. Textes cités par Gaudemet, *op. cit.*, p. 342.

nous voulons dire par cela qu'il s'agit de notre droit. Comme lorsqu'on parle du poète sans ajouter de nom, on sous-entend Homère chez les Grecs, Virgile chez nous. En effet, les exigences de l'usage et les nécessités humaines ont obligé les races humaines à se constituer certaines règles : de là sont nées les guerres et la captivité et l'esclavage qui les suivent, toutes choses contraires au droit naturel ; en effet suivant le droit naturel, à l'origine, tous les hommes naissent libres. C'est à partir de ce *droit des gens* qu'ont été introduits presque tous les contrats comme la vente, la location, le dépôt, le prêt et d'autres innombrables. »<sup>1</sup>

Autre exemple de l'abstraction atteinte par le droit romain, les *maximes*.

### Les maximes<sup>2</sup>

Dans le titre 50 du *Digeste* qui sert de conclusion, certaines affirmations sont compilées ; elles sont hors contexte et donc elles prennent un sens général. Ce sont les *maximes du droit romain*. Par exemple :

« *Quod omnes tangit approbari debet omnibus* » (« Ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tout le monde. »)

Le principe vaut pour le pupille qui a plusieurs tuteurs. Mais, au Moyen Age, cette formule a été étendue du droit civil au droit public (dans un sens « démocratique »).

Autres exemples :

« La justice consiste à rendre à chacun le sien » (*suum cuique tribuere*) (Dig. 1, 1, 10 ; Inst., 1, 1, pr.).

« Celui qui peut consentir peut aussi refuser. »

« On ne peut invoquer en justice sa propre turpitude à titre d'excuse. »

« L'égal n'obéit pas à l'égal. »

Il y a plus de deux cents maximes de ce type.

1. Le rédacteur des *Institutes* est donc bien conscient que le droit des obligations est virtuellement universel.

2. D'après P. G. Stein, *Le droit romain*, in Burns, *op. cit.*



## **Chapitre 4**

### **Les idées politiques sous la République**

Pendant que les magistrats romains élaborent des principes de droit public d'une netteté et d'une efficacité sans précédent dans les États antérieurement connus, pendant que les juristes élaborent un vocabulaire et des outils d'analyse juridique destinés à constituer le fond commun de tous les droits modernes, il s'élabore aussi à Rome, comme en Grèce, une pensée politique.

Certes, les Romains, on l'a dit, sont d'un naturel moins spéculatif que les Grecs, par qui seulement ils ont connu la science. Le premier auteur dont nous allons parler est d'ailleurs un Grec installé à Rome, Polybe. Mais les Romains se sont montrés très vite d'excellents élèves, et spécialement dans le domaine politique. Leurs régimes successifs, république, principat, dominat, leur ont permis en effet d'accumuler à peu près toutes les expériences politiques qu'avaient pu faire les hommes des cités grecques, plus d'autres liées spécifiquement à la gestion d'un État à vocation mondiale. Cette expérience se reflète dans des œuvres qui, bien qu'elles ne prennent pas en général (sauf chez Cicéron) la forme de traités théoriques, témoignent d'un haut degré d'élaboration conceptuelle.

## I – Polybe

## Introduction. Le « cercle de Scipion »

Dans les années qui suivent Pydna (168), la Grèce tombe définitivement sous la tutelle romaine. Or on sait que la civilisation grecque, selon le mot fameux d'Horace, loin de pâtir de la perte de l'indépendance politique, « *captiva ses vainqueurs* » et, en fait, hellénisa les Romains. Certes, il y eut, à Rome, une certaine résistance à l'influence grecque, par exemple de la part de Caton le Censeur, qui obtint du Sénat en 161 le bannissement de Rome de tous les philosophes. Mais, parmi ceux qui furent les premiers à être séduits par la culture grecque, il y eut de grands généraux, dans l'entourage de l'un desquels vécut le premier auteur politique que nous allons étudier, Polybe.

*Scipion l'Africain* (235-183) est proconsul en Espagne lors de la Seconde guerre punique. Il commence la conquête de l'Andalousie, puis, allié du roi numide Massinissa, il assiège Carthage en 204 et remporte la victoire de Zama en 202. Il se rend en Asie et mène la guerre contre Antiochos III, roi de Syrie. Mais il est accusé de concussion, ainsi que son frère Scipion l'Asiatique, par les conservateurs menés par Caton l'Ancien. Il consacre toute la fin de sa vie à la culture grecque.

*Scipion Émilien* ou *l'Africain* [« le second Africain »] (185-129), fils de Paul Émile le Macédonique<sup>1</sup> et fils adoptif du fils de Scipion l'Africain. Consul en 147, c'est lui qui fait raser Carthage. Il pacifie ensuite l'Espagne. Défenseur des intérêts de la classe sénatoriale, il combat les réformes des Gracques. Héritier de la bibliothèque du roi de Macédoine Persée que lui avait donnée son père, il s'intéressa, lui aussi, à la culture hellénique.

Autour de ce second Scipion se forme le « cercle de Scipion », qui compte : *Laelius*, un homme politique, son plus cher ami,

1. A ne pas confondre avec le consul Paul Émile, celui qui fut vaincu et tué à la bataille de Cannes contre les Carthaginois en 216 ; Paul-Émile le Macédonique (227-160) est son fils, qui vainquit Persée, dernier roi de Macédoine, à Pydna en 168 et s'empara de la Macédoine.

*Lucilius*, le premier poète satirique latin, *Térence*, un des premiers auteurs latins de comédies, *Panétius*, le philosophe stoïcien<sup>1</sup>, et *Polybe*, l'historien — deux Grecs.

### Vie et œuvres

Né vers 210-208, mort vers 126, Polybe est originaire de Mégalopolis, cité d'Arcadie, dans le nord du Péloponnèse.

Mégalopolis avait été fondée par le Thébain Épaminondas entre 371 et 368 après la victoire de Leuctres contre Sparte, afin de faire équilibre à cette dernière. La ville avait été engagée, depuis, dans des guerres incessantes avec ses voisins péloponnésiens. Au III<sup>e</sup> siècle, soumise en principe, comme toute la Grèce, à la nouvelle monarchie macédonnienne, elle tente néanmoins de mener une politique plus ou moins indépendante, d'abord seule, puis, à partir de 234, en se joignant à la « Confédération achaienne ». Mais, au moment où les Romains arrivent en Grèce et en Orient, défaisant Philippe V de Macédoine (197), puis un autre souverain hellénistique, le roi de Syrie Antiochos III (190), la position de la Confédération achaienne devient très délicate. Elle parvient, certes, sous le lointain protectorat romain, à unifier et à dominer tout le Péloponnèse. Le propre père de Polybe, Lycortas, est un des artisans de cette politique. Mais cette situation ne dure pas. Au moment de Pydna, les dirigeants de la Ligue achaienne, sont accusés de tiédeur envers Rome. Ils sont déportés à Rome la même année. Polybe, qui était « hipparque » de la Confédération (c'est-à-dire son deuxième chef militaire), est du nombre des exilés : il sera retenu seize ans à Rome.

Une singulière aventure intellectuelle commence alors pour lui. Car, alors que sa famille et tout son milieu social avaient été les promoteurs

1. Panétius (185 ou 180-110) est un des grands noms du stoïcisme, et, avec Posidonius, l'un des deux principaux représentants de ce qu'on appelle le *stoïcisme moyen* (par différence avec le *stoïcisme ancien* de Zénon, Cléanthe et Chrysippe et le *stoïcisme impérial* de Sénèque, Épictète et Marc-Aurèle). Né à Rhodes, Panétius fait ses études à Pergame, puis à Athènes auprès des stoïciens Diogène de Babylone et Antipater de Tarse. En 146, il rejoint Polybe à Rome (cf. *infra*) et entre dans le cercle de Scipion. Il accompagne celui-ci de 146 à 129 dans ses voyages ou ses séjours en Orient. Il a à Rome des élèves, dont Ælius Stilon, le maître du philosophe Varron. A la mort de Scipion, Panétius revient à Athènes remplacer Antipater à la tête de l'école stoïcienne. On connaît sa pensée par de rares fragments et par les allusions de Cicéron, qui s'est inspiré de son traité *Du Devoir* (*Péri kathékontos*) dans le *De Officiis*, et de son traité *De la providence* dans le *De natura deorum*. Il est aussi l'auteur d'un traité *De la tranquillité de l'âme* (*Péri euthymias*) qui a inspiré Sénèque et Plutarque. « A ces intermédiaires, le premier surtout, Panétius doit d'être devenu un des plus grands inspireurs de l'humanisme occidental » (Schuhl).



de la politique d'indépendance et même d'expansion de la Confédération, politique qui représentait une des dernières tentatives de la cité grecque classique de se survivre face aux grandes monarchies hellénistiques et à l'empire romain naissant, Polybe lui-même va être intellectuellement séduit par Rome.

Il faut dire qu'il y est bien reçu. Déjà en contact avec des chefs romains en Grèce, il fréquente les milieux sénatoriaux, qui apprécient sa personnalité et sa culture. Il devient le maître à penser puis l'ami intime du fils du vainqueur de Persée, le jeune Scipion Émilien (qui a seize ans lors de l'arrivée de Polybe à Rome ; Polybe en a plus de quarante). Il étudie avec passion Rome, ses mœurs, ses institutions, son histoire, et décide bientôt d'écrire, à l'usage de ses compatriotes grecs, et afin qu'ils connaissent mieux leurs vainqueurs, une monumentale histoire de Rome, ou plutôt une histoire « universelle », puisque désormais, Rome ayant conquis, comme dit Polybe, « l'ensemble du monde habité », le destin de cette cité se confond avec celui du monde. L'*Histoire* de Polybe couvrira les événements de 218 à 146 (elle comportait 30 livres ; il nous en reste 5 au complet, et des extraits des autres<sup>1</sup>). Plus tard, autorisé à retourner dans son pays, Polybe préférera revenir librement à Rome et accomplir des missions officielles pour la République, accompagnant en particulier Scipion dans ses campagnes militaires, et voyageant en Italie, en Gaule, en Espagne et en Afrique.

Polybe intéresse l'histoire des idées politiques à plusieurs titres. D'abord, dans le livre VI, il mène une *réflexion constitutionnelle originale*, centrée sur l'étude des institutions politiques romaines (§ 1 et 2). Ensuite, l'ensemble de son ouvrage vise à illustrer la thèse que Rome peut légitimement gouverner désormais tout le monde connu : c'est une sorte de *philosophie de l'histoire* avant la lettre (§ 3).

### 1. Le cycle des constitutions

Polybe expose la théorie de l'*instabilité fondamentale des régimes politiques*, ou du moins de ceux qui ont été pratiqués par la plupart des Grecs. Ces régimes sont voués, inéluctablement, à disparaître au profit d'un autre qui sera remplacé à son tour par un autre, conformément à un cycle qui se reproduit indéfiniment.

Polybe attribue cette théorie à Platon, bien que, comme on va le voir, l'ordre de succession ne soit pas le même chez les deux auteurs.

1. Les textes conservés occupent déjà un gros volume de la collection de la *Pléiade*. Polybe, *Histoire*, Texte traduit, présenté et annoté par Denis Roussel, Gallimard, 1970.

Rappelons par ailleurs qu'Aristote avait réfuté la théorie du cycle régulier et posé que n'importe quel régime pouvait se transformer en n'importe quel autre.

Au départ, quand les hommes, comme d'autres troupeaux d'animaux, se groupent pour faire face aux difficultés naturelles, ils suivent les plus vigoureux et hardis d'entre eux. C'est l'*autocratie* (I), où règne la force pure du chef (VI, 5).

Puis les notions du bien et de juste se forment, parce que l'homme est tout de même différent de l'animal et possède l'intelligence et la raison. Capable d'imaginer l'avenir et de compatir aux souffrances d'autrui en se mettant à sa place, l'homme peut apprécier les comportements qui provoquent le mal dans l'immédiat, mais préparent le bien, et inversement. « De là vient que se forment en tout homme le sens de l'obligation morale et la conscience du devoir », vertus qui se transmettent ensuite par imitation. Dès lors, l'autocrate est obligé de renoncer à gouverner par la force pure, et de respecter et faire respecter la justice. Ce qui fait naître la *royauté* (II) (VI, 6).

Mais ce régime, à son tour, n'est pas durable. Car, si les premiers rois sont bons et simples, ceux qui leur succèdent ne les valent pas. Étant placés à ce rang par la simple hérédité, ils ont moins de qualités personnelles. D'autre part, la prospérité générale, fruit des précédents règnes, étant plus grande, ils ne savent plus discipliner leurs mœurs : ils veulent être mieux habillés et nourris que les simples citoyens et se livrent à l'intempérance sexuelle<sup>1</sup>. Cette *tyrannie* (III) suscite envie et réprobation, de sorte que le tyran est bientôt chassé du pouvoir par un groupe d'hommes intègres, d'ailleurs approuvés par le peuple, qui instituent l'*aristocratie* (IV). Mais celle-ci n'a à son tour qu'un temps car, pour les mêmes raisons, le personnel dirigeant se dégrade, ce qui donne l'*oligarchie* (V), qui ne peut qu'être chassée par des hommes intègres voulant rétablir la justice. Mais, le souvenir du tyran étant encore présent dans les mémoires, ces hommes ne rétablissent pas la royauté, mais essaient d'un troisième régime, la *démocratie* (VI). Celle-ci reste vivante — c'est-à-dire que « l'égalité dans le droit

1. Qui paraît avoir fort tenté les tyrans et oligarques des cités grecques, et fort irrité l'opinion publique grecque, si l'on en juge par les nombreuses allusions des auteurs.

de parole » et la « liberté d'expression » sont scrupuleusement respectées — aussi longtemps qu'elle est gérée par les hommes qui ont été témoin des anciens abus. Mais le souvenir de ceux-ci cesse — Polybe est précis — avec la génération des petit-fils. Dès lors, les ambitieux font miroîter au peuple la perspective de s'enrichir aux dépens des riches ; à cause de ces factieux, faisant fond sur la vénalité croissante du peuple, l'anarchie grandit et finalement « le gouvernement par la force s'installe ». On se trouve ainsi ramené au point de départ du cycle : l'ordre ne reviendra que sous la férule d'un *autocrate*, après lequel viendra un *roi*, etc. (VI, 8-10).

Polybe souligne que cette avancée dans le cycle est inéluctable. C'est une « loi de nature » (VI, 10). Elle est si nécessaire qu'elle permet de faire des prédictions rigoureuses au sujet de l'avenir de n'importe quel régime, dès lors qu'on a repéré le stade du cycle auquel il en est arrivé. Et cette tendance de chaque régime à se dégrader ne provient pas de causes extérieures et contingentes : elle lui est immanente, aussi consubstantielle que, dit Polybe, la rouille l'est au fer et les vers et les taretts au bois.

## 2. La constitution mixte

Cependant, il est une cité, Sparte, qui a échappé à ce destin grâce au génie de son législateur, Lycurgue<sup>1</sup>. Celui-ci a découvert cette loi de nature, mais il a compris qu'elle ne s'appliquait qu'aux formes *pures* de constitution.

« C'est pourquoi [...] Lycurgue a conçu une constitution qui, au lieu d'être simple et homogène, combinait en elle toutes les qualités et toutes les particularités propres aux meilleurs systèmes de gouvernement, ceci afin d'éviter que tel élément, en prenant un développement excessif, ne tombât dans les vices qui lui étaient inhérents. L'action de chacun d'eux étant alors contrebalancée par l'action des autres, aucun ne pourrait déséquilibrer l'ensemble en pesant trop fortement d'un côté, et le système, ainsi constitué d'éléments se faisant contrepoids, devait se maintenir longtemps sans cesser de chavirer » (§ 10).

1. Rappelons que ce personnage n'a probablement pas existé historiquement ; mais les Anciens lui ont unanimement attribué la création des institutions spartiates après les guerres de Messénie.

Et Lycurgue de créer la constitution spartiate où d'une part les rois, d'autre part l'assemblée ou *apella* où s'exprime le peuple, enfin le sénat ou *gerousia* où siègent les meilleurs, se font mutuellement équilibre, et qui, de ce fait, « a pu assurer aux Lacédémoniens une liberté qui s'est maintenue chez eux plus que chez aucun autre peuple ». Au contraire, à Athènes, en Crète, un élément (démocratique en l'occurrence) l'a emporté sur les autres, et ces cités ont périclité<sup>1</sup>.

Polybe souligne que Lycurgue a compris tout cela par la seule puissance du raisonnement ; il a donc instauré d'un coup une constitution parfaite et a évité à sa cité de « dures épreuves ». Il remarque cependant que Sparte avait d'autres défauts : elle était trop frugale, ne pratiquait pas le commerce, et ne s'est jamais donné les moyens d'une politique d'expansion.

Or il est une autre cité qui a su découvrir ce même système, et jouir de ces mêmes fruits, même si elle ne l'a découvert que par la pratique et à la suite d'une longue série de mésaventures. Cette cité est Rome — c'est là que Polybe voulait en venir, puisque dans tout son ouvrage, il s'est donné pour propos d'expliquer l'éclatante supériorité, dans le monde moderne, de la République romaine.

On y retrouve les trois éléments de la constitution mixte.

Les consuls détiennent seuls le pouvoir exécutif ; ils ont autorité sur tous les autres magistrats, sauf les tribuns du peuple ; ils organisent les travaux du Sénat comme ceux des assemblées populaires ; ils ont « une autorité presque souveraine » pour tout ce qui concerne la guerre, enrôlement des soldats, nomination des officiers, direction des troupes alliées, conduite des opérations, droit souverain de punition. Voilà des prérogatives régaliennes.

Le Sénat, de son côté, a des pouvoirs considérables. Il dirige les finances : rien n'entre ou ne sort du trésor public que sous son contrôle. Il est la plus haute autorité judiciaire. Il contrôle les cités « alliées » d'Italie, dont les pouvoirs publics lui sont directement soumis. Il dirige la politique extérieure, reçoit et envoie les ambassades. Et ce pouvoir est celui d'une collectivité privilégiée, l'ordre sénatorial : c'est un pouvoir aristocratique.

1. L'idée d'un équilibre constitutionnel obtenu par la « mixité » du régime n'est pas propre à Polybe. On la trouve déjà chez Thucydide (*Guerre du Péloponnèse*, VIII, 97), chez Platon (*Lois*, III, 692-693, et IV, 712), chez Aristote (*Politique*, VI, 1294 a). Mais Polybe lui donne un nouveau relief.

Enfin, le peuple, par ses différentes assemblées, a aussi une part du pouvoir souverain. Il connaît seul des causes judiciaires capitales. Pour les autres causes, il peut juger en appel. Il dispose seul du droit de conférer les magistratures. Il vote la loi. Il « délibère de la paix et de la guerre » : il peut désavouer à cet égard le Sénat. C'est un pouvoir démocratique.

Et Polybe commente :

« Après avoir montré comment l'autorité publique est répartie entre les trois pouvoirs, nous expliquerons de quelle manière chacun d'eux peut, s'il le veut, faire obstacle aux autres ou, au contraire, collaborer avec eux. Quand le consul, investi des pouvoirs que j'ai dits, entre en campagne avec son armée, il dispose apparemment d'une autorité illimitée pour mener l'entreprise à son terme. Mais il a besoin aussi du peuple et du Sénat, sans lesquels il lui serait impossible d'y parvenir. Car il est évident que l'armée doit recevoir sans cesse des approvisionnements. Or, sans l'accord du Sénat, on ne peut fournir aux troupes ni blé, ni vêtements, ni soldes. Par conséquent, les chefs seront paralysés, si le Sénat leur veut du mal et leur suscite des difficultés. Et puis il dépend de ce même Sénat que les généraux réalisent ou non leurs desseins et leurs plans, car c'est lui qui décide, quand une année s'est écoulée, soit d'envoyer un autre général pour remplacer celui qui a fini son temps, soit de maintenir ce dernier dans son commandement. Il peut encore célébrer et exalter les succès des généraux<sup>1</sup>, ou au contraire les minimiser et les rejeter dans l'ombre. [...]

« Quant au peuple, les consuls, si loin qu'ils se trouvent de Rome, sont absolument tenus de s'inquiéter de ses sentiments. Car c'est le peuple qui, comme je l'ai dit plus haut, ratifie ou repousse les traités de paix ou les pactes. Plus important encore, quand les consuls sortent de charge, c'est au peuple encore qu'ils doivent rendre compte de la façon dont ils ont exercé leur charge. Il est donc tout à fait inconcevable que les consuls puissent, sans risque, négliger de se ménager les sympathies aussi bien du Sénat que du peuple.

« D'un autre côté, le Sénat, malgré l'étendue de ses pouvoirs, est obligé tout d'abord de tenir compte dans sa politique des sentiments du grand nombre et de rechercher l'approbation du peuple. D'autre part, lorsqu'il faut enquêter sur des affaires très graves et réprimer des crimes d'État dont les auteurs encourent la peine de mort, il ne peut le faire que si le peuple adopte les recommandations que le Sénat lui soumet à cet effet. Il en va de même pour les questions qui regardent le Sénat lui-même. Si quelqu'un propose une loi tendant à priver ce conseil d'une partie des pouvoirs qu'il détient traditionnellement ou à abolir les préséances et autres honneurs dont jouissent les sénateurs, ou bien

1. C'est le Sénat qui octroie ou refuse les « triomphes ».

encore, pourquoi pas, à les priver d'une partie de leurs revenus, c'est au peuple qu'il appartient de voter ou de rejeter ces projets. Mieux encore, si un seul des tribuns fait opposition, le Sénat ne peut traduire en actes aucune de ses décisions. Il se trouve même dans l'impossibilité absolue de se réunir pour délibérer. Or les tribuns doivent toujours agir selon les volontés du peuple et tenir compte de ses désirs. Pour toutes ces raisons, le Sénat craint le peuple et reste attentif aux réactions de l'opinion publique.

« Inversement, le peuple se trouve vis-à-vis du Sénat dans une dépendance analogue. Il doit avoir des égards pour les sénateurs tant en public qu'en privé. En effet, les censeurs adjugent dans toute l'Italie une multitude de travaux de construction ou de réfection de bâtiments publics — on aurait peine à donner un chiffre, tant ces adjudications sont nombreuses — et il y a aussi une quantité de cours d'eau, de ports, de parcs, de mines, de terres, bref tout ce qui se trouve sous la domination romaine, et l'exploitation de ces possessions est entièrement aux mains du peuple. Il n'est pour ainsi dire personne qui ne soit pour partie dans les contrats d'affermage et intéressé dans les travaux qu'ils prévoient. Les uns passent directement marché avec les censeurs, les autres s'associent aux premiers, d'autres cautionnent les entrepreneurs, d'autres engagent leurs biens en garantie à l'État. Or, dans tout cela, c'est le Sénat qui a la haute main. Il peut accorder des délais, faire des remises en cas d'accident, annuler le contrat si l'adjudicataire vient à se trouver dans l'impossibilité absolue de l'exécuter. Et il arrive souvent qu'il puisse causer des pertes graves aux adjudicataires publics ou au contraire les favoriser grandement, car c'est à lui qu'on en réfère pour toutes ces questions. En outre, et c'est le plus important, c'est parmi les sénateurs qu'on choisit les juges pour tous les litiges publics et privés, lorsque les intérêts en jeu sont d'une certaine importance<sup>1</sup>. C'est pourquoi chacun dépend du Sénat et se demande avec inquiétude s'il n'aura pas besoin de lui. On se garde donc bien de contrarier ses désirs ou d'agir à l'encontre de ses desseins. De même on ne se risque guère à faire obstacle aux entreprises des consuls, car, en campagne, tous en général et chacun en particulier se trouveront soumis à leur autorité.

« Tels sont donc les moyens dont disposent chacun des trois pouvoirs pour se contrarier ou se soutenir mutuellement. Cela étant, dans toutes les situations critiques, un parfait concert s'établit entre eux [...]. C'est ainsi que, par sa singularité même, cette constitution manifeste une efficacité irrésistible et qu'elle permet à l'État d'atteindre tous les objectifs qu'il s'est fixés » (§ 15-18).

L'analyse de Polybe sur l'équilibre des trois pouvoirs correspond-elle à la réalité historique de la Rome de son époque ? Il

1. Peu après l'époque de Polybe, les chevaliers ont pu accéder aux fonctions de juges.

semble que le pouvoir du Sénat, entre les mains de qui étaient les consuls (d'ailleurs au nombre de deux, et rivaux entre eux : ils ne sont qu'une image fort imparfaite de la monarchie), ait été plus grand que ne le dit Polybe ; en présentant la constitution comme équilibrée, Polybe rassurait donc les milieux sénatoriaux auxquels il était lié. Mais l'analyse est précieuse par les détails qu'elle donne sur l'« équilibre des pouvoirs » à Rome.

### 3. Rome, destin du monde

« Il apparaît, dit Denis Roussel<sup>1</sup>, quand on lit la *République* de Cicéron, que Polybe amena les Romains eux-mêmes à prendre plus clairement conscience de l'originalité de leurs institutions », et surtout de leur possible valeur de modèle universel — un peu comme Montesquieu le fera, bien plus tard, à l'égard des Anglais. Mais Polybe aurait également été, selon Denis Roussel, le penseur par qui les classes dirigeantes romaines auraient pris pour la première fois une nette conscience du destin *impérialiste* de Rome. Il serait même le père de l'idée d'empire romain. Il l'aurait été en tant que Grec hellénistique, en tant qu'« oriental ».

Quelle est la cause de l'extraordinaire expansion romaine ? On ne peut alléguer, dans ce cas, l'ambition d'un seul homme, comme Alexandre le Grand, ou un projet clairement conçu à un moment précis par le Sénat. Certes, les conquêtes procuraient aux Romains des profits matériels énormes, puisqu'on rapportait du butin et qu'on imposait aux vaincus de lourds tributs. Rappelons qu'après la défaite de Persée en 168 av. J.-C., les Romains n'eurent plus à payer d'impôts directs. Mais beaucoup de responsables, au lieu de développer une théorie positive de l'empire, exprimaient au contraire leur répugnance pour tout expansionnisme. Un homme comme Caton l'Ancien avait critiqué à ce sujet le premier Scipion. Il voyait le danger que Rome courrait en tentant de prendre la succession des grandes monarchies hellénistiques. Elle devait se contenter d'avoir assuré, par ses victoires extérieures, la sécurité de son domaine italien. Pour le reste, elle n'avait pas charge d'âmes et devait laisser l'Orient hellénistique croupir dans ses

1. Auquel nous empruntons le développement qui suit.

vices. Puisqu'elle devait ses victoires à ses disciplines collectives et à son régime politique républicain, elle devait protéger son identité nationale et se garder de tout cosmopolitisme.

Cette dernière idée ne pouvait être partagée par Polybe qui, en tant que Grec, était déjà acquis à une pensée universaliste. Nous avons vu, de fait, que beaucoup de Grecs, sous l'influence notamment du stoïcisme, pensaient que l'humanité était une et aurait avantage à vivre sous un pouvoir politique unique. Mais Polybe concevait ce pouvoir comme monarchique. Dans son *Histoire*, il prête des visées de domination mondiale à Philippe V de Macédoine et à Antiochus III de Syrie. Il pense donc tout naturellement que des individus aussi exceptionnels, et aussi visiblement aimés de la Fortune, qu'un Scipion l'Africain, pourraient reprendre à leur compte un tel projet. Il s'étonne même que Scipion ait refusé qu'on le fasse roi et ait préféré rester simple magistrat romain.

Du moins, pense Polybe, si les Romains individuels ne veulent assumer l'empire universel, peut-être le *peuple romain* comme tel le voudra-t-il. A cette entité, Polybe prête le rôle et le statut quasi religieux que des philosophes avaient prêtés aux souverains hellénistiques. Il se conforme d'ailleurs en cela à une tendance du temps. Dès le milieu du III<sup>e</sup> siècle, dans les cités de l'ancienne Grande-Grèce, plus tard à Athènes, à Délos et ailleurs, on avait institué un culte de la « déesse Rome ». Polybe paraît y avoir cru.

## II – Cicéron

### Introduction

Cicéron (106-43) est un auteur capital dans l'histoire de la philosophie politique. Il est souvent négligé dans les ouvrages français, alors que les auteurs anglo-saxons lui réservent une grande place, voyant en lui à juste titre un des pères des doctrines de la *rule of law*, du « règne du droit ».



Cicéron a apporté : — une doctrine de la société, de l'homme, de la dignité de l'espèce humaine en général et de chaque homme en particulier, qui est la grande source païenne de l'*humanisme* occidental ; — une doctrine du *droit* comme fondé sur cette nature humaine (Cicéron est la référence antique principale pour les théories du *droit naturel*) ; — une doctrine de l'*État* comme organisation vouée essentiellement à maintenir ce droit ; — une doctrine de la *propriété privée* et de la *liberté des contrats*, qui constitue une des sources du libéralisme ; — une doctrine plus proprement politique, celle du *gouvernement mixte*<sup>1</sup>. En tout ceci, il n'est pas, le plus souvent, pleinement original ; il puise aux auteurs grecs, principalement stoïciens. Mais il domine toutes ces sources et en fait une puissante synthèse personnelle.

## Vie<sup>2</sup>

Cicéron est né en 106 à Arpinum, à 120 km au sud-est de Rome, municipe du pays des Volsques. La famille de Cicéron était de la classe équestre. Le grand-père ayant pris parti pour la cause sénatoriale, le père aurait pu tenter d'entrer dans le *cursus honorum*. Mais, timide, il ne le fit pas. Il tint cependant à donner à son propre fils, Cicéron, l'éducation indispensable à une telle ambition. Il l'envoie donc à Rome en 91 auprès de Quintus Mucius Scævola<sup>3</sup>. L'adolescent reçoit là sa première formation juridique. Son père le confie également à M. Pupius Piso, qui sera consul en 61, deux ans après son élève.

Ce Pison avait chez lui un philosophe péripatéticien, Staseas, qui révéla à Cicéron la philosophie d'Aristote. Le jeune homme fait dès cette époque la connaissance d'autres philosophes grecs, l'épicurien Phèdre, l'académicien Philon de Larissa (qui, disciple de l'académicien Carnéade, pratiquait et valorisait l'éloquence), enfin le stoïcien Diodote, qui vécut

1. On n'a cité ici que les apports proprement théoriques de Cicéron. Il va de soi que son œuvre, qui est immense, fourmille de réflexions sur d'autres aspects de la vie politique et sociale à Rome.

2. Cf. la biographie (admirable) de Cicéron par Pierre Grimal, *Cicéron*, Fayard, 1986.

3. Quintus Mucius Scævola, consul en 95, est un des premiers compilateurs du droit romain. Son père Publius Mucius Scævola, consul en 133, est considéré comme un des trois « fondateurs du droit civil », avec Manilius et Junius Brutus. Quintus écrivit un traité de droit civil en 18 livres, dont le plan sera repris par la suite par d'autres traités de *ius civile* dits pour cette raison *ad Quintum Mucium* (Gaudemet, *op. cit.*, p. 334).

dans la maison de Cicéron pendant des années, jusqu'à sa mort en 60. Cicéron eut également pour maître un autre stoïcien, Ælius Stilo, dont Varron fut l'élève. Enfin, Cicéron approcha le rhéteur rhodien Molon, venu en ambassade à Rome en 87, puis en 81, et le philosophe stoïcien Posidonius, venu lui aussi de Rhodes en ambassade. Posidonius, élève de Panétius, lui-même autrefois membre du « cercle de Scipion », est considéré avec Panétius comme un des deux grands maîtres du stoïcisme moyen. Cicéron, enfin, fait la connaissance du poète Archias. Dans tous ces contacts, Cicéron entend et parle le grec, langue que les sénateurs romains connaissaient suffisamment bien pour autoriser Molon, en 87, à leur parler en grec sans interprète en séance officielle du Sénat. Cicéron, d'ailleurs, dès cette époque, traduit des textes grecs de Xénophon, de Platon, du poète Aratos.

Cicéron avait été enrôlé dans l'armée, à l'état-major du père de Pompée — où il avait eu celui-ci, âgé comme lui de dix-sept ans, comme collègue — puis auprès de Sylla.

Suffisamment instruit en droit et, surtout, suffisamment entraîné à l'art oratoire, il embrasse, en 80, la carrière d'avocat, avec un succès qui lui vaut d'épouser une jeune fille de la meilleure noblesse, Terentia. Mais, comme il ne peut briguer la première des grandes magistratures, la questure, avant d'avoir atteint l'âge de trente ans, il part en Grèce afin de compléter sa formation philosophique et rhétorique. Il s'embarque pour l'Orient en mars 79. Il méditera sur les lieux où ont vécu et pensé Sophocle, Démosthène, Platon, Épicure... Il suit les leçons du scolarque de l'Académie, Antiochus d'Ascalon, pendant six mois. Il est initié aux mystères d'Éleusis. Il visite Sparte, puis il va en Asie mineure, à Milet, à Smyrne. Il rencontre des rhéteurs célèbres dans diverses villes et parvient enfin à Rhodes, où il retrouve Molon et Posidonius. Il revient à Rome au printemps de 77.

A partir de cette date, il va mener parallèlement une carrière d'avocat et une carrière d'homme politique. Il est questeur de Lilybée en Sicile en 75. Cela lui donnera l'occasion de défendre les Siciliens contre l'ancien procureur Verrès. Il est élu édile en 70 pour 69 (il donnera trois fois des jeux), préteur en 67 pour 66, consul en 63. A ce poste suprême de la République, il déjoue la conjuration de Catilina. Mais en 58, sous le premier triumvirat, à l'instigation du tribun démagogue Clodius, il est exilé en Grèce. Il revient à Rome en 57. En 52, il défend Milon qui a fait assassiner Clodius. En 51, il est nommé gouverneur de Cilicie<sup>1</sup>, où il restera un an. Mais, en 49, César franchit le Rubicon et installe sa dictature. Ayant d'abord rejoint le parti sénatorial dirigé par Pompée, et ayant quitté Rome pour participer à la résistance, Cicéron se réconcilie finalement avec César après la victoire définitive de celui-ci. Mais César est assassiné en 44. Cicéron espère à nouveau une restauration de

1. Région du Sud-est de l'Asie mineure, proche de la Syrie.

la République, et se heurte cette fois à Antoine, qui veut s'assurer l'hégémonie. Antoine le fait traquer par ses soldats et égorger en 43.

### Œuvres

Cicéron a écrit :

- des *Discours*, c'est-à-dire des plaidoiries, prononcées ou non, pour des procès civils ou politiques, en défense ou en accusation : par exemple, les première et deuxième *Actions contre Verres* (70), le *Pro Cluentio* (66), les *Catilinaires* (63), le *Pro Murena* (63), le *Pro Archia* (62), le *Pro Milone* (55), le *Pro Sestio* (54), les *Philippiques*<sup>1</sup> (44) ;
- une *Correspondance* volumineuse, depuis 68 jusqu'à la veille de la mort de Cicéron, qui est une des sources de notre connaissance de l'histoire romaine et de la vie quotidienne de la période (notamment les *Lettres à Atticus*) ;
- des récits autobiographiques, *Histoire de mon consulat* (en grec), version poétique *De consulatu suo* (60), *De domo sua* (57) ;
- des traités touchant à l'art rhétorique, dont Cicéron est, avant Quintilien, le grand maître latin : *De Oratore* (55), *Brutus* (46), l'*Orator* (46), *De optimo genere oratorum* (46), *Partitiones oratoriae* (46), les *Topiques* (44) ;
- des traités politiques : *La République* (54-51), *Les Lois* (52) ;
- des traités philosophiques : les *Paradoxes des Stoiciens* (46) ; l'*Hortensius* (45, non conservé) ; les *Premiers et Seconds Académiques* (45) ; *Des fins des biens et des maux* (45) ; *Les Tusculanes* (45) ; *De la nature des dieux* (45) ; *Du Destin* (44) ; *Les Topiques* (44) ; *De la Gloire* (44, non conservé) ; *De la vieillesse ou Caton l'Ancien* (44), *De l'amitié ou Lælius* (44) ; *De la divination* (44) ; *Des Devoirs* [*De Officiis*] (44-43).

Cette œuvre est en grande partie conservée. Cicéron était très célèbre de son vivant, et ses textes n'ont cessé d'être recopiés.

Les textes philosophiques et politiques importants de Cicéron sont écrits quelques années avant sa mort, alors qu'il a perdu le pouvoir politique, et qu'il est retiré dans sa villa à la campagne, pressentant la mort violente qui l'attend. L'essentiel des idées politiques se trouve dans le *De Republica*, le *De Legibus*, le *De Officiis*, la *Correspondance* et dans quelques passages du *Pro Sestio* (56), du *Pro Cluentio*, du *De Oratore*...

Dans ce qui suit, nous donnerons un exposé d'ensemble, fondé essentiellement sur le *De Officiis*, le *De Republica* et le *De legibus*<sup>2</sup>.

1. Titre repris des célèbres *Philippiques* de Démosthène qui prenaient pour cible Philippe de Macédoine. Le tyran qu'attaque à son tour Cicéron est Antoine.

2. Cf. Cicéron, *Des devoirs*, Texte établi et traduit par Maurice Testard, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1974 et 1984, 2 t. ; *La République*, texte établi et traduit par Esther Bréguet, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1989, 2 t. ; *Traité des lois*, texte établi

Le traité *Des Devoirs* (*De Officiis*) est une des plus importantes œuvres de l'Antiquité. Cicéron y expose, en prenant pour base un traité de Panétius sur le même sujet, une philosophie morale complète, consistant en une analyse de chacune des quatre vertus cardinales, prudence, justice, force et tempérance, de leur hiérarchie, de leur conflit avec l'utile, de leur nécessaire prédominance sur ce dernier si l'homme doit atteindre à l'*honestas*, la beauté morale. Cette philosophie morale de Panétius exposée et complétée par Cicéron est considérée à juste titre comme une des principales sources de l'*humanisme* occidental, par l'immense influence qu'elle a eue tant dans l'Antiquité qu'à la Renaissance.

Connue et admirée des auteurs anciens, la *République* avait été perdue, à l'exception de brèves citations et du morceau final, le « Songe de Scipion » ; elle a donc été ignorée des auteurs du Moyen Age et de la tradition classique. De vastes parties en ont été miraculeusement retrouvées en 1820 dans un palimpseste. Le traité est écrit entre 54 et 51. Il prend la forme d'un dialogue, censé avoir eu lieu en 129 av. J.-C.<sup>1</sup>, dans la maison de campagne de Scipion Émilien, l'ami de Polybe, de Panétius et de Térence. Scipion s'y entretient avec des proches, eux-mêmes magistrats et hommes politiques romains.

Les *Lois* sont la suite de la *République*, avec laquelle elles forment un tout (comme chez Platon, que Cicéron entend délibérément imiter). Le traité est consacré à l'examen du droit, ou plus exactement de ses principes supérieurs, les *leges legum* (lois des lois) auxquelles la législation doit se conformer si elle veut être légitime.

### A – La nature humaine. L'humanisme cicéronien

Préalablement à toute étude du droit et de l'État, il faut définir ce qu'est la *nature humaine* que le droit et l'État auront pour mission sacrée de préserver. « C'est la nature du droit, dit Cicéron dans les

et traduit par Georges de Plinval, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1968. Cf. aussi Cicéron, *De la République. Des lois*, traduction, notices et notes par Charles Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965.

1. C'est-à-dire entre les tribuns du premier Gracque, Tiberius (133) et du second, Caius (123).

*Lois*, que nous voulons exposer, et *c'est à la nature de l'homme qu'il faut la demander* » (*De Leg.*, I, V, 17 ; cf. I, VI, 20 : « Je chercherai l'origine du droit dans la nature, qui sera notre guide dans toute cette discussion » ; I, X, 28 : « Le droit se fonde, non sur l'opinion, mais sur la nature. »)

Dans les *Lois* mêmes ainsi que dans la *République*, Cicéron énonce différentes thèses sur la nature et la loi naturelle ; c'est cependant dans le *De Officiis* que la nature humaine, collective et individuelle, est l'objet d'un examen systématique.

### 1. L'idéal moral

#### a - La nature humaine

Cicéron propose (*De Off.*, I, IV, 13-15) une liste de traits constitutifs de la nature humaine. Il est dans la nature humaine :

- 1) D'avoir à se nourrir, etc. ;
- 2) D'avoir à se reproduire, etc. ;
- 3) D'être intelligent (c'est-à-dire conscient du passé, de l'avenir, des enchaînements de causes et d'effets) ;
- 4) D'être membre d'une société, d'aimer le contact humain, et d'abord sa famille ;
- 5) De « rechercher et étudier la vérité » ;
- 6) D'avoir « un certain attrait pour la prééminence », qui fait qu'« une âme bien douée ne veut obéir à personne » ;
- 7) D'avoir « le sentiment de ce qu'est l'ordre, du convenable, de ce qu'est la juste mesure dans les actes et les paroles » (l'homme est le seul être à avoir ce sentiment : *unum hoc animal sentit quid sit ordo*) ;
- 8) D'avoir le sens de la propriété, à la fois collective et privée ;
- 9) D'éprouver le besoin d'échanger des bons offices avec ses semblables ;
- 10) De posséder *ratio* et *oratio*, la raison et la parole, qui définissent en propre la communauté humaine par différence avec les communautés animales.

Ces attributs constitutifs de la nature humaine se ramènent à quatre principaux, correspondant aux quatre vertus cardinales identifiées depuis longtemps par la tradition morale :

- 1) Le « discernement ingénieux du vrai », réglé par la vertu de *prudence* ;
- 2) la volonté de sauvegarder la société humaine par la propriété et le contrat (*tribuendo suum cuique et rerum contractarum fide*), réglée par la vertu de *justice* ;
- 3) la « grandeur (*magnitudo*) et la force (*robor*) d'une âme élevée et invincible », réglée par la vertu de *grandeur d'âme*<sup>1</sup> ;
- 4) « l'ordre et la mesure de tous les actes et de toutes les paroles », réglé par la vertu de modération (*modestia*) ou tempérance (*temperantia*).

Quelques remarques sur la nature humaine ainsi définie :

— *Elle est sociale*. Il n'y a pas d'abord l'homme individuel, puis, dans un second temps, la communauté humaine, qui serait un produit dérivé, une construction artificielle et contingente. L'homme est *par nature un être social*, et il n'épanouit sa nature que dans et par le commerce qu'il entretient avec ses semblables. Aristote avait affirmé avec force cette idée contre l'individualisme et l'artificialisme des sophistes.

— *Elle est spirituelle*. Cicéron insiste plus encore qu'Aristote sur le rôle, dans la vie de la communauté humaine, de la *raison* et de la *parole*, des *échanges intellectuels*. La communauté humaine n'est pas seulement une communauté de vie (car cela, les collectivités animales le sont aussi), c'est une « république des esprits ». On est homme dans la seule mesure où l'on est citoyen de cette république, c'est-à-dire dans la mesure où l'on parle et où l'on dialogue. Le propre de l'homme, c'est, dirions-nous aujourd'hui, la culture.

« Le lien de cette société, c'est la raison et la parole qui, par *l'enseignement* et *l'étude*, en permettant de *communiquer*, de *discuter* et de *juger*, associent les hommes entre eux et les unissent dans une sorte de société naturelle » (*De Off.*, I, XVI, 50). Si l'homme pouvait être nourri « par un

1. Que la tradition philosophique appellera plutôt « force », la « grandeur d'âme » proprement dite (*macropsychès*, *magnanimitas*, magnanimité) n'étant que l'aspect le plus remarquable que prend cette vertu, à côté du courage, de la patience, etc.

coup de baguette magique » (*virgula divina*), il ne s'adonnerait pas pour autant à la science pure, mais « il fuirait la solitude et chercherait des compagnons d'étude, voudrait tantôt *enseigner*, tantôt *écouter* et tantôt *parler* » (*De Off.*, I, XLIV, 157-158 ; cf. aussi *De Rep.*, II, 76).

— *Elle est divine*. L'homme est supérieur à l'animal parce qu'il y a en lui « une étincelle du feu divin, qui est esprit et pensée » (*De Rep.*, II, 75). Le langage et la raison qu'il a en lui sont d'origine divine, et cette parenté avec les dieux suffit à lui assurer la supériorité sur tous les autres êtres terrestres. L'homme possède d'ailleurs l'écriture et la science des nombres, lesquels sont les seuls êtres éternels et immuables. C'est parce que Dieu a créé l'univers et qu'il y a parenté essentielle entre Dieu et l'âme humaine, que tout dans la nature est ordonné à la fois à Dieu et à l'homme (*De Leg.*, I, VIII, 25). Les dieux veillent sur tout ce que font les hommes, il existe une providence (*De Leg.*, II, VII, 15).

La nature humaine, ainsi comprise, est *universelle*. Dépassant l'opposition des Grecs classiques entre Hellènes et Barbares, Cicéron pense dans le cadre du cosmopolitisme stoïcien. N'importe quel homme, pourvu qu'il participe à la culture de l'homme civilisé, peut atteindre à la perfection morale, quelles que soient sa race, sa nation ou son ethnie : « Nous ne nous intéressons pas à la race, mais à l'esprit » (*non gentem, ingenia quærimus*) (*De Rep.*, I, XXXVII, 58).

#### **b - L'honestum**

La perfection morale est atteinte quand l'homme possède toutes les vertus à l'état achevé ; c'est la perfection de la Forme ou Nature humaine. Cicéron appelle cette perfection *honestas*, mot qu'on peut traduire par « beauté morale »<sup>1</sup>. « C'est à partir [des attributs cités ci-dessus] que se forme et s'accomplit ce que nous cherchons, le beau (*honestum*) » (*De Off.*, I, IV, 14). Les vertus donnent lieu à autant d'*officia*, de devoirs, et c'est à observer ces

1. « Honnête » a pris dans le français moderne un sens plus restreint. Mais le sens large subsiste dans le français du XVII<sup>e</sup> siècle, où l'expression « honnête homme » désigne précisément un homme parfait, qui réunit toutes les vertus.

devoirs que consiste la « beauté » (*honestas*) de la vie (*De Off.*, I, II, 4)<sup>1</sup>.

La beauté morale est le souverain bien. Elle est donc « fin en soi », non pas moyen en vue d'autre chose. Elle est sa propre récompense. Qui la possède possède le bonheur. Tout au plus peut-elle souhaiter être reconnue par la Cité, c'est-à-dire honorée. « La vertu veut ou du moins souhaite qu'on l'honore et c'est là sa seule récompense » (*De Rep.*, III, XXVIII)<sup>2</sup>.

On ne peut pas plus voir le plaisir avec la beauté morale que la bête avec l'homme (*De Off.*, III, XXXIII, 119). Avec les hommes qui n'admettent pas cela, ce n'est, dit Cicéron, même pas la peine de discuter : « A quoi servirait de discuter avec qui enlève entièrement l'homme de l'homme ? » (*quid cum eo disseras qui omnino hominem ex homine tollat ?*) (*De Off.*, III, V, 26). On ne discute qu'avec des semblables, pas avec des monstres.

### c - Le beau et l'utile

Les actes moraux doivent être accomplis pour eux-mêmes, en tant que « beaux ». Mais ils peuvent être utiles ou nuisibles pour celui qui les accomplit. D'où la question fondamentale de toute philosophie morale : faut-il accomplir des actes *beaux* mais *nuisibles*, ou des actes *laids* mais *utiles* ? La réponse de Cicéron tient en trois temps.

1) Cicéron — à la différence des épicuriens, qui placent le souverain bien dans le plaisir et le souverain mal dans la douleur, ou des cyniques, qui ne voient pas de différence entre le bien et le mal — affirme le primat absolu des valeurs morales. Il faut faire le bien dans *tous* les cas, que les conséquences en soient heureuses ou fâcheuses. La question ne doit même pas se poser dès lors qu'on sait avec certitude où est le devoir.

Supposer qu'on puisse hésiter à faire ce qui est beau moralement, c'est supposer qu'il existerait des biens *meilleurs* que l'*honestas*, par exemple santé, richesses, honneurs, plaisirs. Or c'est

1. L'*honestum* est une pureté morale, bien distincte de la pureté physique (*De Leg.*, II, X, 24).

2. Nous verrons, d'autre part, que l'âme vertueuse sera récompensée dans l'au-delà (cf. *infra*, le *Songe de Scipion*).



faux : la vertu seule est le *souverain bien* (*De Leg.*, I, XVIII, 48-XIX, 50). « Il n'y a de bien que le beau, de mauvais que la laideur, et tout le reste est indifférent » (*De Leg.*, I, XXI, 55).

Ceux qui mettent le bien dans l'utile (*commodum*) sont inconséquents. Ils ne peuvent pratiquer « ni l'amitié, ni la justice, ni la générosité » (il s'agit de Pyrrhon et de certains stoïciens hétérodoxes, Ariston de Chios et Érillos) (*De Off.*, I, II, 5).

La position des épicuriens, qui font du plaisir et de la douleur les critères du bien et du mal, n'est pas plus cohérente. Ils ne peuvent faire prévaloir la tempérance sur l'utile, quoi qu'Épicure prétende. « Car comment peut-il louer la tempérance, celui qui place le souverain bien dans le plaisir ? La tempérance est en effet l'ennemie des passions, et les passions sont les suivantes du plaisir » (*De Off.*, III, XXXIII, 118).

La morale, ainsi, ne connaît que des « impératifs catégoriques ». Le simple fait d'hésiter et de mettre en balance le beau et l'utile, comme s'il s'agissait de choses commensurables, est laid (cf. *De Off.*, III, IV, 18 et VIII, 37).

Il faut agir moralement quand bien même « nous pourrions échapper à tous les dieux et à tous les hommes ». Telle est la leçon de l'histoire de l'anneau de Gygès. « C'est le beau, et non pas le secret, que recherchent les gens de bien » (*De Off.*, III, VIII, 37-IX, 38, cf. *De Off.*, III, XIX, 78).

La littérature morale a toujours souligné qu'il y avait une affinité entre le *bien* et la *clarté*<sup>1</sup> : rien n'est beau qui ne peut être fait ouvertement, au vu et au su de tous, rien n'est beau qu'on ne puisse fièrement assumer à la face de la Cité. Inversement, sitôt qu'on éprouve le besoin de se cacher pour faire quelque chose, c'est qu'il y a là quelque chose de trouble et de moralement douteux.

2) Cet « idéalisme » n'empêche pas Cicéron d'être à certains égards « utilitariste », et ceci sans contradiction. Car il pense que *la morale n'est pas fondamentalement contradictoire avec la vie*. La doctrine stoïcienne de la « sympathie universelle » enseigne en effet qu'il y a une sorte d'harmonie préétablie entre l'homme et la nature, tous deux issus du même *Logos* organisateur, qui fait qu'*en vivant conformément à sa nature, l'homme n'est en décalage, en règle générale, ni avec la société ni avec le cosmos*. Par suite, la société et le cosmos ne produiront pas systématiquement des obstacles empêchant

1. Cf. César, *De bello civili*, I, 67 ; Tite-Live, IX, 6, 3-7, 12 ; Tacite, *Histoires*, IV, 72 ; *Évangile selon saint Jean*, III, 19-21 (rapprochements suggérés par Maurice Testard).

l'homme de vivre « honnêtement » ; bien au contraire, plus l'homme sera vertueux, plus il sera en accord profond avec les événements de la nature et de la société. Ainsi, loin de desservir la vie, la morale en est la condition ; les gens honnêtes sont en général plus heureux que les gens malhonnêtes. C'est par un « glissement » qu'on en est venu à opposer le beau et l'utile. Socrate disait qu'entre le beau et l'utile il n'y a qu'une différence de raison, les deux choses étant liées par nature (*De Off.*, III, II, 10).

Il faut comprendre, en particulier, que « rien n'est avantageux ni utile qui soit injuste. Qui n'aura pas appris cela ne pourra être homme de bien ».

« Les hommes renversent tout ce qui constitue les fondements de la nature, quand ils dissocient l'utilité de la beauté morale. Tous en effet, nous recherchons l'utilité, nous sommes attirés vers elle et ne pouvons en aucune manière faire autrement. Car quel est celui qui fuit les choses utiles ? Ou quel est plutôt celui qui ne s'y attache pas avec la plus grande application ? Mais [...] nous ne pouvons nulle part trouver les choses utiles, si ce n'est dans le domaine du mérite, de la convenance et de la beauté morale » (*De Off.*, III, XXVIII, 101).

Il n'y a pas moyen d'être heureux sans être honnête. Régulus<sup>1</sup> était plus heureux, en restant honnête sous les tortures, que chez lui en sécurité dans la honte. « Alors même qu'on le tuait en le tenant éveillé, il se trouvait dans une meilleure situation que s'il était resté chez lui, prisonnier vieilli, consulaire parjure » (*De Off.*, III, XXVII, 100).

Cicéron a lu dans Polybe<sup>2</sup> que lorsqu'Hannibal vit que les Romains refusaient de racheter 8 000 prisonniers rien que pour apprendre au reste de l'armée que tout soldat doit « vaincre ou mourir », le courage du général carthaginois, devant tant de grandeur d'âme, fut brisé. La grandeur d'âme, qualité purement

1. Il s'agit de ce général romain qui, fait prisonnier par les Carthaginois en 255 av. J.-C., fut renvoyé par ceux-ci à Rome pour négocier la restitution de prisonniers carthaginois ; il promettait de revenir s'il n'obtenait pas cette libération. Arrivé à Rome, il conseilla lui-même au Sénat de ne pas rendre les prisonniers, arguant que ceux-ci étaient des hommes jeunes qui, une fois libérés, se montreraient dangereux pour Rome. Puis, alors que rien d'autre ne l'obligeait que la promesse faite à un ennemi, il revint dans le camp carthaginois, où il fut supplicié.

2. VI, 58, 13.

morale en apparence, s'était révélée ici suprêmement utile (*De Off.*, III, XXXII, 114)<sup>1</sup>. Cicéron conclut :

« Il n'est rien d'utile qui ne soit en même temps beau et ce n'est pas parce que c'est utile que c'est beau, mais parce que c'est beau que c'est utile » (III, XXX, 110)<sup>2</sup>.

Le laid, en revanche, est en général, pour les États comme pour les particuliers, nuisible, « calamiteux » (*calamitosum*). La laideur morale de César, qui avait voulu être « roi du peuple romain », ne lui a guère profité (*De Off.*, III, XXXI, 82 sq.).

Bien plus, Cicéron considère que la laideur morale est par elle-même un châtement, s'ajoutant à celui procuré par les lois (auquel, Cicéron le concède, les méchants échappent souvent) (*De Off.*, III, VIII, 36). On fait souvent ce calcul : le crime est bien petit, l'avantage est immense. Mais, répond Cicéron,

« existe-t-il donc une chose de si grand prix ou d'un intérêt si désirable, pour que l'on perde, pour elle, l'éclat et le nom d'homme de bien (*ut viri boni et splendorem et nomen amittas*) ? Qu'y a-t-il que cette utilité prétendue puisse apporter d'aussi grand que le détriment d'enlever le nom d'homme de bien et de supprimer la bonne foi et la justice ? » (*De Off.*, III, XX, 82 ; cf. 81).

Reprenons l'exemple de Regulus. D'aucuns trouvent abusive et mal placée sa rigueur morale. Car on ne peut dire que la colère de Jupiter, qu'il craignait d'affronter s'il se parjurait, lui aurait plus nui qu'il ne s'est nui finalement à lui-même en respectant son serment. « Assurément, répond Cicéron, s'il n'était d'autre mal que de souffrir » (*De Off.*, III, XXIX, 105). Mais il a voulu éviter la nuisance qu'aurait constitué pour lui le fait d'être déshonoré. Et il l'a évitée. Au total, donc, sa conduite morale lui a été plus utile que ne l'aurait été l'évitement du supplice.

3) Étant entendu qu'il ne faut jamais préférer l'utile au beau, le problème est néanmoins de discerner, dans chaque occasion

1. Il y a ainsi une véritable convenance réciproque entre la nature humaine et la nature tout court, entre l'homme et le monde. L'homme peut compter sur le fait que le monde ne lui est pas hostile, qu'il peut normalement y réussir ses actions. S'il éprouve le besoin de se comporter moralement, ce n'est pas en raison d'un appel transcendant qui l'arracherait au monde, le vouerait à entrer en conflit avec lui et le confronterait à ce choix impossible : une vie immorale ou une moralité invivable. S'il éprouve le besoin d'être moral, *c'est sous l'impulsion de la même nature que celle qui régit le cosmos*. On voit tout ce qui sépare cette conception du judéo-christianisme.

2. Ce texte a été cité par Pie XI dans une encyclique de 1937 contre l'hitlérisme.

offerte par la vie, ce qui est véritablement beau et laid et ce qui ne l'est qu'en apparence, autrement dit de déterminer, dans chaque cas, où est précisément le devoir.

Par exemple, tuer un tyran<sup>1</sup>, quand ce tyran est un ami, ce n'est pas une chose utile en faveur de quoi on devrait accepter de faire un acte moralement laid, trahir un ami. C'est un tyrannicide, et en tant que tel un acte beau. Encore faut-il parvenir, par une analyse appropriée, au point de vue qui le fait voir tel.

Cicéron propose donc de faire un travail qui soit à la morale ce que la « formule » du préteur<sup>2</sup> est à la justice : un moyen d'appliquer exactement les principes au cas concret déterminé qui se présente (*De Off.*, III, IV, 19). Cette « casuistique » ne sera nullement un art du compromis, mais un exercice de prudence : elle nous permettra d'être, à force d'« expérience » et d'« entraînement », de bons « calculateurs du devoir » (*boni ratiocinatores officiorum*) (*De Off.*, I, XVIII, 59).

Il s'agit donc de déterminer, dans chaque type de situation de la vie morale, où est le devoir ; il sera commode, pour cela, de suivre l'ordre des vertus cardinales.

## 2. Les devoirs

### a - Les devoirs de la prudence

En ce qui concerne le discernement du vrai, il y a deux devoirs : éviter la précipitation qui fait qu'on se trompe ; éviter la curiosité malsaine, purement spéculative. En effet, « toute la qualité (*laus*) de cette vertu réside dans l'action » (*De Off.*, I, VI, 18), donc, si la spéculation doit trouver place dans les interstices de l'action, elle ne doit pas occuper toute la place (ce qui renvoie au débat sur l'*otium* et le *negotium*, cf. *De Rep.*, I, 2 et *De Off.*, III, début)<sup>3</sup>.

La vertu politique consiste largement en intelligence et prudence : le grand homme politique est celui qui ne s'expose pas

1. Cicéron écrit ceci après les Ides de Mars, où César a été tué par Brutus.

2. Cf. *supra*, p. 407-409.

3. Voir *Appendice* du présent chap., p. 490-493.

à devoir dire un jour : « je n'y avais pas pensé » (*De Off.*, I, XXIII, 81).

### **b - Les devoirs de la justice**

La justice est la vertu « qui maintient le lien social parmi les hommes et pour ainsi dire la communauté de vie », *ea ratio qua societates hominum inter ipsos et vitæ quasi communitas continetur* (*De Off.*, I, VII, 20). Elle se subdivise en deux : a) Justice proprement dite ; b) Bienfaisance, bonté, générosité (*beneficiencia, benignitas, liberalitas*).

1. *La justice proprement dite.* — La justice proprement dite consiste à « ne nuire à personne, sinon en réponse à une injustice », à respecter la propriété privée et commune. Elle repose sur le principe *tribuere suum cuique*, « attribuer à chacun le sien », sa propriété, et sur la *fides rerum contractarum*, la bonne foi des contrats, le respect des contrats (*De Off.*, I, V, 15)<sup>1</sup>.

« Le fondement de la justice, c'est la bonne foi (*fides*) » (*De Off.*, I, VII, 23), dont Cicéron fait remonter le nom (à la mode des stoiciens, qui aiment les étymologies) à *fiat quod dictum est*, « que soit fait ce qui a été dit ». La justice repose sur la propriété et la foi dans les contrats.

Il y a deux sortes d'injustices, par action, par omission. Les causes de l'injustice sont : 1) La crainte de subir soi-même une injustice, 2) la convoitise des richesses et des plaisirs, 3) la convoitise du pouvoir, 4) la recherche des raffinements du luxe. L'injustice est illimitée (*De Off.*, I, VII, 23).

Mais Cicéron admet la richesse qui n'est pas basée sur l'injustice, celle qui résulte d'une suite d'échanges justes, dont aucun n'a « nui à personne ».

Il distingue l'injustice occasionnelle (par passion) et l'injustice réfléchie et délibérée, plus grave.

1. Le respect de la *propriété* et des *contrats* est la base absolue du *droit naturel* jusqu'aux modernes. Cicéron voit bien que le « respect des contrats » suppose la bonne foi. Respecter un contrat, c'est être de bonne foi, et compter qu'autrui respectera ses engagements, c'est compter sur sa bonne foi. En faisant entrer la bonne foi dans le droit, la jurisprudence et la législation romaines y faisaient entrer un trait essentiel du droit naturel. La définition de la justice comme le fait de *suum cuique tribuere* est solennellement rappelée au début du *Digeste* de Justinien comme une formule déjà immémoriale.

Il condamne l'injustice par omission, ce qui revient à faire de l'action une obligation. Il critique donc explicitement, une fois encore, l'*otium* des philosophes (*De Off.*, I, VIII, 28)<sup>1</sup>, qui est une véritable injustice au second sens (injustice par omission), même s'il n'en est pas une au premier sens. Les purs intellectuels sont des hommes littéralement injustes en ce qu'ils n'accomplissent pas toute l'essence de la justice.

Il faut noter l'importance des circonstances, en fonction desquelles les mêmes actes changent de sens moral (*De Off.*, I, X, 31). Par exemple, rendre un dépôt au dépositaire, c'est bien ; lui rendre s'il s'agit d'une arme et si l'homme est en délire, c'est mal. Car il faut rapporter les principes inférieurs (rendre un dépôt) aux principes supérieurs (ne nuire à personne, servir l'intérêt général, *communis utilitas*). Autre exemple : il ne faut tenir les promesses que si cela ne nuit pas à celui à qui on les a faites, et si le bien alors produit n'est pas moins grand que le mal qu'on risque de faire. Tu as promis d'aider quelqu'un dans une affaire d'intérêts, et ton fils tombe malade : va donc secourir ton fils, et abandonne provisoirement les affaires de ton ami. Cet ordre de priorité, observe Cicéron, est reconnu par le droit positif, tant le « droit prétorien » que la loi (*De Off.*, X, 32).

D'où (X, 33) l'adage *summum jus, summa injuria*<sup>2</sup>, « devenu un proverbe passé dans l'usage ». L'*intention* (ou l'*esprit*) compte plus que la lettre.

2. *La bienfaisance.* — La stricte justice consiste à ne pas nuire, ou à réparer les torts qu'on a commis ; la bienfaisance consiste en quelque chose de plus, aider les autres par un acte volontaire, au-delà de ce qu'on leur doit strictement. Elle fait partie de la nature humaine : l'homme ne serait pas parfait s'il se contentait d'être juste.

Nous verrons en étudiant la morale biblique que celle-ci ajoute également à la stricte justice une vertu, *tsedaga* ou *miséricorde*, consistant à donner à autrui plus que son dû. Cependant, la miséricorde ou l'amour bibliques ne se confondent pas avec la bienveillance de la morale naturelle. Car la bienveillance reste une vertu naturelle, réglée, comme nous

1. Cicéron prend nommément pour cible Platon, tête de file, pour ainsi dire, des « spéculatifs » purs.

2. « Le comble du droit est le comble de l'injustice », ce qu'on peut paraphraser : « Respecter le droit à la lettre, c'est contrevenir à son esprit. »

allons le voir, par l'égalité et la réciprocité, alors que l'amour rompt avec la nature (les théologiens parlent à son sujet d'une vertu « théologale » qui ne peut être pratiquée qu'avec l'aide de la grâce).

Bien que la bienveillance soit différente de la *stricte* justice, elle est encore une forme de justice, en ce sens que pour elle aussi vaut la règle d'égalité. Il faut « veiller à accorder à chacun *en proportion de son mérite* » (*pro dignitate cuique tribuere*). C'est là en effet le principe fondamental de la justice (*De Off.*, I, XIV, 42). « On ne doit négliger absolument personne en qui peut apparaître quelque signe de vertu, mais on doit d'autant plus s'intéresser aux hommes qu'ils sont mieux doués de ces vertus plus douces à vivre : la mesure, la tempérance et cette justice même dont j'ai déjà beaucoup parlé » (I, XV, 46).

Cicéron ajoute qu'il faut rendre plus qu'on a reçu à la manière des terrains fertiles qui produisent plus que ce qu'on a semé (I, XV, 47). Mais en ceci la générosité est encore mesurée par une règle de *nature*.

D'autre part, « rien n'est généreux, qui ne soit également juste », *nihil est liberale quod non idem justum* (*De Off.*, I, XIV, 43). On doit donc se garder d'être généreux avec quelqu'un aux dépens d'un tiers. Les prétendues générosités de Sylla (du parti aristocratique) ou de César (du parti populaire), faites aux dépens de la propriété des proscrits, ne sont certes pas de vraies générosités. Et, sur le plan privé, il ne faut pas donner plus qu'on a ; car, en dépensant son patrimoine, on dépouille ses proches, et l'on est bientôt tenté, en outre, de voler (*De Off.*, I, XIV, 44).

On doit, enfin, accorder des bienfaits à ceux qui en manquent le plus, et non pas aux riches dont on peut attendre une récompense (*De Off.*, I, XV, 49).

3. *La communauté du genre humain.* — Fondamentalement, la justice et la bienveillance ont pour fonction de *maintenir la communauté du genre humain*, qui est un des attributs essentiels de la nature humaine. L'homme, nous l'avons vu, est par nature sociable. Toute injustice, ou même le fait de s'abstenir de faire du bien, détruisent en lui l'humain.

Cicéron donne des indications assez précises sur la « société générale du genre humain » et les devoirs qui en résultent, sur les rapports de cette société avec les dieux, et sur ses rapports avec les sociétés plus petites comme la Cité.

Par la loi, dit-il, nous sommes liés aux dieux en une cité, l'univers est la *patrie commune des hommes et des dieux* (*De Leg.*, I, VII, 23 ; même idée *De Rep.*, I, 19 ; *De nat. deor.*, II, 62, 154 ; *De fin.*, 3, 19, 64).

Cette « société où règne l'amour » dépasse donc « les murailles d'une ville » et est cosmopolite (*De Leg.*, I, XXIII, 61). Même les dieux ordinaires obéissent aussi aux lois édictées par le Dieu suprême, à « l'ordre qui règne dans les cieux, [au] principe divin qui anime le monde ». Donc nier les devoirs qui naissent de notre appartenance à la Cité commune, ce sera être impie, puisque ce sont les dieux qui ont établi la société du genre humain (*De Off.*, III, VI, 28).

L'amour universel des hommes les uns pour les autres se déduit de l'égalité naturelle : celle-ci implique que l'on ne s'aime pas soi-même plus que ses amis (*De Leg.*, I, XII, 34).

« Quelle que soit la définition que l'on donne de l'homme, elle est une et valable pour tous. Ce qui est une preuve qu'il n'y a pas de dissemblance dans l'espèce, car s'il en existait, une définition unique ne saisirait pas tous les individus. Et de fait, la raison à qui seule nous devons la supériorité que nous avons sur les bêtes, grâce à laquelle nous pouvons inférer, démontrer, réfuter, exposer, conclure, la raison est certes commune à tous les hommes, différente selon l'instruction reçue, égale par l'aptitude à apprendre. Quant aux sens de tous, ce sont les mêmes objets qu'ils saisissent ; ce qui frappe les sens frappe de façon identique les sens de tous [...] ; la parole, interprète de la pensée, diffère par les mots employés mais s'accorde sur le sens, et il n'y a personne chez aucun peuple qui, ayant pris la nature pour guide, ne puisse atteindre à la vertu. Et ce n'est pas seulement dans ses vertus, mais dans ses défauts, qu'est remarquable la ressemblance du genre humain. [...] Tous se laissent gagner par la volupté [...] On fuit la mort [...] On désire la vie [...] Est-il un peuple qui ne chérisse la courtoisie, la bienveillance, la sensibilité du cœur et la reconnaissance des bienfaits reçus ? qui ne repousse et ne tienne en haine les caractères orgueilleux, méchants, cruels, ingrats ? [...] Ce sont toutes ces choses sur lesquelles repose l'alliance du genre humain tout entier » (*De Leg.*, I, X-XI)<sup>1</sup>.

Tous les hommes, ayant même nature, doivent avoir même « règle de vie droite » (*ibid.*), et en ce sens il existe entre eux une

1. Voilà donc ce que la philosophie grecque a appris aux juristes romains, les incitant à formuler des règles de juste conduite compréhensibles par les hommes de toutes les régions de l'Empire. Cf. *supra*, p. 420-421.



égalité foncière. Dieu veut d'ailleurs, sinon l'égalité sociale, du moins l'égalité d'accès de tous à son culte (*De Leg.*, II, X, 25). Il s'ensuit qu'on doit rendre justice et accorder des bienfaits non seulement à ses proches, mais à la communauté du genre humain, communauté de raison et de parole.

« Le lien de cette société, c'est la raison et la parole (*ratio et oratio*), qui, par l'enseignement et l'étude, en permettant de communiquer, de discuter et de juger, associent les hommes entre eux et les unissent dans une sorte de société naturelle (*conciliat inter se homines coniugitque naturali quadam societate*). Et rien ne nous éloigne davantage de la nature des bêtes : nous disons souvent qu'elles ont du courage — en parlant des chevaux, des lions — mais nous ne disons pas qu'elles ont le sens de la justice, de l'équité, de la bonté, car elles sont privées de la raison et de la parole » (*De Off.*, I, XVI, 50).

Faire vivre, sauver cette société du genre humain, c'est le fondement de tout dévouement à l'intérêt général. *Servir l'intérêt général*, voilà qui est digne de l'homme, bien plus que de servir ses intérêts personnels. Paradoxalement, je m'accomplis plus moi-même quand je sers l'intérêt général que quand je me soucie de mon seul sort. Hercule montre à cet égard la voie.

« Entreprendre pour sauver ou aider toutes les nations — s'il était possible de le faire — les travaux et les peines les plus considérables, en imitant cet Hercule que le jugement des hommes, en souvenir de ses bienfaits, a placé dans l'assemblée des dieux du ciel, est *plus conforme à la nature que de vivre dans l'isolement*, non seulement sans aucune peine, mais encore dans les plus grands plaisirs, ayant en abondance de toutes les richesses, avec en outre une beauté et une force exceptionnelles. C'est pourquoi tous les meilleurs et les plus brillants caractères préfèrent de loin le premier genre de vie au second » (*De Off.*, III, V, 25).

Ce sera une source particulière de beauté morale et d'excellence humaine que de se consacrer au service du public, et c'est pourquoi *les carrières politiques sont au sommet de la hiérarchie des vies humaines possibles*<sup>1</sup>, au-dessus même de la philosophie.

Plus généralement, puisque nous ne sommes pas nés seulement pour nous et que les hommes sont nés pour les hommes, comme le disent Platon et les stoïciens, il faut (la nature veut) qu'ils se rendent service mutuellement, qu'ils « mettent en commun les intérêts de tous par l'échange des bons offices, échange tant de

1. Conformément à l'opinion dominante dans la classe sénatoriale romaine.

biens (*opera*) que de services (*artes*) (cf. *De Rep.*, III, VIII). L'homme politique travaillera à créer ou à rétablir la concorde entre les hommes, et spécialement entre ses concitoyens. La *concorde* civile est comparée à l'*harmonie* dans un chœur (*De Rep.*, II, XLII). L'image vient de Panétius (cf. *De Off.*, I, XL, 145). Cicéron avait fait de la « concorde des ordres » son programme politique : il y a chez lui un aspect « centriste » et « pacifiste » (comme chez Aristote ; cf. aussi son *cedant arma togæ...*, *infra*, p. 461).

C'est parce que les hommes sont membres de la même société naturelle qu'il y a légitimement loi et droit. La source du droit, ce sont « les liens qui nous unissent aux autres hommes et à la société naturelle qu'ils forment » (*De Leg.*, I, V, 16). « Le penchant que nous avons à aimer les hommes est le fondement du droit » (*De leg.*, I, XV, 43). Inversement, le principe de tout châtiment juridique sera que le coupable s'est exclu de la société.

Tuer ou dépouiller un tyran, par exemple, ce n'est pas un crime, parce qu'il ne fait plus partie de la *societas generis humani*. C'est comme un membre gangrené que l'on ampute (*De Off.*, III, VI, 32).

4. *L'emboîtement des sociétés humaines.* — Mais il y a plusieurs niveaux de la société humaine (*De Off.*, I, XVII, 53-57) : 1) La « société infinie » (*societas infinita*) [la *cosmopolis*] ; 2) La société des hommes ayant même race, même nation, même langue (*eiusdem gentis, nationis, lingue*) (Cicéron pense-t-il à l'Italie ?) ; 3) La cité (*civitas*), où les concitoyens partagent « le forum, les temples, les portiques, les rues, les lois, le droit, la justice, les votes, les relations aussi et les amitiés, et pour un grand nombre tous les contrats d'affaires » ; 4) La famille, comportant le couple conjugal et les enfants, vivant tous dans une même maison.

Ajoutons, pour ainsi dire hors hiérarchie et hors classement, la communauté des gens de bien (*virī boni moribus similes familiaritate conjuncti*) ; constituée de tous les hommes qui reconnaissent chez autrui la même beauté morale qu'en eux-mêmes.

Quelle est la hiérarchie entre ces différentes sociétés, à laquelle d'entre elles devons-nous être le plus attachés ? Cicéron affirme qu'

« à bien examiner toutes choses des yeux de la raison et du cœur (*ratione animoque*), de tous les liens sociaux, aucun n'est plus important et plus cher que celui qui existe pour chacun d'entre nous avec la république (*res*

*publica*)<sup>1</sup>. Nos parents nous sont chers, chers nos enfants, nos proches, nos amis, mais la patrie à elle seule embrasse toutes nos affections pour eux tous. Et pour elle, quel homme de bien hésiterait à s'offrir à la mort si cela devait lui être profitable ? » (*De Off.*, I, XVII, 53-57).

Dans tous les cas, pour savoir comment hiérarchiser les devoirs moraux à l'égard des membres des diverses communautés humaines,

« il faudra considérer ce qui est le plus nécessaire à chacun et ce que chacun, même sans nous, peut ou ne peut pas obtenir. C'est ainsi que l'ordre des nécessités ne sera pas le même selon les circonstances, et il est des devoirs qui nous lient envers les uns plus qu'envers les autres » (*De Off.*, I, XVII, 59).

Par exemple, nous aiderons un voisin pour sa moisson plutôt qu'un frère, mais, s'il s'agit d'un procès en justice, nous défendrons le frère plutôt que le voisin, etc. Seule l'expérience nous permet d'acquérir le sens de cette hiérarchie — de même qu'elle seule permet au médecin, au général, à l'orateur d'affiner leurs arts respectifs — et de devenir « bons calculateurs du devoir » (*De Off.*, I, XVIII, 59-60).

Malgré ces hiérarchies, les devoirs de justice sont universels. Il n'y a pas à distinguer entre ses frères ou son père, d'une part, le reste des citoyens d'autre part, ou entre ceux-ci et le genre humain.

« Ceux qui disent qu'il faut tenir compte des citoyens, mais non pas des étrangers, ils rompent le lien social commun du genre humain et celui-ci supprimé, la bienfaisance, la générosité, la bonté, la justice disparaissent radicalement » (*De Off.*, III, 28).

En effet, les notions mêmes de bonté, générosité, justice, etc., supposent l'universel. On ne peut être *juste* seulement avec ses *proches*, cela n'a simplement pas de sens.

5. *La propriété*. — Être juste, c'est respecter la propriété, tant publique que privée. Cicéron formule une doctrine élaborée de ces deux types de propriété.

1. Il s'agit bien de l'État romain. Peut-être la liste ci-dessus (*cosmopolis*, nation, cité) est-elle transcrite directement de Panétius.

— *La propriété collective*

La communauté du genre humain implique une *propriété collective* de ce qui n'appartient pas par droit positif à des particuliers.

« Assurément, la société la plus largement ouverte aux hommes entre eux, à tous avec tous, est celle où l'on doit respecter la communauté de tous les biens que la nature a engendrés pour le commun usage des hommes, de telle sorte que ce qui a été réglé par les lois et le droit civil soit traité de la façon qui a été fixée par ces lois mêmes, mais que tout le reste soit respecté conformément au proverbe grec : "Entre amis tous les biens sont communs."<sup>1</sup> Or, les biens communs à tous les hommes paraissent être ceux du genre qu'Ennius<sup>2</sup> a défini par un exemple, et qui peut en comporter beaucoup :

"L'homme qui, à l'égaré, obligeamment montre son chemin  
Fait comme s'il en allumait la lampe à sa propre lampe  
Elle ne brille pas moins pour lui-même quand il a donné à l'autre la  
lumière." »

(*De Off.*, I, XVI, 51).

Ainsi il faut « supporter que l'on prenne du feu à son propre feu », donner à quelqu'un qui le demande un bon conseil, ne pas « interdire l'accès à l'eau courante ». Les gens pauvres limiteront d'ailleurs leur générosité à ce qu'ils peuvent donner sans rien perdre eux-mêmes, conformément à la règle d'Ennius<sup>3</sup>.

— *La propriété privée*

La propriété privée est de droit naturel, bien que, au départ, rien ne soit naturellement propriété privée de quiconque. Mais « la propriété de chacun se constitue à partir de ce qui par nature était commun » (soit par première occupation, soit par une victoire, soit par une loi, une convention, une clause, soit enfin par le sort). Dès lors, « que chacun garde ce qui lui est échu ; et si quelqu'un vient à s'en emparer, il violera le droit de la société humaine » (*De Off.*, I, VII, 21).

1. Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 9, 1.

2. Un des premiers poètes latins.

3. On est ici très loin de la charité chrétienne : on ne donne que si cela ne prive pas ; ce dont on fait part à autrui, ce n'est pas de son sang et de sa chair, mais de ce qui est *par nature* commun.

Enlever à autrui pour son propre avantage, va plus contre la nature que la mort, que la douleur, que tous les autres maux qui peuvent arriver au corps ou aux biens extérieurs. Car tout d'abord, cela supprime la vie en commun et la société des hommes. Si en effet nous devons être ainsi disposés que chacun, pour son propre avantage, dépouille autrui ou lui nuise, il est inévitable que soit rompu ce qui est le plus conforme à la nature, le lien social du genre humain (*humanae generis societas*). De même que, si chaque membre pensait qu'il pourrait être vigoureux s'il tirait à lui la vigueur du membre voisin, l'affaiblissement et la mort de tout le corps seraient inévitables, de même, si chacun de nous vient à s'emparer des biens des autres et à enlever ce qu'il peut à chacun, pour son propre avantage, le bouleversement de la société et de la communauté humaine (*societas hominum et communitas*) est-il inévitable. Car, que chacun préfère acquérir pour soi plutôt que pour autrui, ce qui a trait aux besoins de la vie, c'est admis, la nature n'y répugne pas, tandis que la nature ne supporte pas que nous augmentions des dépouilles des autres nos moyens d'existence, nos richesses, notre puissance » (*De Off.*, III, V, 21-24).

La nature n'est pas contre l'« égoïsme », elle est contre le vol et le crime ; elle est pour le respect par chacun du « quant-à-soi » des autres, pour le maintien de la « sphère propre » de chacun, son *sum*.

Cicéron précise que cette exigence « de la nature, c'est-à-dire du droit des gens » (*natura, id est jus gentium*) est assurée, dans chaque groupe humain particulier (dans chaque *gens*), par les *lois*, lesquelles ont pour raison d'être la sauvegarde de l'union des citoyens. Le droit positif est venu en appui du droit naturel. C'est même « avant tout *pour cette raison : conserver ses biens*, que l'on a établi les États et les cités ».

Cicéron dénonce donc en toute logique les premières tentatives de socialisme. Le gouvernant doit « veiller à ce que chacun conserve son bien et qu'il n'y ait pas de prélèvement à titre public sur les biens privés ». C'est un « discours fatal » (*capitalis oratio*) que celui « qui tend à l'égalité des fortunes ». S'il faut des impôts, il convient que « tous comprennent, s'ils veulent se sauver, qu'ils doivent obéir à la nécessité » (donc pas de fiscalité qui revienne à la spoliation des uns par les autres, mais plutôt — Cicéron ne le dit pas explicitement — un impôt égal ou proportionnel) (*De Off.*, II, XXI, 73).

D'ailleurs la cause des guerres récentes a été le pillage des alliés par Rome, ou l'obligation faite par les Romains aux alliés de leur faire des présents, donc la violation de la propriété privée (75). Mais on sait que la confiscation des fortunes privées par l'État ne sert pas seulement aux mesures démagogiques, mais aussi à l'enrichissement personnel des hommes d'État eux-mêmes, pratique que, bien évidemment, Cicéron

condamne tout autant. « Tenir l'État pour une source de profit, ce n'est pas seulement honteux, mais encore criminel et impie » (77).

L'éloge de la propriété privée par Cicéron ne va pas, toutefois, jusqu'à ce qu'il se préoccupe lui-même de questions économiques. Il y a des « gens fort bien », dit-il, qui, au portique de Janus, discutent des moyens les meilleurs de conserver et d'augmenter les patrimoines, des placements, etc. Ces gens sont plus compétents sur ces sujets que n'importe quel philosophe, et donc Cicéron renvoie à eux ceux que ces questions intéressent (*De Off.*, II, XXIV, 86).

6. *Le respect des contrats.* — Dès lors que Cicéron conçoit l'humanité comme constituée d'individus propriétaires de biens et respectueux des biens d'autrui, et qui sont par ailleurs soucieux de se rendre mutuellement des services, il admet tout naturellement que ces échanges se fassent par des *contrats*. Il rappelle que le droit prétorien oblige à toujours respecter les contrats qui ont été faits *nec vi nec dolo malo* (sans violence ni fraude) (*De Off.*, III, XXIV, 92-XXV, 95)<sup>1</sup>.

Certes, tout contrat ne doit pas toujours et dans tous les cas être respecté : là encore, il est des circonstances qui peuvent changer la valeur morale d'un acte. Si j'ai promis à un mourant, pour qu'il me couche sur son héritage, de danser publiquement sur le forum, il sera plus beau que je renonce à cette danse honteuse et à l'héritage ; ou que je danse, en versant l'héritage au trésor public pour financer quelque action d'intérêt général (*ibid.*).

7. *La morale du commerce.* — Peut-on, ceci étant, faire n'importe quoi de sa propriété ? Cicéron rapporte une très intéressante discussion censée avoir eu lieu entre les stoïciens Diogène de Babylone et Antipater de Tarse sur la morale du commerce, et en particulier sur le droit du vendeur au silence, voire au mensonge, quant à la qualité de la marchandise. Cicéron connaît leurs controverses, conservées dans la tradition stoïcienne sans

1. Cicéron reproduit probablement ici un texte plus ancien que celui, équivalent, conservé dans le *Digeste* (II, 14, 7, 7) : « *Ait praetor : Pacta conventa, quae neque dolo malo, neque adversus leges plebis scita senatusconsulta decreta edicta principum, neque quo fraus cui eorum fiat, facta erunt, servabo* », « Le préteur dit : je ferai respecter les contrats qui n'auront pas été conclus frauduleusement, ni contre les lois, les plébiscites, les décrets et les édits des princes, et où aucun de ces derniers n'aura été éludé ».

doute en raison de leur caractère exemplaire (*De Off.*, III, XII, 50-53).

Diogène de Babylone est un philosophe stoïcien disciple de Chrysippe, né à Séleucie, vers 240 av. J.-C. Il fit partie, avec l'académicien Carnéade et le péripatéticien Critolaos, de la fameuse ambassade envoyée par les Athéniens à Rome en 156 av. J.-C. pour obtenir la remise d'une amende. Si l'art dialectique de Carnéade provoqua un scandale et la censure de Caton, les propos de Diogène furent appréciés et « accréditèrent le stoïcisme à Rome » (Testard). Diogène eut, entre autres élèves, Antipater de Tarse qui lui succéda à la tête du Portique, et aussi Panétius, qui fut également l'élève d'Antipater et succéda à ce dernier.

Deux exemples sont en discussion<sup>1</sup>. Un marchand de Rhodes, sachant qu'une flotte de vaisseaux chargés de blé arrive d'Alexandrie, peut-il taire ce qu'il sait pour vendre son blé plus cher ? Un homme propriétaire d'une maison, infestée de serpents et dont la charpente menace ruine, peut-il taire ces défauts pour vendre la maison plus cher ?

Diogène, qui est de Babylone, région où l'on a de longue date une grande pratique du commerce, répond oui aux deux questions, Antipater non. Cicéron va faire sienne la doctrine d'Antipater, hostile ou du moins réticente par rapport à la vie des affaires, mais il cite équitablement les arguments de Diogène, et il est intéressant de voir ce que, dès l'Antiquité, les Grecs pouvaient dire philosophiquement en faveur d'une économie de liberté. Nier le droit du vendeur au silence, c'est nier le droit du propriétaire privé d'utiliser à son gré sa propriété ; or les idées mêmes d'achat et de vente supposent la légitimité de la propriété privée. La position d'Antipater est donc contradictoire. D'autre part, il n'est pas obligatoire, généralement parlant, de dire tout ce qu'on sait. Si c'était le cas, le philosophe passerait sa vie à sermonner tout le monde. Diogène donne une formulation très « libérale » de la morale sous-jacente au contrat d'achat-vente : « Lui a mis en vente ce qui ne lui plaisait pas ; toi, tu as acheté ce qui te plaisait. » Personne ne connaît mieux que moi mon intérêt. En se taisant, le marchand respecte la liberté d'autrui, comme il

1. D'autres points discutés entre Diogène et Antipater seront évoqués en *De Off.*, III, XXIII, 91-92.

s'attend à ce qu'on respecte la sienne : chacun connaît la règle du jeu et il n'y a donc rien ici que la morale puisse condamner.

Le droit civil romain autorise ce silence, sauf dans certains cas : il faut déclarer les vices d'esclaves ou d'animaux, et l'acheteur lésé peut obtenir l'annulation de la vente. Il en va de même en matière immobilière. La loi civile récente est plus sévère en la matière que la loi des XII Tables (*De Off.*, III, XVI, 65). Des mesures de protection contre la fraude ont été prises à cause de l'afflux à Rome, à mesure de son développement impérialiste, de commerçants pérégrins (comme ils ne restent pas sur place, on n'a pas de garantie).

Cicéron tranche finalement en faveur d'Antipater (*De Off.*, III, XIII, 56), car s'il est vrai qu'il est parfois licite de taire ce qu'on sait, puisque, ce faisant, on ne nuit pas nécessairement à autrui, dans ce cas précis c'est illicite. Les vendeurs des deux exemples cachent ce qu'ils savent à ceux à qui il importerait de le savoir, et ils le font dans leur seul intérêt à eux. Or « ceci n'est pas d'un homme droit, franc, noble, juste, d'un homme de bien, mais plutôt d'un homme retors, ténébreux, rusé, trompeur, fourbe, roué, madré, subtil » (*De Off.*, III, XIII, 57)<sup>1</sup>.

Le raisonnement vaut *a fortiori* pour ceux qui mentent, pour les fraudeurs qui « feignent une chose, en font une autre », selon la définition de C. Aquilius Gallius, le collègue de Cicéron comme préteur — grand juriste que Cicéron admirait (*De Off.*, III, XIV, 58-60).

D'ailleurs le droit civil condamne toujours la *fraude* du vendeur, alors qu'il ne condamne qu'exceptionnellement, comme nous l'avons vu, son *silence* (cf. Testard, n. 1, 2, 3, p. 102). La loi des XII Tables condamne les tuteurs qui abusent des incapables. La *lex Plaetoria* de 193-192 av. J.-C. protège les mineurs de moins de vingt-cinq ans contre ceux qui veulent

1. Mauvaise réputation morale du commerce et des commerçants ! Saint Thomas aussi pensera qu'il y a toujours un problème avec la gent commerciale, mais, dira-t-il, le problème n'est pas le profit, mais le mensonge. Si les commerçants ont réputation de laideur morale, ce n'est pas en raison de ce qui dans leur comportement est opposé à la *justice* (car s'il est vrai qu'il y a des commerçants voleurs, il y en a aussi, et beaucoup plus, qui sont honnêtes) ; c'est en raison de ce qui dans leur comportement est opposé à la *prudence*. Ce qui fait question, c'est leur *rapport à la vérité*. C'est par là qu'ils sont vicieux, et que même les meilleurs parmi eux ne sont pas à l'abri de tout soupçon. Moyennant quoi l'activité commerciale semble ne jamais pouvoir être une activité digne d'un homme libre, une activité libérale. Voilà pourquoi, en corollaire, un clerc, qui peut travailler de ses mains, pratiquer les arts libéraux, être homme d'État, etc., ne doit pas être commerçant.



abuser de leur inexpérience. Enfin, vers la fin de la République, sous l'influence des idées des philosophes et en raison de l'extension de l'empire romain et de l'afflux d'étrangers à Rome, on demande de plus en plus au juge de ne pas appliquer le droit littéral, mais de rechercher plutôt « tout ce qu'un contractant devrait faire ou donner conformément à la bonne foi », *quicquid paret dare facere oportere ex fide bona*. Vers 90 av. J.-C., Caton (le père du Caton d'Utique contemporain de Cicéron), donne tort, comme juge, à un vendeur qui n'a pas déclaré les servitudes d'un immeuble et que l'acheteur attaque en vertu de la « bonne foi ». Cicéron étend la portée de cet arrêt aux cas évoqués plus haut du silence du marchand de blé et du vendeur de la maison défectueuse (cependant, le droit civil ne condamne que certains silences ; ce n'est pas une mesure générale).

Cicéron est conscient du fait que cette condamnation par la morale des mœurs du commerce, et en général des mœurs de la vie économique, ne fait pas l'unanimité. Tout le monde révere le parfait homme de bien, mais on le perçoit comme une sorte d'inadapté et, ce qui est un comble, comme un homme manquant de vraie sagesse. « Le fléau est qu'on estime qu'autres sont les gens de bien et autres les sages » (*De Off.*, III, XV, 62). L'idéal de l'homme de bien exempt de toute fraude et ne mentant jamais, fût-ce par omission, est toujours un peu hors du siècle.

Certains des devoirs relatifs aux deux dernières vertus cardinales intéressent aussi la pensée politique.

### c – Les devoirs de la grandeur d'âme

La grandeur d'âme (*magnanimitas*) est la capacité de supporter les travaux et les peines, ce que l'on appelle aussi la force (*fortitudo*). Cette vertu est louée plus que toute autre ; pour insulter quelqu'un, on dit que c'est un lâche ; quand on fait des statues des grands hommes, c'est en tenue militaire (*De Off.*, I, XVIII, 61).

Or c'est par la force que diffèrent les intellectuels purs et les hommes politiques. Les uns et les autres peuvent être sages, justes et tempérants, maîtres de leurs passions. Mais il faut observer que les philosophes, dès lors qu'ils se tiennent à l'écart des affaires, ne se placent pas dans des circonstances où ils auraient à être forts et singulièrement à savoir résister aux revers et aux coups du sort. En eux la grandeur d'âme ne peut donc être manifestée, et ainsi ils ne peuvent parvenir à la plénitude de la beauté morale. Celle-ci est

accessible, en revanche, aux hommes politiques, exposés aux épreuves, obligés de se construire une « carapace » opposable aux coups (*De Off.*, I, XXI, 70-73). Ainsi, sauf exceptions — mauvaise santé, circonstances particulières, dons intellectuels hors pair —, il faut condamner l'*otium*, ou plus exactement l'*otium* permanent. L'intellectuel, dirions-nous, a les mains propres, mais il n'a pas de mains, et Cicéron conclut : donc il n'est *pas* propre. Sans l'action, pas de vertu complète, donc pas d'homme.

L'éloge cicéronien de la force ne doit pas tromper ; il ne songe pas prioritairement aux formes guerrières de cette vertu. En un passage célèbre, Cicéron affirme (*De Off.*, I, XXII, 74-78) *la supériorité des entreprises civiles sur les militaires*. Les premières, tout à la fois, sont plus durables que les secondes et sont les conditions de celles-ci. Solon vaut mieux que Thémistocle. « Les armes comptent peu au dehors s'il n'y a pas de sagesse à l'intérieur ».

Cicéron avait dit, dans son propre éloge poétique de son consulat de l'an 63, où, consul, il avait réprimé la sédition de Catilina : *Cedant arma toge, concedat laurea laudi*, « Que les armes le cèdent à la toge, que la couronne triomphale le cède à l'éloge civil. » Pompée avait dit de même, lors de son fameux triomphe de 60, qu'il aurait en vain vaincu à la guerre « s'il n'avait pu disposer d'une république où triompher », république que venait de sauver Cicéron.

#### **d - Les devoirs de la tempérance**

La tempérance est la vertu qui modère nos appétits et, plus généralement, veille à ce que toutes nos autres vertus gardent le juste milieu et présentent un aspect de « convenance ».

Lorsque l'âme est agitée de passions allant au-delà du convenable, cela se marque même par des déformations du corps : grimaces de la colère, de la frayeur ou d'un « trop grand plaisir », qui altèrent les traits du visage (c'est pourquoi l'homme convenable cache ses plaisirs par pudeur, *De Off.*, I, XXX, 105). Ces laideurs montrent bien qu'on quitte la nature humaine ; l'homme intempérant se déshumanise et tend vers l'animalité.

D'où tout un éventail de devoirs qui concernent directement ou indirectement la vie sociale.

La *modestia* (*eutaxia*, le tact) est « l'art de placer en leur lieu (et en leur temps) les choses que l'on fait ou que l'on dit » (XL, 142).

Par exemple, il n'est pas convenable d'admirer un bel enfant tout en remplissant son office de prêteur ; ou, pendant un dîner en ville, d'entrer dans une longue méditation ; ou, à l'inverse, « au cours d'une affaire sérieuse, de lancer des propos de table ou quelque parole légère » (XL, 144). La plaisanterie doit d'ailleurs rester à l'intérieur de certaines limites ; il y a des plaisanteries de bon ton et des plaisanteries vulgaires (*ingenui et illiberalis ioci*), comme il y a des délassements convenables (la chasse) et d'autres qui sont inconvenants (*De Off.*, I, XXIX, 103-104).

L'honnête homme doit savoir parler sur les deux registres que sont l'éloquence et la conversation ; il y a des techniciens de la première (les rhéteurs), il devrait y en avoir de la seconde ! La voix doit être à la fois distincte et agréable, éviter le bredouillement comme l'affectation (*De Off.*, I, XXXVII, 132-133). Il faut, dans une conversation honnête, savoir laisser parler les autres, aborder les sujets appropriés à la circonstance, éviter que n'affleurent la colère, la convoitise, l'indolence, la méchanceté à l'encontre des absents, ainsi que la forfanterie (celle du *miles gloriosus* de Plaute) ; il faut savoir terminer une conversation (*De Off.*, I, XXXVII, 134).

Les légères infractions en ces domaines sont presque plus graves que les grandes extravagances, parce qu'elles sont comme des fausses notes dans une musique harmonieuse ; elles gâchent tout. D'ailleurs, ces petites fausses notes sont les signes de sérieux défauts cachés. L'éducateur doit donc les corriger. La *distinction* sera le fruit d'un processus de correction systématique de ces erreurs morales (XLII, 150-151).

La manière d'user des biens extérieurs revêt également une certaine signification morale. Le vêtement, l'habitation devront convenir aux rôles sociaux de chacun, et il faudra, là encore, être sensible à ce qu'exigent le temps et le lieu. La dignité de sa demeure, par exemple, aidera le maître à remplir ses devoirs (XXXIX, 138-139).

Une *hiérarchisation des métiers et rôles sociaux* se déduit de cette analyse. Tous les métiers ne sont pas également honnêtes ; il en est qui dérogent, sous un angle ou sous un autre, au convenable, et qui doivent donc être moins estimés.

Le métier de percepteur et celui d'usurier sont « indignes d'un homme libre » (ce ne sont pas des « professions libérales »). De même les travailleurs manuels ne sont pas très beaux, parce que « c'est leur peine et non leur habileté que l'on paie », or la peine déforme le corps. « Vils sont encore à considérer ceux qui achètent aux marchands pour vendre aussitôt : ils ne gagneraient rien, en effet, s'ils ne trompaient beaucoup. » Vils aussi les métiers « qui sont au service des plaisirs » : mareyeurs, bouchers, cuisiniers, charcutiers, parfumeurs, danseurs « et tous les jeux de hasard ». En revanche, les métiers « qui supposent plus de prudence » comme la médecine, l'architecture, l'enseignement, sont

estimables. Le grand commerce « n'est pas à blâmer absolument ». « Mais de toutes les entreprises dont on retire quelque bénéfice, rien n'est meilleur que l'agriculture, rien n'est plus productif, rien n'est plus agréable, rien n'est plus digne d'un homme et d'un homme libre » (*De Off.*, XLII, 150-151)<sup>1</sup>.

**e - La hiérarchie des devoirs : prééminence de la justice**

Cicéron estime enfin que l'on peut hiérarchiser les vertus. La vertu la plus importante est la justice (*De Off.*, I, XLIII, 152). En effet :

1) La *justice* vaut mieux que la *connaissance*. Car si un sage contemplatif ne vivait plus avec d'autres hommes, il cesserait d'être homme. Sans la justice, la prudence du sage n'aurait pas d'objet.

« La connaissance et la contemplation de la nature seraient en quelque sorte mutilées et inachevées s'il n'en résultait aucune action réelle ; or cette action se voit surtout dans la sauvegarde des intérêts humains ; elle concerne donc la société du genre humain ; elle est par conséquent à placer au-dessus de la connaissance. C'est ce que tous les meilleurs, en fait, montrent et pensent. Qui donc est en effet avide de pénétrer et de connaître la nature des choses à ce point que, tandis qu'il examine et contemple les objets les plus dignes de connaissance, si on lui annonce l'épreuve et le péril extrême de la patrie — et qu'il puisse la secourir et l'aider — il ne laisse et ne rejette tout cela, même s'il pense qu'il peut dénombrer les étoiles ou mesurer la grandeur de l'univers ? Or c'est cela même qu'il aurait fait dans une affaire ou un danger intéressant son père, ou son ami. D'où l'on comprend qu'aux études et aux devoirs de la science, il faille préférer les devoirs de la justice : ils concernent l'intérêt de l'homme et rien à l'homme ne doit être plus cher » (*De Off.*, I, XLIII, 153-XLIV, 155).

D'ailleurs (XLIV, 155) les meilleurs intellectuels sont ceux qui ont donné comme sens à leur œuvre de connaissance de former de bons citoyens, ainsi le Pythagoricien Lysis qui fut le professeur d'Épaminondas, Platon celui de Dion, et les maîtres qui ont formé Cicéron lui-même. Cette formation se fait aussi, même après la mort des maîtres, par leurs écrits. « Ils semblent avoir consacré leur vie de loisir à notre vie active », *otium suum ad nostrum negotium*

1. Cette hiérarchie morale des métiers subsistera longtemps en Occident.

(XLIV, 156). « C'est pour cette raison qu'il vaut mieux parler avec abondance, pourvu que ce soit avec prudence, que de penser avec la pénétration la plus fine sans éloquence, car la pensée fait réflexion sur elle-même (*cogitatio in se ipsa vertitur*), tandis que l'éloquence atteint ceux avec qui nous sommes unis par la communauté sociale » (*ibid.*).

Enfin, la prudence sans justice se transforme en vice, elle est pire que l'absence simultanée de prudence et de justice (rien de plus redoutable qu'un escroc, ou un despote, très intelligents).

2) De même, « sans bienveillance ni solidarité humaines, la grandeur d'âme serait une sorte de sauvagerie et de monstruosité » (*De Off.*, I, XLIV, 157).

3) De même encore, les devoirs de la *convenance* s'effacent devant ceux relatifs à la *communauté*. Fort heureusement, postule Cicéron, l'État ne demande jamais qu'on fasse des choses honteuses (qu'on fasse des excès de chère ou de boisson, qu'on soit luxurieux, etc.).

4) Enfin, au sein même des devoirs relatifs à la communauté, il y a une hiérarchie : les devoirs envers les *dieux* l'emportent sur les devoirs envers la *patrie*, qui l'emportent sur les devoirs envers les *parents*<sup>1</sup>.

En conclusion, la justice est « reine et maîtresse de toutes les vertus » (*De Off.*, III, VI, 28).

#### **f - L'art de se concilier les hommes**

On va en avoir une confirmation indirecte en examinant la question des aides sur lesquelles peut compter l'homme au cours de sa vie, question qui occupe toute la seconde partie du *De Officiis*.

Les dieux ou les animaux peuvent certes être utiles à l'homme dans certaines circonstances. Mais les êtres animés les plus utiles comme les plus nuisibles aux hommes, ce sont assurément, dit Cicéron, les hommes mêmes, par la médiation de qui tout le reste nous est donné, ou sans la médiation de qui tout le reste nous est inaccessible (*De Off.*, II, III, 11-VI, 20). Même les coups de la fortune sont atténués ou amplifiés par les hommes (par exemple

1. Cf. *supra*. Cette idée sera amplement développée par saint Thomas d'Aquin.

par « l'envie de la foule », 20). Cicéron en conclut que « le propre de la vertu est d'accorder les âmes des hommes et de les faire associer leurs intérêts » (17). Le raisonnement est celui-ci : l'homme recherche le bonheur, mais celui-ci ne peut lui être donné que par l'aide des autres hommes ; or c'est par le beau qu'il obtiendra cette aide, donc le beau est le suprêmement utile.

Mais comment peut-on obtenir que les hommes s'attachent à nous ? Par le salaire, l'intérêt, les services rendus, mais aussi la crainte et la bienveillance (*De Off.*, II, VI, 21-22).

La crainte est le moyen que les gouvernants emploient dans certains États barbares ou tyranniques, mais ce moyen est contre-indiqué dans une « cité libre » (*libera civitas*), car la crainte engendre la haine, et le meurtre de César a bien montré où la haine conduit. « Ceux qui voudront être craints craindront eux-mêmes ceux qui les craindront » (*De Off.*, II, VII, 23-24).

La bienveillance accompagne l'amitié, et elle doit se rencontrer aussi bien dans les relations de l'homme public avec la foule que dans les relations privées. « C'est une nécessité première et majeure d'avoir l'affection fidèle d'amis qui nous aiment et qui admirent nos entreprises... C'est la seule chose absolument où il n'y ait pas grande différence entre les hommes éminents et les hommes ordinaires » (*De Off.*, II, VIII, 30).

La bienveillance d'autrui s'obtient par les bienfaits, la générosité, la justice, la loyauté « et toutes les vertus qui se rapportent à la douceur et à l'affabilité du caractère ». Car si les bienfaits sont un moyen important d'acquérir des amitiés, ce qui agit en eux n'est pas tant le don lui-même que la beauté morale de l'acte. Moyennant quoi un acte de bienveillance sans effet réel peut produire le même résultat. « C'est l'intention de bienfaisance qui entraîne la bienveillance » (*De Off.*, II, IX, 32). « Cela même que nous appelons le beau et le convenable (*honestum decorumque*) nous plaît par lui-même et émeut toutes les âmes par sa nature et son aspect extérieur », donc « nous sommes contraints par la nature elle-même d'aimer ceux en qui nous pensons que résident ces vertus » (*ibid.*). On est bienveillant aussi à l'égard de ceux qu'on admire (*De Off.*, II, VIII, 30). Ce qui suscite l'admiration, c'est de trouver chez quelqu'un des qualités *inattendues*. Or personne ne s'attend à ce que quelqu'un ne craigne pas la mort ou la pauvreté, ou ne cède pas à l'attrait des voluptés. Les justes qui démentent ces pronostics revêtent donc un éclat et une beauté spéciaux (*De Off.*, II, X, 36).

Mais si l'on veut être aimé, il faut avant tout être juste. La justice est « la seule vertu qui vaille aux hommes l'appellation de gens de bien ». Celui qui est juste est *a fortiori* digne de confiance, de bienveillance et d'admiration. Inversement, celui qui n'est pas juste est exposé aux injustices, et à ne même pas « avoir quelqu'un avec qui échanger des propos amicaux » (*De Off.*, II, IX, 33-34 ; XI, 38). La justice est, en particulier, indispensable dans les *affaires*.

« Pour ceux qui vendent, achètent, prennent ou donnent en location, qui sont engagés dans des contrats d'affaires, la justice est indispensable pour conduire une entreprise et son importance est si grande que pas même ceux qui tirent leur subsistance de méfaits et de crimes ne peuvent vivre sans quelque parcelle de justice. Car celui qui vole ou prend quelque chose à l'un de ceux qui font du brigandage, et celui qu'on appelle chef-pirate, s'il ne partageait pas équitablement le butin, ses compagnons le tueraient ou l'abandonneraient. Bien plus, on dit qu'il existe des lois entre brigands auxquelles ils doivent obéir, qu'ils doivent respecter » (*De Off.*, II, XI, 40)<sup>1</sup>.

C'est par la bienveillance et la bonne foi, non par la crainte, que Rome a dominé son Empire, lequel était (du moins jusqu'à une certaine date) un « patronage de l'univers » (*patrocinium orbis terræ*) plutôt qu'une domination (*imperium*).

### 3. Le personnalisme cicéronien

Dans tout ce qui précède, on a décrit la nature humaine en général, celle que possède tout homme, en tant qu'homme. Mais les Stoiciens et Cicéron y ajoutent une idée essentielle, qu'on ne rencontrait pas, ou qui ne faisait pas l'objet d'une thématization spéciale, dans la philosophie morale d'Aristote : il existe une nature *individuelle*, propre à chacun, et qui n'est pas moins digne d'être reconnue, respectée et protégée par la communauté du genre humain et par les États. Ici peut-être se marque l'apport propre de Rome : la découverte des virtualités de la personne humaine individuelle, à travers la protection de la sphère d'autonomie individuelle opérée par le droit romain (cf. *supra*, Introduction de la II<sup>e</sup> Partie).

1. La même idée, on s'en souvient, était formulée dans Platon, *République* I, 350 c ; 352 bc.

« De même que les corps présentent de grandes différences — nous voyons les uns bons pour la course à cause de leur rapidité, d'autres bons pour la lutte à cause de leur force, nous voyons aussi en certaines conformations résider la dignité, en d'autres la beauté — de même les âmes offrent-elles de plus grandes diversités encore » (*De Off.*, I, XXX, 107)<sup>1</sup>.

Nous devons suivre notre propre nature comme nous parlons notre propre langue ; si nous truffons notre discours de mots étrangers, nous sommes ridicules ; de même si nous imitons autrui<sup>2</sup>.

Ceci est illustré par une comparaison fameuse (venant probablement de Panétius) avec le théâtre (*De Off.*, I, XXXI, 114).

« Que chacun donc connaisse son propre talent et se montre juge perspicace de ses qualités et de ses défauts, pour éviter que les gens de théâtre ne paraissent avoir plus de sagesse que nous. Ceux-ci en effet ne choisissent pas les pièces les meilleures, mais celles qui leur sont le plus appropriées. Ceux qui sont sûrs de leur voix choisissent les Épigones<sup>3</sup> et Médus<sup>4</sup>, ceux qui sont sûrs de leur geste Mélanippe, Clytemnestre ; Rupilius, je m'en souviens, jouait toujours Antiope, mais Ésope rarement Ajax. Ainsi donc, un acteur se rendra compte de cela au théâtre, et le sage ne s'en rendra pas compte dans la vie ? C'est donc aux tâches auxquelles nous serons le plus propres que nous nous appliquerons de préférence » (*De Off.*, I, XXXI, 114).

Or « personnage », au théâtre, se dit *persona*, du nom du masque équipé d'un porte-voix (*per-sona*) que portaient les acteurs. Il semble donc que le mot même de « personne », et toute la philosophie « personnaliste » que Cicéron développe dans ce passage, soient tributaires de cette comparaison stoïcienne de la nature humaine propre avec les rôles de théâtre. L'humanisme occidental a donc été un personnalisme bien avant la valorisation chrétienne

1. Cicéron, pour prouver ce point, fait une « galerie de portraits » de personnages romains ou grecs connus, l'un montrant de l'« agrément », un autre de l'« application », un autre « une austérité exceptionnelle », un autre « une grande gaieté », un autre « plus d'ambition et une vie plus sévère »...

2. A la source de l'humanisme occidental, il y a donc un refus de l'*imitation*, qui est le propre des sociétés tribales. Le propre est le non-imité et le non-imitable. Toute *foule*, c'est-à-dire tout groupe « en fusion » où tout le monde imite tout le monde, est inhumaine en ce sens. Voilà un critère *humaniste* qui permet de distinguer l'homme civilisé, ou l'homme tout court, du barbare.

3. Fils de sept héros qui attaquèrent Thèbes. Thème traité par Eschyle et Euripide.

4. Fils de Médée.



de la personne humaine individuelle comme créature unique aimée de Dieu et promise au salut éternel.

Certes, la fortune peut nous détourner de notre nature, mais celle-là lutte contre celle-ci comme un mortel contre un immortel. La nature est constante (*De Off.*, I, XXXII, 118).

Le jeune homme, au moment de choisir ce qu'il fera de sa vie, devra se souvenir de tout ceci (*De Off.*, I, XXXII, 117 sq.).

Cicéron ajoute une dernière idée. Les devoirs dépendent de la nature universelle et individuelle, mais aussi de l'âge et des circonstances. Il y a des devoirs *propres aux jeunes gens* : respecter les aînés, choisir des maîtres. « L'ignorance d'une vie qui commence doit se régler sur la sagesse des gens âgés. » Le jeune homme doit s'abstenir de la débauche, « s'exercer au travail pour endurcir l'âme et le corps ». Il est, en revanche, des devoirs *propres aux adultes* : instruire les jeunes, servir l'État, s'abstenir de toute oisiveté. Il est encore des devoirs *propres aux magistrats*, aux *simples particuliers*, aux *étrangers*, de passage ou résidents (« se borner à ses propres affaires, ne pas montrer de curiosité pour un État qui n'est pas le sien ») (*De Off.*, I, XXXIII, 122-126).

Ayant si bien parlé de la nature humaine et des devoirs qu'elle implique, Cicéron peut dire fièrement en conclusion, comme Térence, que rien d'humain ne lui est étranger, *nihil humani a se alienum putat* (*De Off.*, I, 29 ; *De Leg.*, I, XII, 33).

## **B - Le droit et l'État**

Cette nature humaine individuelle que l'on vient de décrire, ce sera la fonction du droit de la préserver. Le droit, à son tour, sera garanti par l'État. Telles sont les thèses que nous allons voir maintenant développées dans la *République* et des *Lois*. Ces ouvrages de Cicéron constituent en ce sens le premier exposé construit, dans l'histoire de la philosophie, d'une doctrine politique *libérale*.

### 1. Droit naturel et droit positif

Le droit et l'État, pour s'acquitter de leurs tâches respectives, devront d'abord reconnaître qu'ils ne créent pas la justice, mais la reçoivent de la nature : *juris natura fons est*, le droit jaillit de cette source qu'est la nature (*De Off.*, III, XVII, 72). Il y a un droit naturel, parce que la nature n'a pas fait les hommes sans leur donner des relations de droit : « La nature nous a créés pour participer les uns avec les autres et mettre en commun entre nous tous le droit » (*De Leg.*, I, XII, 33).

Ce droit *naturel* est formellement distingué du droit *positif*.

« Ce n'est pas en partant de l'*édit du prêteur*, comme le font maintenant la plupart des auteurs, ni, comme les anciens, en partant des *XII Tables*, que l'on doit aller puiser la connaissance du droit, mais au cœur même de la philosophie [en tant qu'elle étudie la nature] » (*De Leg.*, I, V, 17).

Le citoyen sera fondé à critiquer les actes des juristes et des gouvernants en les rapportant à cette norme supérieure. Ce *droit de critique* reposera sur la distinction entre *loi naturelle* et *loi positive*, ou — ce qui revient au même — entre ce qui est *légitime* et ce qui est seulement *légal*.

#### a - La loi universelle et éternelle

« Il existe une loi vraie, c'est la droite raison, conforme à la nature, répandue dans tous les êtres, toujours d'accord avec elle-même, non sujette à périr, qui nous rappelle impérieusement à remplir notre fonction, nous interdit la fraude et nous en détourne. L'honnête homme n'est jamais sourd à ses commandements et à ses défenses ; ils sont sans action sur le pervers. A cette loi nul amendement n'est permis, il n'est licite de l'abroger ni en totalité ni en partie. Ni le Sénat, ni le peuple, ne peuvent nous dispenser de lui obéir et point n'est besoin de chercher un Sextus Ælius<sup>1</sup> pour l'expliquer ou l'interpréter. Cette loi n'est pas autre à Athènes, autre à Rome, autre aujourd'hui, autre demain, c'est une seule et même loi éternelle et immuable, qui régit toutes les nations et en tout temps, il y a pour l'enseigner et la prescrire à tous un dieu unique : conception, délibération, mise en vigueur de la loi lui appartiennent pareillement. Qui n'obéit pas à cette loi s'ignore lui-même et, parce qu'il aura méconnu la nature humaine,

1. Auteur du premier traité de droit civil. Cf. *supra*, p. 406.

il subira par cela même le plus grand châtement, même s'il échappe aux autres supplices » (*De Rep.*, III, XXII).

Non seulement le tyran ne peut aller contre la loi naturelle, mais même le « Sénat », même le « peuple ». Car elle n'est pas le fruit de la volonté humaine ; *ce n'est pas un consensus des volontés qui fonde le droit* ; le droit existe objectivement, il est dans la nature des choses. Nul homme, nul groupe d'hommes, pas même l'universalité des hommes, ne peuvent disposer de la nature humaine. La nature est « transcendante ».

« Suivant l'avis des plus sages, la loi n'est pas une *invention de l'esprit humain* ni un *décret des peuples*, mais quelque chose d'éternel qui gouverne le monde entier, montrant ce qu'il est sage de prescrire et d'interdire. Cette loi, disaient-ils, à la fois la première et la dernière, est *l'esprit (mentem) de Dieu* promulguant des obligations et des défenses également rationnelles. [...] En effet, dès notre enfance, Quintus, nous avons appris à nommer lois des formules telles que celles-ci : *Si l'on t'appelle à comparaître devant un tribunal*<sup>1</sup> et autres semblables. Mais il faut bien comprendre que des commandements ou des défenses de cette sorte n'ont pas le pouvoir de nous porter à bien faire et de nous détourner du mal. Ce pouvoir n'est pas seulement antérieur à l'existence même des peuples et des cités, mais contemporain du Dieu qui protège et gouverne le ciel et la terre » (*De Leg.*, II, IV, 8-9).

De ce fait, la loi naturelle, qui ne saurait être abrogée par le Sénat (VI, 14), « ne meurt ni ne naît avec l'écrit » (V, 11). Elle est la « loi suprême antérieure à tous les temps », elle est « éternelle ».

Cicéron pose la notion fondamentale de « lois des lois », *leges legum* (VII, 18), les lois (naturelles) que doivent respecter les lois (positives) si elles veulent être légitimes, et qu'aucun législateur, en conséquence, ne peut transgresser<sup>2</sup>.

Puisqu'elle est naturelle, la justice n'est pas conventionnelle ; elle ne résulte pas d'un contrat, non plus que l'État lui-même. « [N]i la

1. Formule par laquelle Cicéron veut illustrer celles de la loi des XII Tables ou celles de l'édit du préteur.

2. On peut considérer cette notion cicéronienne comme la source à laquelle n'auront qu'à puiser les théoriciens modernes du droit de la nature et des gens et du constitutionalisme, lorsqu'ils voudront limiter les pouvoirs arbitraires de l'État absolutiste. Les lois doivent elles-mêmes observer des principes supérieurs, les règles constitutionnelles et les droits de l'homme : on ne peut faire n'importe quelles lois, même si c'est le « peuple souverain » qui décide. Le souverain, roi, assemblée ou peuple, est le pouvoir le plus haut dans l'État ; mais l'État lui-même n'est pas au-dessus de la nature humaine.

justice] ni les autres vertus ni l'État lui-même ne sauraient reposer sur une convention (*institutio*) (*De Rep.*, I, XXVI, 41 ; cf. *De Leg.*, I, X, 28).

La loi naturelle, éternelle et universelle, est fondamentalement stable. *A contrario*, la loi positive, lorsqu'elle n'est pas conforme à la loi naturelle, est vouée à l'instabilité. Car si c'est sur l'utilité qu'on fonde le droit, et non sur la nature des choses, une autre utilité la renversera (*De Leg.*, I, XV, 42).

**b - Exemples de normes issues de la nature**

Exemple de loi naturelle : la *hiérarchie*. L'idée même de commandement et d'obéissance est dans la nature ; donc, si l'on suit la loi naturelle, il y aura dans toute cité des magistrats disposant d'une autorité (*De Leg.*, III, I, 3). De même, ceux qui ont moins de qualités acceptent volontiers le pouvoir de ceux qui en ont plus ; cela fonde en droit naturel un principe d'aristocratie (mais une aristocratie choisie, élue, non auto-proclamée, encore moins une oligarchie où la richesse, non les qualités, serait la justification du pouvoir) (*De Rep.*, I, XXXIV, 51). C'est pourquoi aussi l'égalité démocratique est, rapportée au droit naturel, une iniquité : elle nie les différences naturelles.

« Si l'on accorde une égale dignité aux citoyens de la plus haute et de la moindre valeur (*summīs et infimīs*), comme il en existe nécessairement dans n'importe quel peuple, cette égalité est la suprême iniquité » (*De Rep.*, I, XXXIV, 53).

Autres exemples de normes naturelles s'imposant au législateur et au gouvernant : les censeurs « ne permettront pas le célibat<sup>1</sup>, surveilleront les mœurs » (*De Leg.*, III, III, 7). On interdira la mendicité<sup>2</sup> (*De Leg.*, II, IX, 22).

Ces principes étant admis, Cicéron reconnaît que beaucoup de systèmes de lois positives sont en accord avec la loi naturelle. La Loi des XII Tables, par exemple, est « conforme à la nature, qui est la règle de la loi » (*De Leg.*, II, XXIV, 61). Comme Cicéron pense (XXIII, 59) que la Loi des XII Tables a été directement inspirée des lois de Solon, celles-ci sont également un exemple de lois légitimes, conformes au droit naturel.

1. Interdit déjà, pour des raisons un peu différentes, par Platon, cf. p. 161-162.

2. Sans doute en ce qu'elle est contraire au principe selon lequel, au sein de la communauté du genre humain, les services que les hommes se rendent doivent être réciproques. La mendicité réclame un service à sens unique.

**c – Loi naturelle et raison**

La loi naturelle est connue par la raison. Ce n'est pas étonnant, puisqu'elle-même « n'est pas autre chose que la *droite raison* (*recta ratio*) considérée dans ses injonctions et ses interdictions » (*De Leg.*, I, XII, 33). Cependant, elle n'est pas pleinement transparente à la raison humaine, et la doctrine du droit naturel ancien n'est pas un « rationalisme », si l'on entend par là que la connaissance du droit relèverait d'une raison logico-déductive, explicite, de type mathématique.

Car Cicéron précise que cette « droite raison » qu'est la loi est celle « de Jupiter Souverain », elle est « contemporaine de l'esprit divin » (*orta est simul cum mente divina*) (*De Leg.*, II, IV, 10). Elle est le *Logos* divin des stoïciens. Dès lors, entre ce *Logos* et la raison humaine existe une disproportion fondamentale. Loin que la raison humaine puisse prétendre servir de mesure à l'univers, elle doit se mesurer elle-même, bien plutôt, à la raison de l'univers.

« Personne ne doit se montrer si stupidement orgueilleux qu'il en arrive à croire que raison et pensée existent en lui et n'existent point dans l'univers, ou pense que ce monde que, même de toute la force de son esprit, il saisit à peine (*vix summa ingenii vis concipiat*), est lui-même dépourvu de raison » (*De Leg.*, II, VII, 16).

Donc la raison humaine, fondamentalement limitée, doit prendre ses repères sur cette raison objective qui anime l'immense univers et qui se manifeste par son ordre, par « la belle ordonnance des astres, la succession des jours et des nuits, la température équilibrée des saisons, et toutes les productions destinées à notre usage » (*ibid.*). Nous devons reconnaître l'existence, dans l'univers, d'un *ordre que nous n'avons pas produit nous-mêmes* et qui nous *dépasse infiniment*.

Cependant, s'il existe une distance irréductible entre raison humaine et la loi naturelle, il existe aussi entre elles une parenté. La raison humaine est une parcelle de la raison divine. L'âme humaine est un « sanctuaire de la divinité » (*De Leg.*, I, XXII, 59). La raison divine est « solidement établie *dans* l'esprit humain » (*De Leg.*, I, VI, 18). C'est pourquoi la raison humaine possède une

certaine connaissance de la loi divine, fût-ce seulement à l'état d'ébauche.

Et d'abord sous la forme de la *conscience morale*. Les hommes, affirme Cicéron, ne sont pas détournés du crime seulement par la crainte du châtement, mais par leur conscience. Ils subissent, quand ils agissent mal, « l'angoisse du remords et la torture du mal accompli » (*De Leg.*, I, XIV, 40 ; cf. *De Rep.*, V, IV). C'est bien la preuve qu'ils ont un guide *intérieur*, qui leur permet de savoir à coup sûr ce qu'il faut et ne faut pas faire, c'est-à-dire cela même que dit la loi naturelle. Ils ont le sens du juste et de l'injuste.

Ce sens, précise Cicéron, se développe par l'observation de la nature et par l'expérience. Ceci n'est d'ailleurs pas vrai seulement dans le domaine moral : la raison humaine apprend de la nature par observation et imitation, et « un nombre infini d'arts<sup>1</sup> furent créés sous la direction et par les enseignements de la nature » (*De Leg.*, I, VIII, 26). Pour la connaissance des devoirs, en tout cas, il faut s'en référer à autrui, et en particulier aux savants et aux hommes d'expérience, dont « le plus grand nombre a l'habitude de se porter généralement dans le sens où la nature elle-même les conduit ». Les meilleurs modèles sont les grands serviteurs de l'État et les vieillards (*De Off.*, I, XLI, 147).

#### **d - Loi naturelle et tradition**

D'où le rôle de la *tradition*. Cicéron dit qu'il ne veut pas faire un système nouveau, comme Platon (*De Rep.*, I, VIII, 13 ; cf. II, XI). Le meilleur régime, dit-il, c'est le régime *traditionnel* de Rome (*De Rep.*, I, XLVI, 70). Cicéron n'a pas une démarche intellectualiste comme celle de Platon, consistant à concevoir *a priori* un système, à ignorer les leçons de l'expérience et à récuser comme simple « opinion » les valeurs transmises. Il pose même une thèse singulière : le droit et les institutions sont le fruit d'une longue évolution mettant en jeu une multiplicité d'hommes sur une multiplicité de générations, dont les « essais et erreurs » finissent par s'incorporer en institutions contenant plus de science vraie qu'aucun esprit individuel.

1. C'est-à-dire de techniques, de savoirs pratiques.

« Chez nous, l'État s'est constitué non par le génie d'un seul, mais par une sorte de génie commun à beaucoup de citoyens ; et ce n'est pas au cours d'une vie d'homme, mais par un travail que des générations ont poursuivi pendant quelques siècles » (*De Rep.*, II, I).

Cicéron attribue cette idée à Caton. La constitution romaine n'a pas été empruntée telle quelle à des étrangers, elle est le fruit d'un développement endogène (II, XV). C'est donc que le temps et l'accumulation des expériences ont un rôle intellectuellement créateur<sup>1</sup>.

### e - Les lois positives peuvent être injustes

Puisque l'esprit humain a quelque connaissance — par la raison intuitive nourrie par l'expérience — de la loi naturelle, il peut, quand c'est nécessaire, *critiquer* le droit positif.

En voici un exemple. Les seconds décevirs ajoutèrent aux dix premières Tables deux nouvelles interdisant les mariages entre patriciens et plébétiens. Cette loi, dit Cicéron, était « très contraire à l'humanité ». Le droit de mariage n'est-il pas communément accordé même aux peuples étrangers ? A plus forte raison doit-il être autorisé entre êtres humains de classes sociales différentes. Aussi la loi fut-elle abrogée ensuite par un plébiscite (*De Rep.*, II, XXXVII).

Généralement parlant, les lois positives peuvent être injustes. « Ce qu'il y a de plus insensé, s'écrie Cicéron, c'est de croire que tout ce qui est réglé par les institutions ou les lois des peuples est juste. Quoi ! Même les lois des tyrans ? » (*De Leg.*, I, XV, 42). Les lois positives, diverses et temporaires, ne sont appelées « lois » que par faveur ; car parmi tous les « décrets » rédigés et ratifiés par les hommes politiques et qui veulent se faire passer pour des lois se

1. Cette thèse de la valeur *épistémologique* de la tradition, qui incorpore une connaissance qu'aucune démarche *a priori* de l'esprit ne peut remplacer, anticipe celle qui sera développée par les représentants des « Lumières » anglo-saxonnes du XVIII<sup>e</sup> siècle, les Mandeville, Hume, Ferguson, Smith, en réaction contre le cartésianisme, et qui jouera un rôle essentiel dans les théories *libérales* modernes. C'est parce que l'esprit humain, limité, est incapable de comprendre analytiquement l'ordre social, qu'il faut laisser celui-ci s'équilibrer de lui-même, et ne pas faire dépendre son fonctionnement des plans et commandements d'une autorité. Il faut autoriser tant la liberté de pensée que la liberté économique. Le socialisme, à l'inverse, lorsqu'il prétend reconstruire intégralement la société sur une « table rase » et la planifier, postule une *omniscience* de l'homme qui n'existe pas en fait.

sont glissés beaucoup de « commandements pernicieux et injustes » (*De Leg.*, II, V, 11). Ces fausses lois ou décrets arbitraires « ne doivent même pas prendre le nom de loi », et ceci « quand bien même le peuple les aurait adoptés » (*De Leg.*, V, 13). Quand le peuple se comporte comme tel, il forme une société irrégulière (« de brigands », dit Cicéron, qui a dans son expérience et sa culture assez d'exemples de ces déviations)<sup>1</sup>.

Même en matière de traditions, il peut et il doit y avoir un discernement critique. Seules les « meilleures » traditions doivent être conservées (*De Leg.*, II, XVI, 40). C'est logique : la norme, ce n'est pas le *passé* en tant que tel, c'est la *nature*. Les traditions peuvent s'en être écartées. Il y a donc un élément non-conservateur, voire hyper-critique, dans la pensée de Cicéron (comme dans celle de Platon, et au même sens, toutes deux différant à cet égard du conservatisme de Caton l'Ancien).

L'approbation donnée par Cicéron à l'esprit critique se révèle par cette idée qu'on dirait reprise de Périclès : « Que celui qui s'oppose à une mauvaise mesure soit regardé comme un bon citoyen » (*De Leg.*, III, IV, 10 ; cf. III, XVIII, 40 : Cicéron justifie même l'obstruction parlementaire !).

Les divergences d'*opinion* sont admissibles. On peut avoir une opinion particulière, différente des autres, sur ce qui sert l'intérêt général (ainsi Scipion Émilien et Q. Cæcilius Metellus, le conquérant de la Macédoine, eurent « un désaccord sans âpreté ») (*De Off.*, I, XXV, 87).

Cicéron est, en politique et même en droit, par contraste avec beaucoup d'autres Romains, un véritable « intellectuel critique ». Il se plaint que les Romains, jusqu'à lui, n'aient été que des pragmatistes occupés d'intérêts sordides. D'autant plus que le pragmatisme conduit au formalisme et à ses abus, alors que, si l'on est capable de juger du fond en remontant aux principes, on peut corriger les abus du formalisme (*De Leg.*, I, IV, 14-V, 15). Il est curieux de tout, il a une volonté explicite d'éclectisme : toutes les philosophies, constate-t-il, convergent dans l'idée de droit naturel — sauf l'épicurisme, et peut-être le scepticisme de la Nouvelle Académie (*De Leg.*, I, XIII, 38). Cicéron affirme explicitement sa dette, enfin, à l'égard des « Grecs les plus éclairés, Théophraste<sup>2</sup>,

1. On ne saurait exprimer plus clairement la doctrine de la nécessaire limitation de la souveraineté, même populaire. C'est de cette limite du droit naturel que s'affranchiront aux Temps modernes, d'abord l'absolutisme royal, puis, dans son sillage, la démocratie jacobine, avec le dogme de la souveraineté illimitée du peuple.

2. Le successeur d'Aristote au Lycée (v. 372-v. 287), grand botaniste et également psychologue et moraliste, auteur de *Caractères* dont s'est inspiré La Bruyère.



Diogène le Stoïcien<sup>1</sup>, Platon, Aristote, Héraclide du Pont<sup>2</sup>, Dicéarque<sup>3</sup>, Démétrios de Phalère<sup>4</sup> » (*De Leg.*, III, V, 13). C'est auprès d'eux qu'il a contracté l'habitude de la critique et le goût de la théorie.

**f – Le problème de la variabilité de la loi positive dans le temps et dans l'espace**

Cicéron rappelle la fameuse ambassade de Carnéade, Diogène de Babylone et Critolaüs à Rome en 156 av. J.-C. Les discours des trois hommes avaient séduit certains Romains comme Scipion, Lælius et Philus. Mais Caton avait fait expulser, finalement, les trois ambassadeurs. Carnéade avait en effet prononcé un discours pour la justice, un autre contre elle, et cette jonglerie dialectique avait choqué.

Les interlocuteurs du « cercle de Scipion », protagonistes de la *République*, vont se livrer au même exercice dialectique. Pour mieux étayer les thèses qu'on vient d'énoncer sur le droit naturel, ils vont s'efforcer de les détruire entièrement, puis ils réfuteront la réfutation (*De Rep.*, III, VI) (C'est aussi ce qu'avait fait Platon dans la *République*, en donnant à l'injustice des défenseurs, Thrasymaque, Glaucon, Adimante).

Ainsi, pour Philus (un des protagonistes du dialogue), le fait que les coutumes des peuples diffèrent dans l'espace et changent dans le temps prouve qu'il n'y a pas de droit naturel ; le droit est forgé par la société. « Le droit est chose *sociale*, non *naturelle*. S'il y avait un droit naturel, le juste et l'injuste seraient comme le chaud et le froid, l'amer et le doux, les mêmes pour tous » (*De Rep.*, III, IX). D'ailleurs, s'il y avait un droit naturel, nous ne pourrions nuire aux animaux (*ibid.*). Les intérêts sont un jeu à somme nulle : ce qu'ont les uns, c'est ce qui a été pris aux autres (XII). Ce n'est ni la nature ni la volonté qui ont créé la justice, mais la faiblesse humaine (XIII), et les forts peuvent se permettre d'être injustes : au vrai, « on ne peut concevoir de gouvernement sans injustice » (*De Rep.*, II, XLIII). Alexandre ne diffère d'un criminel ordinaire que par l'ampleur du crime commis : et Cicéron de rapporter

1. Diogène de Babylone, cf. *supra*, p. 458.

2. 388-312, disciple de Platon, astronome, auteur d'un système semi-héliocentrique.

3. Historien, auteur d'un récit des origines grecques.

4. V. 350-v. 283. Athénien, élève de Théophraste. Rhéteur et homme politique. Il est à l'origine de la création de la bibliothèque d'Alexandrie par Ptolémée Sôter.

l'anecdote du brigand arrêté par Alexandre<sup>1</sup>. D'ailleurs l'injuste vit mieux que le juste, et tout le monde s'accorde à préférer la vie du premier à celle du second (c'est ce que dit Thrasymaque dans la *République* de Platon). La vraie source de la législation, c'est l'utilité. Or, comme Carnéade l'avait bien dit, étant donné que l'utilité diffère d'un peuple à l'autre, il n'est pas étonnant qu'il y ait pluralité et variation temporelle des lois (*De Rep.*, III, XII). Carnéade avait ajouté que, s'il y avait un droit naturel universel, les Romains devraient rendre toutes leurs conquêtes, or ils s'en gardent bien (*ibid.*). (Il concluait, d'après Lactance, qu'il n'y a pas seulement différence, mais *incompatibilité* entre « justice de la cité » et « justice naturelle ») (*De Rep.*, III, XX).

Réponse de Scipion (porte-parole de Cicéron) : tout ceci est faux, il y a une justice objective. Le juste, l'honnête ne sont pas affaire de circonstance. La variabilité des lois ne prouve rien. Quand nous avons à juger d'un arbre ou d'un cheval, nous nous référons à ce qu'ils devraient être compte tenu de leur nature. Ainsi jugerons-nous du bien et du mal : sous la variabilité des opinions, nous chercherons le bien et le mal objectifs (*De Leg.*, I, XVII).

Certes, le chaud et le froid, l'amer et le doux, ne sont pas perçus de la même manière par les sens des uns et des autres ; cependant, personne ne doute qu'un objet soit objectivement chaud ou froid, amer ou doux, et il est possible de critiquer les données des sens jusqu'à ce qu'on parvienne à la vérité objective. On peut faire de même, bien que ce soit plus difficile, avec les opinions diverses au sujet de ce qui est juste ou injuste (*De Leg.*, I, XII, 33 ; XVII, 47).

#### **g - Droit naturel, droit des gens, droit positif**

La communauté humaine, nous le savons, peut être considérée à plusieurs niveaux, humanité ou cité ; il y a donc aussi plusieurs niveaux de droit. Cicéron, comme les juristes romains de son temps, cherche à se repérer dans les notions de *droit naturel*, *droit*

1. Alexandre demanda à un pirate qu'on venait de prendre quel instinct criminel le poussait à parcourir la mer en pirate sur un brigantin. Il répondit : « Celui-là même qui fait que tu parcoures le monde en conquérant. »

*des gens, droit civil*, la notion la plus difficile à saisir étant celle de « droit des gens » qui est intermédiaire entre les deux autres.

Le *droit de la guerre* est un des principaux aspects du *droit des gens*. La guerre se fait entre des hommes de cités différentes, qui n'ont donc pas de *ius civile* en commun. Pourtant, on ne peut pas faire n'importe quoi à la guerre : on ne peut, par exemple, faire la guerre sans qu'elle ait été déclarée. Tullus Hostilius « établit une législation de la guerre, innovation très juste en elle-même ; et il lui donna une sanction religieuse par l'institution des féciaux<sup>1</sup>, si bien qu'une guerre non proclamée et déclarée serait désormais réputée injuste et impie » (*De Rep.*, II, XVII). Ce droit a donc été établi, ce n'est pas du « droit naturel » ; cependant, il convient aux convictions profondes de tout le genre humain, c'est du « droit des gens ».

C'est en vertu de ce droit de la guerre qu'un serment fait à un ennemi doit être respecté. Inversement, ne pas respecter un serment au prétexte qu'il a été fait à un ennemi, c'est nier le droit des gens (*De Off.*, III, XXIX, 107) (cf. *supra*, p. 445, le dilemme de Regulus). Le transfuge de l'armée de Pyrrhus, qui voulait le trahir, fut à juste titre rendu à son camp (*De Off.*, I, XIII, 40). Il faut également, à la guerre, s'abstenir de cruautés (*De Off.*, I, XI, 34-XIII, 39). Ceci ne vaut pas, toutefois, pour le pirate ou le brigand, qui ne sont pas des ennemis, mais « les ennemis communs de tous » (ils se sont eux-mêmes retranchés du genre humain).

Rome, en gros, a respecté le droit de la guerre. Et c'est ce qui lui a valu la faveur des populations soumises. Cicéron reprend donc l'idée de Polybe : Rome n'a pas vaincu par injustice, mais au contraire « en défendant ses alliés ». L'extension incroyable de l'empire romain ne s'explique pas par la force seule, mais par une sorte de contagion irrépressible de l'État de droit, qui fait respecter un « droit des gens » que tout le monde reconnaît<sup>2</sup>.

Il y a des devoirs envers les esclaves qui relèvent eux aussi du droit des gens (*De Off.*, I, XIII, 41).

Les anciens Romains ont voulu ancrer le droit civil au droit des gens lorsqu'ils ont donné force de loi à la *bonne foi*.

1. Un « collègue des féciaux », composé de vingt membres patriciens, était chargé de déclarer la guerre, de se prononcer sur la validité des traités, etc.

2. Une cité dominatrice formant un grand État, « cela est juste et dans l'intérêt des asservis eux-mêmes quand cette domination est légitime, c'est-à-dire quand la faculté de commettre des actions mauvaises est enlevée aux méchants et que, une fois soumis, les hommes seront dans une condition meilleure qu'auparavant quand ils étaient leurs propres maîtres » (*De Rep.*, III, XXIV).

« Car combien de prix ont ces paroles : *Vti ne propter te fidemve tuam captus fraudatusve sim !*, “en sorte que je ne sois ni abusé ni trompé à cause de toi et de ta parole”. Qu’elles sont d’or, celles-ci : *Vt inter bonos bene agier oportet et sine fraudatione !*, “il faut bien faire, comme entre gens de bien, et sans tromperie”. Mais quels sont ces gens de bien, et qu’est-ce que bien faire ? C’est la grande question. Q. Scævola en tout cas, le grand pontife<sup>1</sup>, disait qu’il y avait le plus de force dans les jugements où l’on ajoutait *ex fide bona*, « en vertu de la bonne foi », et il pensait que la référence à la bonne foi s’étendait très largement, qu’elle se trouvait dans les tutelles, les associations, les cessions fiduciaires, les mandats, les achats, les ventes, les locations demandées et les locations consenties qui constituent le cadre de la vie sociale ; qu’en ces affaires, c’était le fait d’un grand juge, alors surtout que dans la plupart des cas il y avait des jugements opposés, de décider ce dont il fallait que chacun répondit à chacun. Aussi faut-il faire disparaître les ruses... » (*De Off.*, III, XVII, 70-71).

Le droit prétorien s’est développé parce que des juristes, confrontés aux difficultés des relations entre hommes d’ethnies différentes, ont « laissé parler leur conscience » et fait passer les exigences de celle-ci dans la loi positive.

## 2. L’État

Mais le droit ainsi fondé et développé ne peut, soutient Cicéron, être garanti que dans le cadre de l’État.

### a - Définition

« 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 (*cætus multitudinis juris consensu et utilitatis communione sociatus*). La cause première de leur réunion est moins leur faiblesse qu’une sorte d’instinct social dont les hommes sont naturellement doués (*naturalis quedam hominum quasi congregatio*) » (*De Rep.*, I, XXV, 39)<sup>2</sup>.

1. Cf. *supra*, p. 436.

2. Cette définition sera l’objet d’une très importante discussion dans la *Cité de Dieu* de saint Augustin (cf. *infra*, III, p. 750-751).

Corollaire : la tyrannie est contraire à l'*humanitas*, puisqu'entre le tyran et le peuple, il n'y a pas de droit commun, pas de société (*De Rep.*, II, XXVI).

L'État étant fondé sur le droit, il met fin au règne de la force, et ceci est un second élément de sa définition, comme le dit un passage du discours *Pour Sextius*. Au début de l'humanité, il y eut un « état de sauvagerie primitive » où primaient la force, le meurtre et le vol. Puis des êtres intelligents surent rassembler les hommes.

« Alors, s'organisèrent les institutions orientées vers le bien commun, que nous appelons "politiques" (*publicas*), les associations d'hommes qui reçurent plus tard le nom d'États (*civitates*), les agglomérations d'habitats que nous appelons villes (*urbis*), qui, une fois le droit divin et le droit humain établis, furent protégés par des remparts.

« Or, entre notre existence affinée et humanisée et cette existence sauvage [d'avant la création des États], rien n'indique une différence aussi nette que le droit et la force (*ius et vis*). *Si nous ne voulons pas user de l'un, il faut user de l'autre*. Voulons-nous l'extinction du recours à la force ? Il faut nécessairement faire prévaloir le droit, c'est-à-dire les tribunaux qui impliquent le droit (*judicia quibus omne jus continetur*). Si l'on récuse les tribunaux ou s'il n'y en a pas<sup>1</sup>, la force l'emporte nécessairement » (*Pro Sestio*, XLII, 91-92). (Et Cicéron d'évoquer les luttes de la crise républicaine, où les factions armées l'ont emporté sur la règle du droit et des tribunaux, plongeant la société tout entière dans le désastre.)

Un État où il n'y a « aucun lien de droit », « où la liberté cesse d'être protégée par la loi », n'est pas seulement vicieux, ce n'est *pas* un État, s'agit-il de Syracuse avec ses monuments, sa citadelle et son port splendide. C'est « la chose d'un homme », non « la chose d'un peuple », une République (*De Rep.*, III, XXXI).

Faire respecter le droit, et en particulier *protéger la propriété*, est la raison d'être essentielle de l'État (*De Off.*, II, XI, 40-XII, 41-42). Quand l'État meurt, « c'est comme si le monde entier périsait et s'abîmait » (*De Rep.*, III, XXIII), et d'ailleurs il est fait pour durer éternellement, à la différence de l'individu.

1. Cicéron voit bien que l'institution centrale est le *tribunal*. Pas de paix sans droit, pas de droit sans administration de la justice, pas de droit, donc, sans État justicier (mais ce n'est pas l'État qui *insti-tue* le droit).

b - L'*isonomia* cicéronienne

La loi étant le lien qui fait le peuple, il n'y a de loi que si chacun est concerné au même titre, s'il y a pour tous un droit égal (*jus æquale*). Donc il n'y a de société civile (*civilis societas, societas civium*) stable que là où la condition des citoyens est la même (*par*) pour tous (*De Rep.*, I, XXXII, 49). « On recherche toujours l'égalité du droit, et autrement en réalité, ce ne serait pas le droit » (*De Off.*, II, XII, 42) (donc l'égalité devant le droit fait partie de l'essence de celui-ci). « Si la liberté n'est pas égale pour tous, ce n'est pas la liberté » (*De Rep.*, I, XXXI, 47). Nous retrouvons l'*isonomia* de Solon et de Clisthène.

Cicéron précise qu'il ne doit jamais y avoir de lois visant un homme en particulier. « Qu'on ne propose pas de lois de caractère personnel » (*privilegia ne inroganto*) (*De Leg.*, III, IV, 11) ; « la loi a pour caractère essentiel d'imposer à tous les mêmes obligations » (*De Leg.*, III, XIX, 43).

Et ceci n'est pas réservé à un régime démocratique. Même dans le régime mixte, une certaine égalité des droits (*quædam æqualitas*), indispensable aux hommes libres, doit être maintenue (*De Rep.*, I, XLV, 69)<sup>1</sup>.

A la loi ainsi conçue, tout le monde doit être soumis, même ceux qui la font (*De Rep.*, I, XXXIV, 52). Le pouvoir exécutif doit faire respecter la loi et s'y soumettre lui-même. « Les lois sont au-dessus des magistrats tout de même que les magistrats sont au-dessus du peuple, et l'on peut dire en vérité que *le magistrat est la loi parlante comme la loi est le magistrat muet* » (*De Leg.*, III, I, 2). (En revanche, à l'armée, « la volonté du chef a force de loi » [III, 6], mais Cicéron donne ceci comme l'exception qui confirme la règle.)

L'arbitraire doit être impossible dans l'État. Tel est le sens de l'appel judiciaire. Cicéron cite la Loi des XII Tables : « Il n'est pas de tribunal des décisions duquel on ne puisse faire appel ni de peine qui soit sans recours » (*De Rep.*, II, XXXI). Et l'on se défiera de tout ce qui est entaché de subjectivité : « Pour un juge consciencieux, les preuves ont plus de poids que les témoins » (*apud bonum judicem, argumenta plus quam testes valent*) (*De Rep.*, I, XXXVIII, 59).

1. Cicéron semble distinguer les droits politiques et les droits civils : dans une aristocratie ou un régime mixte, les droits politiques ne sont pas égaux, mais les droits civils le sont.

Est énoncée ici, plus clairement et radicalement que chez Aristote, une doctrine de la liberté sous la loi. Une loi égale, publique et certaine fonde la liberté individuelle. La loi a pour fonction de protéger la liberté, et un État vicieux est précisément celui « où la liberté cesse d'être protégée par la loi » (*De Rep.*, III, XXXII).

### c - Récusation de la « raison d'État »

Une preuve de l'attachement de Cicéron à l'« État de droit » est sa condamnation formelle de toute doctrine de la « raison d'État »<sup>1</sup>.

Cette discussion prend place dans la casuistique du *De Officiis*. Nous savons déjà que, pour un particulier, l'utile ne peut jamais être préféré au beau. Mais l'utile de l'État ? Pas davantage, répond Cicéron, car la raison d'État est cruelle (par exemple l'amputation des pouces des Éginètes par les Athéniens<sup>2</sup> ou la destruction de Corinthe par les Romains<sup>3</sup>). Or « la cruauté est le plus grand ennemi de la nature humaine, que nous devons suivre ». En ce sens, la raison d'État travaille contre l'humanité et en définitive contre l'État lui-même (*De Off.*, III, XI, 47).

Les États qui ont fait prévaloir la morale contre l'utilité publique apparente n'en ont pas pâti, au contraire, et, aux yeux de Cicéron, l'histoire, tant romaine que grecque, illustre abondamment ce point.

Cicéron évoque un bel exemple tiré de l'histoire grecque. Thémistocle annonce aux Athéniens qu'il a un bon moyen de diminuer la puissance de Sparte, mais qu'il ne peut le dire en public. On élit Aristide pour recevoir la confidence. Il s'agit de brûler par ruse la flotte lacédémonienne. Aristide revient devant l'assemblée, dit que le moyen sera efficace, mais qu'il est laid. Les Athéniens, sans connaître le moyen, le

1. Ce qui ne veut pas dire, on le sait, qu'il n'ait jamais recouru en pratique, dans la répression de la conjuration de Catilina par exemple, à des mesures exorbitantes du droit commun. Mais ceci relève d'une logique différente, celle de l'état d'urgence. L'emploi de moyens illégaux au nom de la raison d'État nous est au contraire présenté, dans les doctrines d'un Machiavel ou d'un Richelieu, comme une nécessité permanente pour les gouvernements.

2. Au cours de la guerre du Péloponnèse. Épisode raconté par Thucydide.

3. En 146 av. J.-C. Cicéron avait douloureusement ressenti cet événement en visitant les ruines de Corinthe.

refusent du seul fait qu'il est laid, pensant que s'il est laid, il sera inutile (*De Off.*, III, XI, 49).

Certains prétendent que, bien qu'en général il ne faille pas sacrifier le beau à l'utile, une exception doit précisément être faite pour tout ce qui concerne la politique. Cicéron cite les vers d'Euripide (*Phéniennes*, v. 524-525) : « En vérité, s'il faut violer le droit, c'est pour régner/Qu'il faut le violer ; pour le reste, qu'on respecte le devoir ». Cicéron nie cette exception. La preuve : le destin de César (*De Off.*, III, XXI, 82). La raison est toujours la même, il ne faut pas renverser l'ordre des moyens et des fins : « Si c'est en vue de la gloire qu'il faut rechercher l'empire, que soit exclu le crime où ne peut entrer la gloire » (XXII, 87).

#### d - Les régimes politiques

La fonction de l'État est de protéger le droit. Mais l'État peut remplir cette fonction en adoptant plusieurs formes de gouvernement, monarchie, aristocratie et démocratie. Laquelle choisir ? Cicéron, avant de conclure en faveur de la doctrine polybienne du régime mixte, examine les arguments en faveur de chaque régime « pur ». Il voit bien qu'il y en a de valables dans les trois cas, et c'est pourquoi il conclura qu'il faut *cumuler* leurs avantages.

1. *La monarchie.* — C'est un roi, Zeus, qui, dit Scipion, gouverne la société des dieux ; nous pouvons nous inspirer de ce modèle pour la société des hommes. Les philosophes ont pensé qu'une seule intelligence (*mens*) gouverne le monde (*De Rep.*, I, XXXVI, 56), *a fortiori* une seule intelligence pourra-t-elle gouverner un État. L'unité de pouvoir est nécessaire : « Si le pouvoir n'est pas un, il ne peut exister. » La preuve, c'est que, même après l'expulsion des mauvais rois, les Romains ont su, en cas de guerre, confier à nouveau le pouvoir à un seul dictateur ou maître (XXXVIII, 60). En effet, « le salut tient plus à cœur [au peuple] que ses caprices (*valet enim salus plus quam libido*) » (XL, 63).

La monarchie n'est-elle pas une formule *ancienne* et *barbare* ? Non, car Rome a eu des rois. Or elle n'était alors ni barbare ni ancienne (Cicéron pense que la Grèce était déjà vieillissante lorsque Rome naissait) (XXXVII, 58).



Mais Cicéron rapporte aussi des arguments défavorables à la monarchie. Le nom de roi ne convient qu'à Jupiter très bon. Là où il y a des rois, les peuples sont des esclaves (que le roi soit bon ou mauvais, cela ne change rien au problème) (XXXIII, 50). La royauté est contraire à la liberté (XL, 62).

2. *L'aristocratie.* — La gestion de l'État dépasse les capacités naturelles d'un seul ; mais elle est également trop complexe pour que la foule y comprenne quelque chose. L'aristocratie (le pouvoir des *optimates*) est donc « un juste milieu entre l'insuffisance d'un homme et l'aveuglement de la foule » (*De Rep.*, I, XXXIV, 52).

3. *La démocratie.* — Là encore, il y a des arguments *pro* et *contra*. En faveur de la démocratie, il y a le fait qu'elle assure la liberté de tous, alors que, dans la monarchie et même dans l'aristocratie, le peuple n'est libre qu'en paroles. A Athènes ou à Rhodes, n'importe qui peut être magistrat (*De Rep.*, I, XXXI, 47). Très souvent, les peuples qui vivent en aristocratie ou en monarchie désirent passer à la démocratie, jamais l'inverse. Les peuples ne désirent pas de plein gré la servitude (XXXII, 48).

« Puisque la loi est le lien de la communauté civique et que le droit établi par la loi est égal pour tous, grâce à quel droit l'association des citoyens pourrait-elle être maintenue si la condition des citoyens n'est pas égale ? Si l'on répugne à égaliser les fortunes et s'il est impossible d'égaliser les talents, il n'est aucun doute que les droits<sup>1</sup>, du moins, de tous ceux qui sont citoyens d'un même État doivent être égaux » (XXXII, 49).

Mais, d'un autre côté, la démocratie est une anarchie, une folie. La foule est plus démente que la tempête ou l'incendie (*De Rep.*, I, XLII, 65). Cicéron redoute plus que tout les débordements, les violences et l'irrationalité foncière de la foule.

#### 4. *Le cycle des révolutions*

En fait, aucun de ces systèmes n'est viable tant qu'il est *pur*. Les régimes purs sont instables et susceptibles de glisser à tout moment vers la tyrannie, l'oligarchie ou la licence de la masse (*De Rep.*, I, XXVII, 43). Ce n'est pas tout : il y a des « cycles de

1. Cicéron distingue nettement, on le voit, le problème de l'égalité des droits et celui de l'égalité des conditions, ou les égalités « formelles » et « réelles ».

transformations et d'alternances » (d'une forme de régime à l'autre) (XXVIII, 44-XXIX, 45).

Cicéron reprend en substance les arguments de Platon et de Polybe sur l'instabilité des gouvernements une fois qu'un changement est apparu. La liberté débouche ainsi régulièrement sur la tyrannie. Le pouvoir passe d'une main à une autre, sans cesse, comme la balle dans un jeu (*De Rep.*, I, XLII, 65-XLIV, 68). Avec la tyrannie de Tarquin le Superbe commence « le cycle de révolutions dont je veux [c'est Scipion qui parle] que vous appreniez à connaître depuis son origine le mouvement naturel et les phases ». C'est le meurtre de Tarquin par Brutus, etc. (*De Rep.*, II, XXV). Cicéron fait tout un tableau de la *stasis* romaine : problème des dettes, sécession de la plèbe, création des tribuns...

Et il conclut :

« Ainsi, le moyen des rois pour nous séduire, c'est l'affection, celui des aristocrates, le sens politique, celui des peuples, la liberté (*caritate nos capiunt reges, consilio optimates, libertate populi*) ; tant et si bien qu'il est difficile, en les comparant, de dire lequel de ces systèmes on préfère » (*De Rep.*, I, XXXV, 55).

5. *Le régime mixte*. — C'est pourquoi Scipion déclare sa préférence, en définitive, pour le *régime mixte* (XXXV, 54).

« S'il n'y a pas, dans la cité, un équilibre tant des droits que des fonctions et des charges, de telle façon que les magistrats aient assez de pouvoir, le conseil des grands assez d'autorité, le peuple assez de liberté, le régime ne peut avoir de stabilité » (*De Rep.*, II, XXXIII).

Quel que soit le régime, en tout cas, les gouvernants doivent gouverner dans l'intérêt de ceux dont ils ont la charge, non dans le leur propre, « comme dans la tutelle ». D'où l'absurdité des *factions*, qu'elles soient aristocratiques ou démocratiques, en Grèce [les hétaires] comme à Rome (*De Off.*, I, 85-86).

#### e - La constitution romaine

Rome a précisément un régime mixte, comme en ont eu les Lacédémoniens et les Carthaginois (*De Rep.*, II, XXIII). Cela remonte au système censitaire, avec la création des centuries, attribué à Servius Tullius : tout le monde a droit au suffrage, sinon ce serait humiliant, mais les plus pauvres et les plus nombreux ne peuvent pas imposer leur volonté, ce serait dangereux.

Cicéron discute des avantages et inconvénients des tribuns de la plèbe. Il est favorable à leur existence même, conformément à son approbation de la constitution mixte. Mais il donne des raisons très « politiques » d'approuver cette institution. Les tribuns donnent à la plèbe l'impression qu'elle est égale, et ceci, en soi, concourt à créer la paix. D'autre part, grâce aux tribuns, la plèbe a des chefs, capables de raison ; ce n'est plus une foule démente et sans visage. Or il vaut mieux avoir des médiateurs<sup>1</sup>. Il faut savoir « ne pas voir seulement le parti le meilleur, mais tenir compte d'une nécessité [...]. C'est l'acte d'un citoyen sage de ne pas abandonner aux démagogues des causes auxquelles le peuple tient » (*De Leg.*, III, XI, 26). Ce qui nous conduit, au-delà des questions constitutionnelles, à la question proprement politique des *partis* rivalisant pour le pouvoir.

#### f - Optimates et populares

Dans le dernier siècle de la République, deux partis n'ont cessé de s'opposer dans la vie politique romaine, selon un schéma qui n'est pas sans anticiper (même si l'analogie est fort imparfaite) celui des démocraties modernes à scrutin majoritaire : une « droite », les *optimates*, une « gauche », les *populares*. L'opposition des deux partis était souvent régulière, c'est-à-dire électorale, mais souvent aussi violente, les uns provoquant des émeutes populaires sanglantes, les autres répondant en faisant commettre des assassinats politiques par des bandes de nervis.

Cicéron prend position sur cette question. Sa grande idée est que *populares* et *optimates* ne sont pas seulement deux groupes rivaux, mais qu'il y a entre eux une différence de nature sociologique et aussi de qualité morale.

« Sont du parti des "honnêtes gens" tous ceux qui ne sont ni malfaisants, ni malhonnêtes par nature, ni forcenés, ni gênés par des embarras domestiques ». [Il leur revient de défendre] « les institutions religieuses, les auspices, les pouvoirs des magistrats, l'autorité du Sénat, les lois, la coutume des ancêtres, les juridictions pénale et civile (*judicia, juris dictio*), la bonne foi, les provinces, les alliés, le prestige de l'empire, l'armée, le trésor public ». [En revanche, il est un grand nombre de

1. Raisonnement repris souvent plus tard, jusqu'à l'approbation des syndicats par les droites gouvernantes dans les démocraties modernes.

citoyens] « que la crainte du châtimeut et la conscience de leurs fautes amènent à chercher l'agitation révolutionnaire et les changements politiques, ou qu'une sorte de dérèglement naturel de l'esprit entraîne à se repaître de discordes civiles et de subversion, ou que les embarras de leurs affaires privées portent à préférer périr dans une conflagration qui embraserait tout le monde plutôt qu'eux seuls » (*Pro Sestio*, XLV, 97-XLVI, 99)<sup>1</sup>.

Les *optimates* sont donc des conservateurs, les *populares* des révolutionnaires. Sans que Cicéron soit un *réactionnaire* au sens moderne du mot (nous avons vu que pour lui la tradition peut et doit être critiquée si l'on constate qu'elle s'est écartée de la loi naturelle), il est assurément, par sa philosophie profonde, un anti-révolutionnaire, en ce sens qu'il redoute, dans la révolution, un renversement de l'ordre naturel qui serait fatal à la justice et au bonheur des hommes. Les *populares*, qui veulent la réforme agraire et la remise des dettes,

« sapent les assises de l'État ; d'abord la concorde, qui ne peut exister quand on enlève aux uns leur argent, tandis qu'on en fait cadeau aux autres, ensuite l'équité, que l'on supprime complètement s'il n'est pas permis à chacun de posséder ce qui lui appartient » (*De Off.*, II, XXII, 78).

De même, « rien ne maintient avec plus de force l'État que la bonne foi, qui ne peut exister s'il n'y a pas nécessité de payer ses dettes » (*De Off.*, II, XXIV, 84)<sup>2</sup>.

Cicéron est pessimiste, malgré tout, sur les chances de maintien d'un équilibre ; il a tendance à croire, comme Platon, à une fatalité de la révolution. Il y a en effet une dissymétrie entre le parti du désordre et celui de l'ordre.

« La République est attaquée par plus de forces et de moyens qu'elle n'est défendue, parce qu'il suffit d'un signe pour mettre en mouvement des gens aventureux et tarés (*audaces homines et perditii*), qui sont déjà eux-mêmes naturellement excités contre l'État. Au contraire, les honnêtes gens sont, je ne sais trop pourquoi, plus apathiques ; ils négligent les débuts d'agitation et ne se réveillent qu'au dernier moment,

1. A rapprocher de ce que dit Xénophon, cf. *supra*, p. 239-240.

2. Cicéron l'a bien fait comprendre à tous, sous son consulat, lorsqu'il a réprimé durement la conjuration de Catilina dans le programme duquel figurait, précisément, l'abolition des dettes. La fermeté de la riposte de Cicéron assura la paix et la prospérité dans les années qui suivirent : « Une fois supprimé l'espoir d'escroquer, la nécessité de payer s'ensuivit » (*ibid.*).

sous la contrainte même des circonstances, si bien que, parfois, à force de temporisation et d'apathie, tout en voulant conserver leur tranquillité, même en renonçant à l'honneur, ils perdent, par leur faute, l'un et l'autre » (*Pro Sestio*, XLVII, 100).

Cicéron a très bien compris les mécanisme de l'*opinion* et de la *rumeur*. Les *populares* ne tiennent qu'en exploitant ces mécanismes ; ce sont essentiellement des démagogues, c'est-à-dire non seulement des gens immoraux, mais, intellectuellement, des fraudeurs, des sophistes (et Cicéron retrouve, en ceci encore, les observations formulées pas les intellectuels du IV<sup>e</sup> siècle grec).

Le peuple est souvent entraîné par la rumeur ; mais, à d'autres moments ou en d'autres circonstances, il se reprend. Il donne alors raison à ceux qui pensent sainement. En fait, il y a, dit Cicéron, deux peuples. Il faut distinguer formellement, de la populace des assemblées, le *verus populus* (L, 108), le *ipse populus Romanus* (LVII, 140).

« Vous voyez la grande différence qu'il y a entre « peuple romain » et « assemblée » (*contionem*) : les tyrans de ces assemblées sont flétris par toutes sortes de signes de haine de la part du peuple ; ceux qui, au contraire, n'ont pas le droit de paraître dans les assemblées de ces bandits, reçoivent du peuple romain des marques de faveurs éclatantes » (*Pro Sestio*, LIX, 127).

Les *optimates* sont souvent aimés du peuple et « populaires », contrairement à ce que veulent faire croire les *populares* ; en revanche ceux-ci sont souvent détestés du peuple. C'est qu'il ne s'agit pas, dans les deux cas, du même peuple.

### **Conclusion. La religion civile. La récompense des justes après la mort. Le *Songe de Scipion***

Il y aura, dans l'État idéal, une religion civile, imposée à tous (*De Leg.*, II, VIII, 19-IX, 22). La raison profonde en est que la loi naturelle, qui n'est pas le fruit de la volonté humaine, doit être ancrée dans une transcendance, et que l'État doit reconnaître explicitement cette instance qui le dépasse. Cicéron retrouve la motivation du Platon des *Lois*.

Les lois sur la religion proposées par Cicéron prônent un certain éclectisme religieux. Car « nous légiférons non pour le peuple romain, mais pour tous les peuples qui ont des qualités de cœur et de caractère » (*De Leg.*, II, XIV, 35). La religion doit donc être universelle. D'où, en particulier, l'admission des mystères d'origine grecque « qui, de mœurs farouches, nous ont fait passer à d'autres plus douces, plus humaines. Par leur initiative et grâce à cette institution, nous avons appris à connaître la vie véritable, une certaine façon de vivre non seulement dans la joie, mais de mourir avec une belle espérance » (*De Leg.*, II, XIV, 36). Cicéron se méfie, en revanche, des religions orientales extatiques et orgiastiques. En 187, les consuls ont fait mettre à mort 3 000 (sur 7 000) adeptes des bacchantales, et Cicéron semble les approuver.

Au demeurant, la religion doit être étroitement contrôlée par l'État. Aucun culte ne peut être toléré qu'après avoir été approuvé par l'État romain, lequel n'autorisera pas de dieux nouveaux. D'autre part, Cicéron est suffisamment distancé de la religion populaire pour utiliser celle-ci comme un instrument de gouvernement. Par exemple, les augures permettent d'annuler des décisions de droit (réunion des comices, vote d'une loi, désignation d'un consul), ce qui est fort commode pour l'homme d'État (*De Leg.*, II, XII, 31-XIII, 32). Ainsi, bien que l'idée même des augures ne soit pas absurde, si l'on admet le Dieu Providence (*De Leg.*, II, XIII, 32), ils sont à considérer surtout comme une réserve de pouvoir discrétionnaire permettant au gouvernement de sortir des impasses où le conduirait un légalisme trop rigide (II, XIII, 33 ; III, XII, 27 ; III, XIX, 43).

Mais Cicéron a, pour lui-même, un authentique sentiment religieux, même s'il prend une forme plus savante. C'est ce que montre avec éclat le passage connu sous le nom de « songe de Scipion » par lequel se clôt la *République* de Cicéron, comme celle de Platon se clôt par le mythe d'Er (ce parallèle est évidemment voulu par Cicéron).

Scipion Émilien a eu un songe. Il s'est vu transporté au ciel, où il a rencontré son aïeul, Scipion le premier Africain. Il a appris de lui qu'aux justes, du moins aux justes parfaits qui auront fait prévaloir les intérêts de la communauté humaine, est promis un sort enviable après la mort, qui fait apparaître insignifiants les malheurs qu'ils ont pu subir sur la terre. D'après la philosophie stoïcienne, en effet, les âmes émanent de ces feux éternels que sont les astres ; le corps est pour elles une prison ; il est naturel que les

âmes qui s'en sont libérées rejoignent la Voie Lactée, et c'est là que les deux Scipions se sont retrouvés.

Le spectacle grandiose des sphères célestes s'offre à leurs regards. Vu de la Voie lactée, l'Empire romain n'est qu'un point sur la Terre, laquelle est elle-même le plus petit des astres. Ils peuvent méditer sur la relativité des choses humaines : nul ne se soucie encore du nom des hommes dans l'immensité des temps et des espaces, d'autant que les embrasements périodiques de l'univers annihilent toute renommée (*De Rep.*, VI).

Encore faut-il avoir mérité de gagner ce séjour après la mort, donc avoir été juste. La conviction profonde de Cicéron est donc que seule compte, en définitive, l'œuvre de justice accomplie par chacun dans la République. Il exprime cette conviction dans le *Pro Sestio* (LVII, 143) :

« Imitons nos grands hommes, les Brutus, les Camille, les Ahala, les Décius, les Curius, les Fabricius, les Maximus, les Scipions, les Lentulus, les Æmilius et tant d'autres, qui ont consolidé la République, et que, pour ma part, je place au nombre et au sein des dieux immortels. Aimons la patrie ; obéissons au Sénat ; veillons sur les honnêtes gens ; négligeons les profits présents, travaillons pour la gloire future ; que le parti le plus droit soit pour nous le parti le meilleur ; espérons le succès de nos vœux, et résignons-nous aux coups du sort. Pensons enfin que, si le corps des grands hommes et des braves est mortel, le mouvement de leur esprit et le rayonnement de leur vertu (*animi motus et virtutis gloriam*) sont éternels ; et si nous voyons cette opinion consacrée dans la personne vénérable d'Hercule, dont on dit que le corps fut consumé, mais que la vie et la valeur ont reçu l'immortalité, soyons assurés aussi que tous ceux qui, par leurs conseils ou leurs travaux, ont su réellement développer, protéger ou sauver notre grande République, ont acquis à jamais une gloire immortelle. »

#### **Appendice. Vie active et vie spéculative**

Cicéron revient à maintes reprises sur le problème de l'*otium* et du *negotium*, qui, visiblement, l'a préoccupé toute sa vie. On comprend pourquoi. Il est déchiré, dans sa vie personnelle, entre le modèle romain traditionnel, celui du *negotium*, de la vie active, sous la figure précise de la carrière des honneurs, qui lui est offert par son milieu social, et le modèle grec de l'*otium* ou de la *scholè*, du « loisir », de la spéculation et de l'étude, qui lui a été proposé

par ses maîtres et dont il a rencontré les incarnations prestigieuses dans les écoles d'Athènes et de Rhodes où il a été un studieux auditeur. Depuis l'éclatement de la Cité et la mise en place des immenses royaumes hellénistiques puis de l'Empire romain, le modèle d'une vie privée, retirée, vouée à la seule spéculation, loin des agoras, des forums et des cours, a concurrencé chez les philosophes le modèle platonicien de l'« engagement » politique. Lui-même, Cicéron, n'écrit ses œuvres savantes que sur le tard, alors qu'il est écarté contre son gré des affaires politiques.

Il adopte finalement sur ce problème une position d'une remarquable cohérence philosophique.

1) Il pose et résoud nettement le dilemme *otium/negotium*.

a) En faveur du *negotium*, il faut dire que l'homme complet prévaut sur l'homme partiel ; il ne sert à rien d'être prudent si l'on n'est juste, fort, tempérant. La justice l'emporte sur toutes les autres vertus, c'est le service de la communauté humaine qui fait l'humanité de l'homme (cf. *supra*, p. 463-464 et 200-201). Donc la vie théorique ne peut être qu'un moment dans la vie d'un homme libre. Cicéron s'en prend aux épicuriens qui prônent l'abstention de la vie publique (*De Rep.*, I, II, 2).<sup>1</sup> Et il ne faut pas agir en politique ponctuellement et en amateur : c'est une carrière (*De Rep.*, I, VI, 10).

b) Inversement, on ne saurait servir correctement la Cité si l'on est ignorant. L'homme politique (et le juriste) doit être cultivé et critique. « Seuls sont réellement des hommes ceux qui ont embelli leur esprit, grâce aux disciplines qui sont le privilège de l'humanité » (*De Rep.*, I, XVII, 28). Le sénateur lui-même doit être compétent, savant (*De Leg.*, III, XVIII, 41). L'homme d'État doit connaître le droit naturel, le droit positif, même sans être un spécialiste de ces disciplines (*De Rep.*, V, III).

c) La solution définitive du dilemme est donc que l'homme libre ne sacrifiera ni le *negotium* à l'*otium*, ni l'inverse, mais incluera des éléments, ou des périodes d'*otium* dans une vie principalement vouée à l'action — tel Scipion réunissant son « cercle » entre deux séances au Sénat, ou Cicéron lui-même se retirant à la campagne pour se livrer à l'étude entre deux magistratures. La vie

1. Cf. *supra*, p. 318-321.



active enveloppera la vie de connaissance. « Quoi de plus beau que l'étude et la connaissance *jointes* au mouvement, à la pratique des grandes affaires. [...] Qui a eu la volonté de se former *à la fois* par l'observation des coutumes ancestrales et l'étude réfléchie [des textes étrangers, de la tradition socratique], je le considère comme l'homme accompli » (*De Rep.*, III, III). Ce que Caton a exprimé par une magnifique formule, disant « que jamais il n'était moins en repos que lorsqu'il était au repos, ou moins seul que quand il était seul » (*De Off.*, III, I, 1) (parce qu'il avait alors commerce avec les grands esprits du passé).

2) Mais en donnant la priorité, dans sa vie, à la politique, l'homme d'action ne se coupe pas de ce qu'on pourrait appeler la « vie de l'esprit », dont nous avons vu qu'elle était indispensable à la dignité, à la beauté morale de l'homme. Car Cicéron formule une thèse extrêmement audacieuse et profonde : les paroles et les actes de l'homme politique, les lois qu'il fait adopter, les institutions qu'il fonde, sont par eux-mêmes des germes spirituels, autant que le sont les œuvres de la spéculation pure.

S'il est vrai que certains hommes « alimentent les germes naturels par les *discours* et les *arts* », d'autres les alimentent « par les *lois* et les *institutions* » (*De Rep.*, III, IV) (et Rome est particulièrement riche en hommes de cette seconde sorte, en hommes d'action qui, mettant en pratique les leçons des sages, ont donné par là-même, eux aussi, fût-ce médiatement, des leçons de sagesse). Ceux qui font des lois et des institutions construisent la civilisation autant que ceux qui font des discours, comme s'il y avait un discours *sui generis* des lois et des institutions, comme si celles-ci et les mots étaient deux registres également valables et féconds du *logos* et de la raison humaine. L'homme politique, le juriste, indépendamment même de leur éloquence, travaillent dans leur sphère propre à l'élaboration de la « république », c'est-à-dire de la civilisation, puisque les « institutions » et les « disciplines » qu'ils imposent au peuple forgent les mœurs (*De Rep.*, V, IV). Ennius l'a écrit : « C'est par les mœurs antiques et aussi par les hommes que dure l'État romain ». Car, dirions-nous, il y a une « causalité circulaire » entre les institutions politico-juridiques et les hommes. Les institutions forgent les hommes, et les hommes à leur tour font vivre les institutions. Si les institutions ont été faites avec sagesse, elles forgeront des hommes sages, qui, à leur tour, sauront

maintenir ou restaurer les mœurs et les institutions, comme on restaure les couleurs d'un tableau ancien (*De Rep.*, V, I). Le but de la vie politique, c'est de maintenir une société de citoyens menant une vie heureuse et belle (*De Rep.*, IV, III ; V, V ; V, VI). Les dirigeants ont une fonction de *modèles* : leurs vertus se communiquent à toute la cité, comme leurs vices la corrompent toute (*De Leg.*, III, XIII, 30-XIV, 32). Comme Platon (mais sans y insister autant que lui), Cicéron comprend que le bon système politique ne peut fonctionner durablement sans une *éducation* adéquate (*De Leg.*, III, XIII, 30).

Ainsi, si Cicéron affirme les limites de l'*otium* pur, ce n'est pas par tiédeur spéculative ni par traditionalisme vieux-romain. C'est qu'il a une approche globale de la culture. La culture ne se confond pas avec les idées. Le monde des signes ne se limite pas au monde des paroles. Tout, dans la société, peut être signe et faire sens. L'esprit s'incarne dans la civilisation autant qu'il s'explique dans le discours, et les magistrats et les juges participent, simplement par leurs actions droites, au travail de l'esprit.

### III - Lucrèce

Le poète-philosophe Lucrèce, célèbre par son *De natura rerum* (« De la nature ») n'est pas l'auteur d'une théorie politique à proprement parler, comme Cicéron, ni même de commentaires des événements politiques, comme Salluste ou César. Par sa philosophie matérialiste et anti-religieuse, il n'en représente pas moins un aspect important de la pensée sociale et politique romaine. Son œuvre prouve qu'il y avait à Rome, au temps de la République finissante, et avant que n'apparaisse l'Empire avec ses dérives vers la monarchie sacrée, des esprits authentiquement rationnels et ayant totalement intégré les acquis de la science grecque. Ces esprits poussèrent la réflexion sur l'origine de la société, de la culture et des institutions à un point d'élaboration qui ne sera retrouvé qu'aux Temps modernes.

### Vie et œuvre

Titus Lucretius Carus est né à Rome vers 94 ou 98, mort en 55. On connaît très peu sa vie. Il appartenait à une famille de consulaires et il aurait pu se lancer à son tour dans le *cursus honorum*. Mais il préféra s'abstenir d'activités publiques, peut-être en raison de la crise que traversait alors la République. Il adhère à la doctrine épicurienne<sup>1</sup>, qui a des fidèles à Rome (tel Atticus, l'ami de Cicéron) et dont la doctrine est pour lui plus qu'une révélation, une illumination (Lucrèce fera plusieurs fois un vibrant éloge d'Épicure, assimilé à un dieu parce qu'il a le premier cherché à expliquer par des lois rationnelles les phénomènes et délivré l'humanité des terreurs de la superstition). D'où le long poème philosophique<sup>2</sup>, « De la nature », où Lucrèce reprend, résume sur certains points, développe sans doute sur d'autres, les idées du maître<sup>3</sup>. Il laisse l'œuvre à l'état de manuscrit non publié et non préparé pour l'édition. Après sa mort, le texte sera corrigé et édité par les soins, semble-t-il, de Cicéron<sup>4</sup>.

#### 1. Le *De natura rerum*

Les idées de Lucrèce sur la société et les institutions politiques figurent essentiellement dans le Livre V. Avant d'en venir à ce livre, donnons une brève idée de l'ensemble du *De natura rerum*.

[Livre I] L'ouvrage, adressé à un certain Memmius, personnage de l'aristocratie romaine, commence par exposer les principes de base de la philosophie d'Épicure. L'être ne peut sortir du néant ni y entrer. Tous les corps sont formés de corpuscules primitifs, les atomes, trop petits pour

1. Cf. *supra*, I<sup>re</sup> partie, les passages consacrés respectivement à Démocrite, le fondateur de la physique atomiste (p. 113-114), et à Épicure, son continuateur et l'auteur du système moral fondé sur le plaisir (p. 316-322).

2. C'est un genre littéraire. Ennius, cent ans avant Lucrèce, avait, dans l'*Épicharme*, exposé en vers le système de Pythagore comme Lucrèce expose celui d'Épicure.

3. A certains égards, il n'y a rien de plus chez Lucrèce que chez Épicure ; mais les textes conservés du second étant rares et lacunaires, alors qu'on a conservé de Lucrèce l'ample *De natura rerum*, il est normal qu'on attribue à ce dernier auteur ce qu'on ne peut lire que chez lui.

4. Lucrèce, *De la nature*, texte établi et traduit par Alfred Ernout, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1942, 2 vol. ; Lucrèce, *De la nature*, traduction, introduction et notes par H. Clouard, Garnier-Flammarion, 1964.

être visibles, mais dont l'existence se déduit du raisonnement. Il existe aussi du vide. Tout ce qui est est donc un mélange d'atomes et de vide, et il n'y a aucune autre réalité. Par ailleurs, il n'y a pas de centre de l'univers, et c'est pourquoi [Livre II] les atomes sont toujours en mouvement (ils n'ont pas de raison de s'arrêter ici plutôt que là). Mais leur mouvement n'est pas parallèle. D'où le fait qu'ils se rencontrent et forment entre eux des agrégats, pourvus de figures toujours nouvelles : c'est là l'origine de la diversité des choses. Les atomes ont produit non seulement notre monde, mais aussi une infinité d'autres, qui, comme le nôtre, sont des grands « animaux » qui naissent, croissent, déclinent et meurent. [Livre III] L'âme humaine est, elle aussi, un composé d'atomes matériels ; elle est répandue dans tout le corps. Mais les atomes qui la composent sont les plus subtils de la nature. Le corps et l'âme ne peuvent subsister l'un sans l'autre. De ce fait, la mort n'est pas à craindre : elle ramène l'homme à ce qu'il était avant de naître et les atomes qui le composent poursuivent leur existence dans d'autres combinaisons. [Livre IV] Lucrèce tente d'expliquer, selon les mêmes principes de l'atomisme, l'origine des sensations et des idées : elles sont de très fines particules qui émanent des objets extérieurs et entrent dans notre corps, y transportant des « simulacres » des choses dont elles viennent. La sensation est donc la source première et infaillible de la connaissance : quand nous avons des illusions d'optique, par exemple, l'erreur ne vient pas de la sensation elle-même, mais de l'interprétation qu'en fait, de façon trop précipitée, notre esprit. Lucrèce condamne aussi le finalisme : les organes de notre corps n'ont pas été faits pour tel ou tel usage, c'est au contraire le fait qu'ils aient été constitués de telle ou telle manière qui a permis que nous les utilisions pour tel ou tel usage. L'atomisme est un mécanisme, où il n'y a que du hasard et de la nécessité. Dans le livre VI, Lucrèce décrira les météores et les phénomènes astronomiques.

## **2. Le livre V. Origines du monde et de ses produits**

Lucrèce s'emploie à donner de l'apparition du monde, des végétaux, des animaux et de l'homme, une explication rationnelle. Tout a eu lieu pour des raisons précises et connaissables. D'une manière générale, le hasard et la nécessité ont présidé au déroulement d'un processus évolutif, où les choses se sont faites une à une, chacune appelée par celle qui précédait, ouvrant à son tour de nouveaux chemins. Même le langage, même la religion ne sont pas des phénomènes « originels » ou « transcendants », révélés par quelque dieu, mais les fruits d'une évolution qui s'est étendue dans

le temps et que l'on peut retracer, des produits que l'on appellerait aujourd'hui « culturels ».

« L'ordre de mon traité m'amène à expliquer... comment les hommes, usant d'un système de sons, ont commencé à s'entretenir entre eux par le moyen de noms qu'ils ont donnés aux choses ; et comment s'est glissée dans les cœurs cette crainte des dieux qui sur toute la surface de la terre protège les temples, les bois sacrés, les autels et les images des dieux » (V, v. 71-75).

Il est faux de penser, d'abord, que, puisque les dieux sont immortels et que la terre est leur demeure, la terre serait éternelle. En fait, elle est apparue un jour, et elle disparaîtra un jour. Il n'y a aucune raison de croire que les dieux auraient fait le monde pour l'homme, qu'il y aurait une Providence, et que, donc, il serait impie, de la part de l'homme, d'essayer de comprendre le monde et d'agir sur lui<sup>1</sup>. Plus radicalement encore, il est faux que les dieux aient créé le monde. D'où auraient-ils tiré la forme des êtres ? Cette forme se constitue par le jeu imprévisible du choc des atomes. « La nature n'a pas été faite pour nous et elle n'est pas l'œuvre des dieux : tant l'ouvrage laisse à désirer ! » La nature ne produit des choses utiles à l'homme que si celui-ci la travaille. La nature n'est nullement inépuisable : même le soleil et les étoiles se consomment. Même les pierres s'usent et se brisent.

La formation du monde a été progressive, les éléments étant en lutte les uns contre les autres. La terre, peu à peu, s'est accumulée au centre, puis l'éther s'est réparti autour, puis le soleil et la lune se sont formés ; puis de la terre, comme une sueur provoquée par les rayons du soleil, a jailli la mer. Tout, depuis, est soumis à des lois nécessaires, sur lesquelles on peut discuter — Lucrèce fait preuve ici d'un étonnant esprit critique, montrant qu'il existe des controverses entre Chaldéens et Grecs, que plusieurs hypothèses peuvent être avancées pour expliquer les éclipses de soleil ou de lune... — mais dont l'existence est certaine, puisque nombre de phénomènes, biologiques aussi bien qu'astronomiques et physiques, reviennent à intervalles parfaitement réguliers.

Ayant montré comment s'est formé le monde, Lucrèce passe à la genèse des productions du monde, végétaux et animaux. D'abord les herbes et les arbres, puis les animaux et les hommes. La nature procéda par essais et erreurs, essayant beaucoup de

1. Ceci vise les thèses des Stoïciens.

diverses sortes de monstres. Mais bientôt la terre, telle une femme épuisée par l'âge, cessa de produire des espèces nouvelles ; subsistèrent seules les espèces qui trouvèrent des moyens pour se reproduire d'elles-mêmes et pour survivre dans la nature, et d'autres, les espèces domestiques, qui trouvèrent dans l'homme un protecteur (Lucrèce anticipe ici vraiment les théories modernes de la « survie du plus apte » et des « niches écologiques »).

« Quant aux animaux qui ne furent doués ni pour vivre indépendants par leurs propres moyens, ni pour gagner en bons serviteurs nourriture et sécurité sous notre protection, tous ceux-là furent pour les autres proie et butin et restèrent enchaînés au malheur de leur destin jusqu'au jour où leur espèce fut complètement détruite par la nature » (v. 871-877).

Au passage, Lucrèce condamne comme des illusions puériles la croyance dans les animaux de la mythologie, centaures, scyllés ou chimères.

### 3. L'évolution de l'humanité

Il peut alors (à partir du v. 925) en venir à l'histoire proprement dite de l'humanité.

Une première race d'hommes, « race des plus dures », plus forte physiquement que la race actuelle, vécut seulement de chasse et de cueillette, sans artisanat, sans habitat fixe. La vie de ces hommes était précaire, mais, somme toute, pas plus que celle des hommes d'aujourd'hui, puisqu'ils ne mouraient pas en grand nombre du fait des guerres ou des navigations (*circa* v. 1000). Puis il y eut des maisons, on connut le feu. S'instaurèrent monogamie et famille. Naquirent l'amitié et la compassion pour les faibles.

« Assurément la concorde ne pouvait pas s'établir entre tous, mais les plus nombreux et les meilleurs restaient fidèles aux pactes ; autrement le genre humain eût dès lors péri tout entier et n'aurait pu conduire jusqu'à nous ses générations » (v. 1024-1027).

C'est alors, et selon cette même logique évolutive et utilitariste, qu'apparaît le langage, dont Lucrèce nie qu'il ait pu être inventé de façon artificielle et instantanée.

« Penser qu'un homme ait pu distribuer des noms aux choses et que de lui tous les autres aient appris les premiers mots du langage, c'est folie ; car s'il a pu désigner toutes choses par un terme et émettre les sons variés du langage, comment, à la même époque, d'autres que lui n'ont-ils pu le faire ? » (v. 1043-1045).

D'ailleurs même les animaux ont des sons différents pour exprimer la variété des choses, ils ont des langages. Les hommes n'ont pas eu besoin de dieux ou de génies pour faire cette invention collective. Mais la première idée ? Ne fallut-il pas une révélation transcendante ? Non, car dans ces processus évolutifs, c'est un faux problème que celui du commencement : il y a toujours un phénomène aléatoire qui donne la première idée d'une chose, tel le frottement, du fait du vent, de deux branches d'arbres, qui a pu donner à l'homme la première notion d'un moyen permettant d'allumer un feu. Ainsi, par l'évolution, le *plus* n'a cessé de sortir du *moins*. Le matérialisme peut faire l'économie de toutes les hypothèses de l'idéalisme ou du spiritualisme.

Le livre V se termine par l'évocation de l'invention de diverses techniques, travail des métaux, armements, agriculture, navigation, également les beaux-arts, la musique, la poésie, chaque fois selon le même genre de processus évolutif par essais et erreurs, précédés d'événements fortuits qui fournissent un premier modèle : les incendies des forêts ont fondu les premiers minerais et montré aux hommes les premiers objets de métal moulés ; « le sifflement du zéphir dans les tiges de roseaux apprend aux hommes des champs à enfler un chalumeau » (v. 1382-1383). Si les industries progressent, c'est que les goûts et les modes changent : on chercha des nourritures plus raffinées que le simple gland, des lits plus doux que le simple feuillage, des vêtements moins grossiers que les peaux de bêtes.

« Navigation, culture des champs, architecture, lois, armes, routes, vêtements et toutes les autres inventions de ce genre, et celles mêmes qui donnent à la vie du prix et des plaisirs délicats, poèmes, peintures, statues parfaites, tout cela a été le fruit du besoin, de l'effort et de l'expérience ; l'esprit l'a peu à peu enseigné aux hommes dans une lente marche du progrès. C'est ainsi que le temps donne naissance pas à pas aux différentes découvertes qu'ensuite l'industrie humaine porte en pleine lumière. Les hommes voyaient en effet les arts éclairés d'âge en âge par des génies nouveaux, puis atteindre un jour leur plus haute perfection » (v. 1448-1457).

La connaissance abstraite aussi s'est perfectionnée ; on sait maintenant, notamment grâce à l'observation des astres, « quel ordre immuable, selon quelles lois immuables, gouverne la nature » (v. 1439). Lucrèce est conscient, cependant, qu'on ne peut connaître l'histoire ancienne que dans la mesure où des témoignages écrits en subsistent ; l'invention de l'écriture étant un produit tardif de l'évolution culturelle, il en résulte qu'il a existé une longue préhistoire, largement ignorée de nous, mais au cours de laquelle des hommes semblables à nous essayaient de survivre avec des moyens certes primitifs, mais obéissant à la même logique utilitariste que les hommes des époques postérieures. Ceci est encore une raison, pour Lucrèce, de révoquer en doute les récits mythologiques des origines.

Ceci étant, pour Lucrèce, le progrès humain est fondamentalement ambigu. L'histoire ne va pas d'un *mal* à un *bien*, selon le schéma messianique que nous rencontrerons plus tard quand nous parlerons de la culture biblique. Le progrès technique n'est pas un progrès moral. Car si l'on ne se bat plus aujourd'hui pour arracher à autrui la nourriture, comme le faisaient les premiers hommes, qui ressemblaient à des bêtes sauvages, on se dispute, par contre, pour de l'or et de l'argent, et l'on fait des guerres horribles ignorées des premiers hommes. Ces guerres causent autant de morts que la pauvreté des hommes n'en causait avant l'invention de la civilisation. Donc elles réduisent à rien l'œuvre de celle-ci.

#### 4. Les régimes politiques

S'agissant, plus précisément, de l'invention, parmi d'autres produits « culturels », des régimes politiques, voici les hypothèses de Lucrèce.

La force, la beauté et les qualités de l'esprit d'abord, la richesse ensuite ont placé certains hommes au-dessus des autres. Ainsi naquirent les rois, les villes, les citadelles avec les structures sociales qui sont liées à ces institutions. Mais, bientôt, cette hiérarchie même s'auto-détruisit, car l'élévation des uns suscita l'envie des autres.



« Qu'il vaut mieux vivre dans l'obéissance et dans la paix que de vouloir régenter le monde et d'être roi ! Que les hommes donc suent le sang et s'épuisent en vains combats sur le chemin étroit de l'ambition. Tant pis pour eux s'ils ne voient pas que l'envie, comme la foudre, concentre ses feux sur les hauteurs, sur tout ce qui dépasse le commun niveau<sup>1</sup> ! » (v. 1131-1134).

La ruine des premières royautes fit alors place à l'anarchie, une anarchie si peu supportable que l'on inventa les magistratures et les lois.

« Alors une élite apprit aux autres à créer des magistrats, à fonder les principes du droit, pour les amener à faire usage de lois. Car le genre humain, fatigué de vivre dans l'anarchie, épuisé par la discorde, se plia d'autant mieux à l'autorité des lois et de la stricte justice. Comme chacun, dans sa colère, était disposé à pousser la vengeance plus loin que ne le permettent aujourd'hui les justes lois, on comprend que les hommes en soient venus à se laisser d'un régime de désordre. Désormais la crainte du châtement trouble les douceurs coupables de l'existence ; le violent, l'injuste, se prend dans ses propres filets et c'est sur son auteur que l'iniquité presque toujours retombe ; et il n'est pas facile de couler des jours paisibles à qui viole par ses actes le pacte de la paix publique. En vain les a-t-il dérobés aux regards des dieux et des hommes, il vit sans cesse dans l'angoisse de les voir découverts : ne dit-on pas que beaucoup, par des paroles échappées dans le sommeil ou le délire de la maladie, ont révélé des fautes longtemps cachées ? » (v. 1143-1160).

Lucrèce retrouve Épicure. La genèse de l'État et de la loi relève d'une logique essentiellement utilitariste. Loi et État sont le fruit d'une réaction des hommes contre un état de « guerre de tous contre tous », jugé, à partir d'un certain moment, insupportable. Donc ils ne sont pas des faits de nature, mais de « culture » ; ils sont tardifs, et d'ailleurs relatifs et révocables.

La religion, elle aussi, est une invention des hommes, mais propre aux hommes primitifs qui ne connaissaient pas encore les vraies raisons des choses.

« Quelle cause a répandu parmi les peuples la croyance aux dieux, a rempli les villes d'autels, a institué ces solennités religieuses qu'on voit se déployer aujourd'hui en tant de grandes occasions, en tant de sanctuaires ? Comment les mortels restent-ils pénétrés de la sombre terreur

1. Idée que nous retrouverons dans les réflexions d'un Sénèque sur la monarchie, cf. *infra*, p. 537 sq.

qui leur fait élever de nouveaux temples par toute la terre et les y pousse en foule dans les jours de fête ? » (v. 1161-1167).

Voici la réponse. L'homme est terrorisé devant les puissances naturelles. Dans les temps anciens, il ne pouvait en aucune manière expliquer ces phénomènes. Il leur a alors cherché des causes familières à son esprit. Il a supposé qu'ils étaient le résultat de l'action d'êtres intentionnels qu'il a appelés des « dieux ». Et il a supposé que les sentiments de ces dieux avaient un rapport direct avec ses propres faits et gestes, bons ou mauvais. Pour expliquer la foudre, par exemple, il a supposé qu'un dieu était en colère. Ou, quand la tempête fait rage, il pense qu'un dieu lui cherche querelle ; donc il fait des prières, il regrette ses fautes. C'est stupide, dit Lucrèce, car il n'y a là que des phénomènes dépendant du jeu des lois impersonnelles de la nature, que la raison humaine peut pénétrer ; et d'ailleurs l'expérience montre abondamment que toutes ces prières sont inefficaces.

Il en résulte que tous les cultes privés, mais aussi publics, de Rome sont des tromperies dont le sage doit s'affranchir. Puisque toutes les institutions bonnes et fécondes de l'histoire ont été découvertes par essais et erreurs, et qu'on ne doit pas craindre, en rompant avec tel ou tel usage traditionnel, de mécontenter quelque puissance sacrée, un vaste champ est ouvert pour la critique politique et pour l'action réformatrice. Mais Lucrèce ne s'est guère avancé sur ce terrain — peut-être seulement parce qu'il est mort trop tôt.

Son œuvre devait rester presque sans lendemain à une époque où le monde gréco-romain entrait dans une nouvelle ère de syncrétisme religieux et de mysticisme, où pourrait s'épanouir le culte de l'empereur.



## Chapitre 5

### Les idées politiques sous l'Empire

#### Introduction

##### *a - Les raisons d'être de la monarchie romaine*

Avec l'avènement d'Auguste<sup>1</sup>, Rome devient une monarchie. Ce qui pose deux questions. Pourquoi les formules républicaines étaient-elles devenues, à partir d'une certaine date, définitivement obsolètes ? Et, dès lors que la régression pure et simple à une forme pré-civique de « monarchie sacrée » n'était pas possible dans un monde gréco-romain acquis — dans les élites tout au moins — à une culture scientifique et critique, quelles justifications idéologiques la formule constitutionnelle monarchique pouvait-elle se voir reconnaître ?

En ce qui concerne la première question, l'hypothèse la plus vraisemblable est que les formules républicaines expérimentées par les cités grecques et par la première Rome — oligarchie, démocratie, constitution « mixte »... — ne pouvaient plus convenir aux grands ensembles politiques créés par les conquêtes hellénistiques et romaines. En effet, les systèmes constitutionnels des « cités » ou

1. Voir les circonstances historiques *supra*, p. 350 sq.

« républiques » supposent l'existence d'une *opinion publique* homogène, s'exprimant, de façon privilégiée, dans une assemblée populaire ou dans un « sénat » (ou dans un système combinant les deux) dont les décisions, tout à la fois, expriment l'état de l'opinion et peuvent être reconnues par celle-ci comme légitimes, en un système de « résonance » mutuelle plus ou moins harmonieux. Mais les États hellénistiques et l'Empire romain sont des ensembles largement pluri-ethniques, non homogènes. Ils sont, d'autre part, d'une dimension telle que, étant donné les conditions techniques de la communication à cette époque, une *opinion publique* ne peut s'y former en temps réel, au rythme des événements sociaux et politiques. Aucune assemblée ne saurait donc être représentative dans de tels grands ensembles disparates ; toutes les décisions qui y seraient prises seraient vouées à se heurter aux contestations et incompréhensions des autres parties de l'empire (c'est ce qui est arrivé au Sénat romain à la fin de la République)<sup>1</sup>.

D'où la raison d'être profonde de la formule monarchique : elle substitue, à l'opinion publique homogène, un autre principe d'unité, le monarque et un appareil d'État à sa discrétion. L'État est un et cohérent parce qu'il a un seul gouvernant que tous voient, à qui tous peuvent s'adresser, et qui assure l'homogénéité fonctionnelle — l'« harmonie » (*synarmoga*) — des différentes parties de l'État.

Mais cette substitution a un prix. Le nouveau gouvernement ne peut plus avoir le même type de légitimité que celui qui résultait d'un régime de discussions libres sur l'*agora*, au Sénat ou au forum, c'est-à-dire une forme de rationalité plus ou moins reconnue et intériorisée par tous les citoyens. Le pouvoir monarchique est

1. Cette explication, *mutatis mutandis*, permettrait de comprendre pourquoi l'idéal civique-républicain est revenu aux Temps modernes. C'est que les Temps modernes sont ceux de l'imprimé (qui se développe au XVI<sup>e</sup> s.) et, aussitôt après (au XVII<sup>e</sup>), de la presse. C'est seulement alors qu'il peut se créer à nouveau des « opinions publiques » à l'échelle de grands États (aujourd'hui, avec l'avènement de l'électronique, il pourra peut-être s'en créer bientôt à l'échelle de continents comme l'Europe). Et ceci expliquerait aussi l'échec de l'alternative à la monarchie qu'aurait pu être le fédéralisme (les différentes ligues grecques, notamment la Ligue étolienne et la Ligue achaienne des III<sup>e</sup>-II<sup>e</sup> siècles) : le fédéralisme ne pouvait s'appuyer sur une opinion publique commune aux cités fédérées, et il ne pouvait qu'entrer en conflit avec les assemblées primaires de chaque cité qui, elles, exprimaient l'opinion publique locale.

nécessairement plus lointain, moins compréhensible. Pour s'imposer malgré tout, il a besoin, soit de répandre une terreur sacrée désarmant les oppositions, c'est-à-dire de pouvoir se couler dans le moule des anciennes monarchies sacrées (certaines circonstances favorisent cette attitude : victoires militaires signalant la faveur de la Fortune, vieux fonds de mentalités archaïques dans les classes populaires non instruites), soit de bénéficier, aux yeux des parties éclairées de la population, d'une construction philosophique qui le présente comme incarnant une rationalité supérieure, inaccessible au commun des citoyens, mais objectivement fondée. La monarchie romaine va bénéficier de ces deux types de légitimation.

**b - L'évolution des idées sur la monarchie du « principat » au « dominat »**

Les idées sur la monarchie évoluent nettement de la période du « principat » à celle du « dominat »<sup>1</sup>.

Sous le principat, le monarque s'impose aux foules en vertu de son *aura* religieuse, acquise par la gloire des armes ou transmise dans une lignée supposée divine comme la *gens Julia*. Cette *aura* est soigneusement entretenue par l'organisation du *culte impérial*, et le pouvoir encourage, au titre d'une véritable idéologie d'État, des tentatives comme celles de Virgile d'articuler cette prééminence de la famille princière avec les vieilles légendes romaines dans une *épopée* originale (cf. *infra*). Mais, par ailleurs, le prince est décrit par les juristes, les intellectuels, les membres éclairés de la classe politique — gardiens de la tradition républicaine et fidèles à l'esprit du rationalisme grec — comme un « président de la République » faisant respecter les lois. Ces valeurs civiques traditionnelles, loin de s'affaiblir à mesure qu'on s'éloigne de la République, sont au contraire réaffirmées à partir de Vespasien et pendant tout le règne des Antonins jusqu'à Marc-Aurèle. Pendant cette période, l'empereur gouverne dans le cadre de contraintes constitutionnelles que, dans l'ensemble, il respecte.

Cependant, par une évolution sensible dès certains règnes du principat (Néron, Domitien...), et qui se précipite avec la dynastie

1. Pour la définition de ces termes, cf. *supra*, p. 350 (principat) et p. 384-385 (dominat).

des Sévères, avec la période d'« anarchie militaire » (235-285) et avec l'avènement du « dominat » proprement dit (Dioclétien), le caractère sacré de la monarchie romaine s'accroît, à la fois dans le sentiment populaire et dans les idées des intellectuels.

La personne même du monarque devient sacrée ; un cérémonial quasi religieux s'installe à la Cour. L'empereur ne se veut plus seulement un « héros », divin mais égal à beaucoup d'autres dieux dans le cadre du polythéisme traditionnel ; il se croit le représentant terrestre d'un dieu solaire suprême, dans le cadre d'un polythéisme hiérarchisé qui prépare la conversion de l'Empire au monothéisme chrétien. En parallèle, les intellectuels construisent des *théologies politiques* qui, se nourrissant de vieilles idées de l'époque hellénistique, présentent le pouvoir monarchique comme une pièce parmi d'autres d'un *ordre cosmique* unique et intangible. Nulle décision d'individus ou d'assemblées ne saurait rien changer à cet ordre. Il est dans la nature divine des choses que le pouvoir du monarque échappe à tout contrôle constitutionnel. L'idéal civique et libéral des siècles antérieurs est alors largement compromis ; l'on s'achemine vers le byzantinisme.

## I - Les idéologies du principat

Nous étudierons successivement les aspects religieux et philosophiques des idées politiques sous le principat.

1) La divinisation ou héroïsation de l'autocrate à Rome, même si elle est un phénomène collectif largement spontané, que ni la pensée ni les pouvoirs, par définition, ne peuvent jamais entièrement contrôler, donne lieu à des initiatives officielles, dont les premières sont prises dans la partie orientale de l'Empire (§ A). Il en existe cependant, dès l'époque d'Auguste, chez Virgile, une expression véritablement théologique, que l'on peut rapporter au néo-pythagorisme : l'idée que le monarque inaugure un nouveau « siècle d'or » ; le même Virgile élabore aussi une épopée impériale présentant le destin de la *gens Julia*, le lignage de César, comme prédestinée de toute éternité à gouverner Rome (§ B).

2) Mais le « principat » est simultanément légitimé par des arguments d'un tout autre ordre. Il va être pensé par les théoriciens comme une autocratie dans laquelle, si le monarque est le premier personnage de l'État, l'État lui-même demeure une Cité gouvernée par des lois égales pour tous, stables et publiques, un « État de droit ». Tout pouvoir du prince allant au-delà et faisant de lui le « maître » direct des personnes est perçu par les commentateurs comme un abus, une pathologie, et plus précisément comme une régression (à l'ancienne monarchie romaine et/ou à un Orient méprisé). Telle est la thèse que soutiennent Auguste lui-même dans ses *Res gestæ* (§ C), les juristes comme Gaius ou Ulpien (§ D), puis, avec bien des nuances, Sénèque (§ E), Tacite (§ F), Pline le Jeune (§ G), le rhéteur grec Ælius Aristide (§ H).

#### **A - Les débuts de la divinisation de l'autocrate à Rome<sup>1</sup>**

On a vu qu'à partir du milieu du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Rome est au contact du monde hellénistique et oriental. Nous savons par Tite-Live (XXVI, 19) que les Grecs d'Asie disaient déjà de Scipion l'Africain, le conquérant de la Grèce, qu'il était de race divine et allait s'entretenir tous les jours au Capitole avec son père divin ; ils le comparaient à Alexandre le Grand. Scipion se gardait bien de démentir ces rumeurs. Les autres grands généraux romains qui opérèrent ensuite en Orient, de Sylla à Auguste, en passant par César et Antoine, connurent le modèle de la monarchie hellénistique, subirent son influence, reçurent des marques d'adulation qui purent les faire rêver de transposer ce système dans leur propre pays. Les Grecs d'Asie mineure jouèrent un rôle moteur dans le processus de divinisation de « Rome » d'abord, des hommes forts de Rome ensuite.

C'est Smyrne qui commença, dès 195 av. J.-C., à vouer un culte à la « déesse Rome » (*Roma dea*), suivie par Milet et d'autres cités de la région. Chalcis (en Eubée) dédia vers 190 un édifice religieux à un « Sauveur »,

1. D'après Ernst Baker, *From Alexander to Constantine. Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas*. 336 BC-AD 337, Oxford, At the Clarendon Press, 1956, p. 204-214.



Titus Flamininus (un général rival de Scipion), mis sur le même plan qu'Hercule et Apollon (Plutarque, *Vie de Flamininus*, chap. 16). On honora couramment ensuite « Rome et César », « Rome et Auguste ». Dans leurs souverains, les Grecs d'Asie avaient vu des « héros » (c'est-à-dire des surhommes) et des « dieux » ; il était assez naturel qu'ils voient maintenant, tout aussi bien, des dieux dans les généraux des légions qui détrônaient lesdits souverains. Une raison plus particulière pour laquelle ils considéraient ces hommes comme exceptionnels et vraiment favorisés par une force surnaturelle, était qu'ils les voyaient mettre de l'ordre dans le chaos, apporter la paix là où régnaient depuis longtemps guerre et confusion. D'où les titres qu'ils leur conféraient : « sauveur » (*sôter*), « bienfaiteur » (« évergète »), « dieu manifeste » (« épiphane »).

En 48 av. J.-C., les cités de la province d'Asie dédient une inscription à « Caius Julius Cæsar, le fils de Caius, grand-prêtre, *autokrator* (l'équivalent grec d'*imperator*), consul pour la deuxième fois, descendant d'Arès et d'Aphrodite (Mars et Vénus), dieu manifeste et sauveur universel de la vie de l'humanité » (Baker, p. 209). Les habitants de l'île de Mytilène, de même, décrètent (à une date comprise entre 27 et 11 av. J.-C.) qu'Auguste doit être honoré comme un dieu. Les Grecs de la province d'Asie, en accord avec le gouverneur romain, décident, vers 9 av. J.-C., de faire de la date de naissance d'Auguste, le 23 septembre, le premier jour de l'année civile. Il est vrai que, dans cette région, depuis les débuts de l'ère hellénistique, l'année commence le jour de l'équinoxe d'automne, le 21 septembre. Le changement décrété n'en est pas moins considérable : il revient à donner au destin d'un homme individuel une signification cosmologique. Il est justifié comme suit :

« L'anniversaire du très divin César [...] est un jour qui peut être compté à juste titre comme un symbole du commencement de toutes choses — si ce n'est en lui-même et de sa propre nature, du moins par les bienfaits qu'il apporte — dans la mesure où il a restauré la forme de chaque chose qui était en train de s'effondrer et de tourner au malheur, et a donné un nouvel aspect à l'univers. [...] Chacun de nous peut à juste titre compter [cet anniversaire] comme ayant été le début de sa propre vie. »

Même le fait que le début de l'année ait été précédemment fixé le 21 septembre est interprété comme providentiel, annonçant et préparant l'avènement d'Auguste. Les citoyens d'Halicarnasse, vers 1 apr. J.-C., considèrent que la naissance de César Auguste est une nouvelle grâce accordée aux hommes par l'« éternelle et immuable nature de l'univers », car, grâce à lui, il y a désormais « la paix sur terre et sur mer ». « Les cités sont florissantes sous le règne de la loi et dans la concorde (*homonoïa*) et la prospérité ». Le peuple d'Assos en Troade s'adresse à Caligula, en 37 apr. J.-C., comme à un « Dieu César Auguste » qu'on associe à Zeus Sauveur et à « la déesse ancestrale la sainte vierge [Athéna Polias]. »

Il devint une tradition, dans l'Empire romain, de considérer chaque nouvel empereur comme un refondateur du monde (*restitutor orbis*) ramenant un nouvel âge d'or (*saeculum novum* = *diakosmesis* ; cf. *infra*, Virgile).

Bientôt l'un des principaux griefs de la propagande impériale et de l'opinion publique contre les chrétiens sera que, par leur refus du culte impérial, ils rompent l'unanimité des fidèles de la religion traditionnelle et entravent donc le processus miraculeux, actuellement en cours, d'arrivée effective d'un nouvel âge de paix et de prospérité (on leur fait donc un « procès en sorcellerie »).

## B – Virgile. La IV<sup>e</sup> bucolique, l'Énéide

Virgile va dans le sens de ce sentiment populaire profond en formulant une idéologie politique qui met l'accent sur la dimension divine et providentielle du personnage impérial.

### Vie et œuvres<sup>1</sup>

*Publius Vergilius Maro* naît en 70 av. J.-C. en Gaule Cisalpine, à la campagne, près de Mantoue. Il est familiarisé dès son enfance avec les paysages rustiques et les travaux agricoles ; sa poésie en sera imprégnée. Il fait des études à Crémone, Milan et Rome : il est initié à la littérature latine et alexandrine, ainsi, semble-t-il, qu'aux philosophies épicurienne et platonicienne. Il acquiert une vaste culture, y compris dans les sciences comme la médecine et les mathématiques, disciplines imprégnées de pythagorisme.

Il devient ami des écrivains de son temps, parmi lesquels Asinius Pollion, qui fera une carrière politique et sera le lieutenant de César et d'Antoine. Imitant les « églogues » (poésies célébrant les charmes de la campagne) de Théocrite, Virgile écrit d'abord le recueil des *Bucoliques*, publié en 37 av. J.-C. A cette date, Octave est maître de l'Occident. Son « ministre de la culture » Mécène remarque Virgile. Il lui demande, semble-t-il, d'écrire les *Géorgiques*, nouveau recueil de poésie (publié en 28)

1. Cf. Virgile, *L'Énéide*, introd. et trad. par Maurice Rat, Garnier-Flammarion, 1965 ; introd. et trad. par André Bellessort, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1946, 2 vol. ; *Bucoliques*, coll. « Budé », texte établi et traduit par E. de Saint-Denis, Les Belles Lettres, 1942.

où sont célébrés la vie et le travail des campagnes restaurés grâce à la paix apportée par Octave ; un nationalisme « italien » vigoureux s'y fait jour. Virgile, toujours en communication avec Mécène et, désormais, avec Auguste lui-même, entreprend ensuite le grand poème épique, l'*Énéide*, où ce nationalisme s'exprimera le plus fortement, associé à la geste d'une famille et d'une dynastie. Virgile y travaille pendant onze ans. Il meurt en 19 av. J.-C., au retour d'un voyage qu'il a entrepris en Grèce pour voir de ses yeux les lieux qu'il a évoqués dans son épopée. Le poème, inachevé, est publié par les soins de Mécène et d'Auguste. Il obtient un immense succès et devient presque immédiatement un des livres couramment utilisés dans les écoles, l'équivalent, pour l'étude du latin, de ce qu'étaient depuis des siècles l'*Iliade* et l'*Odyssee* pour l'étude du grec.

### 1. La IV<sup>e</sup> Bucolique. L'Enfant sauveur et le retour de l'Âge d'or

Un poème que Virgile a composé lorsqu'il avait trente ans, bien avant qu'il connût Auguste, revêt une grande importance pour l'étude de l'idéologie politique du principat. Dans cette IV<sup>e</sup> *Bucolique* (ou « *Églogue* »), il est parlé d'un *enfant régénérateur du monde*, inaugurateur d'un *nouvel âge d'or*. Il ne s'agit assurément pas, à cette date, d'une annonce de l'établissement du principat par Auguste ; cependant, plus tard, les partisans d'Auguste donneront rétrospectivement ce sens au poème. L'intérêt de celui-ci ne s'arrête pas là. La propagande chrétienne, et l'empereur Constantin lui-même, verront en lui une prophétie messianique annonçant le destin chrétien de l'Empire.

Bien qu'une partie de l'érudition moderne ait souligné que Virgile ait pu de fait être inspiré, par divers intermédiaires, du messianisme biblique (livres d'Isaïe et de Michée), d'autres spécialistes, au premier rang desquels Jérôme Carcopino<sup>1</sup>, se sont opposés à cette interprétation et ont soutenu que le texte exprimait des convictions purement païennes, à savoir le *néo-pythagorisme* qui était spécialement en vogue à Rome au temps de Virgile. Le problème n'est pas anecdotique : les thèmes du retour de l'âge d'or et de ce qu'on pourrait appeler un messianisme monarchique admettent-ils deux versions, l'une païenne, l'autre judéo-chrétienne ?

1. Dans un livre célèbre que nous suivons dans tout le présent chapitre : Jérôme Carcopino, *Virgile et le mystère de la IV<sup>e</sup> Églogue*, L'Artisan du livre, 1930.

## a - Le poème

Donnons d'abord les passages essentiels du texte, dont on conviendra qu'il est de toute façon extraordinairement suggestif dans la peinture qu'il fait d'un âge d'or à venir où régneront l'abondance, la paix, un bonheur général auquel présidera un monarque providentiel<sup>1</sup> :

« [...] Enfin, le dernier âge de la prophétie cumaine est arrivé. Voici que renaît, en son intégrité, le grand ordre des siècles ; voici que revient la Vierge (*iam redit et Virgo*), que revient le règne de Saturne et qu'une nouvelle génération descend des hauteurs du ciel (*iam nova progenies cælo dimittitur alto*). Daigne seulement, chaste Lucine [Diane], aider à la naissance de l'enfant avec laquelle, enfin, cessera la race de fer et surgira, sur le monde entier, la race d'or. Dès maintenant règne ton frère Apollon. Et c'est juste pendant ton consulat, oui le tien, ô Pollion, que débutera cet âge glorieux, et les mois de la Grande Année inaugureront leur cours pendant ton commandement. Si quelques traces de notre scélératesse persistent encore, elles seront sans effet et les terres seront délivrées de leur terreur perpétuelle. L'enfant que je chante recevra une vie divine (*ille deum vitam accipiet*) et il verra les héros mêlés avec les dieux et on le verra lui-même avec eux ; et il gouvernera le globe pacifié par les vertus de son père (*pacatumque reget patrius virtutibus orbem*).

« Mais, pour commencer, enfant, la terre, sans nul besoin de culture, te prodiguera ses menus présents : les lierres errant çà et là, avec le baccar et la colocasie unie aux sourires de l'acanthé. D'elles-mêmes, les chèvres rapporteront à la maison leurs mamelles gonflées de lait et les troupeaux de bœufs ne redouteront pas les grands lions. De lui-même, ton berceau répandra pour toi une floraison charmante. En même temps périra le serpent, et l'herbe aux insidieux poisons périra : partout poussera l'amone assyrien.

« Puis, dès que tu seras capable de lire la geste des héros et les exploits de tes aïeux, et de savoir ce qu'est la valeur, la nudité des plaines, peu à peu, blondira d'épis sans piquants ; aux sauvages buissons pendront les grappes vermeilles et le dur bois des chênes distillera la rosée du miel. Toutefois quelques restes de l'ancienne malice subsisteront au cœur des hommes pour les pousser à affronter Thétis sur des bateaux, à ceindre les villes de remparts, à fendre la terre de sillons. Il y aura un second Tiphys, et, pour transporter une élite de héros, une seconde Argo. Il y aura d'autres guerres, et, de nouveau, vers Troie, on lancera le grand Achille.

1. Nous citons la traduction Carcopino.

« Ensuite, quand l'affermissement de l'âge aura fait de toi un homme, le nautonnier, de lui-même, renoncera à la mer, et le pin ne servira plus de nef pour l'échange des denrées. Toute terre produira tout d'elle-même. [...] De lui-même, alors, dans la prairie, le bélier muera sa toison en la pourpre adoucie du murex, alors il lui donnera l'éclat doré de la gaude et du safran. [...]

« "Courez, filez de tels siècles", ont dit à leurs fuseaux les Parques consentantes à l'immuable volonté des destins. Gravis alors les hauts degrés des honneurs, ce sera le moment, ô cher rejeton des dieux, magnifique épanouissement de Jupiter (*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*) ! Regarde le monde gravitant sous le poids de la voûte céleste, et les terres et l'étendue des mers et les profondeurs du ciel ! Regarde comme tout se réjouit de l'approche du siècle ! O puissé-je prolonger alors les derniers jours de ma vie et garder assez de souffle pour célébrer tes hauts faits ! [...]

#### **b - L'interprétation de Jérôme Carcopino**

La méticuleuse analyse historico-critique de ce texte par Jérôme Carcopino aboutit aux résultats suivants. Le poème serait écrit début octobre 40 av. J.-C. La « paix de Brindisi » vient d'être conclue entre Antoine et Octave. Les contemporains, épuisés par des guerres civiles qui n'ont pratiquement pas cessé depuis le passage du Rubicon par César en 49, ont salué avec enthousiasme l'accord conclu entre les deux triumvirs. La population croit que la vie va pouvoir reprendre son cours normal (à tort, puisque la guerre civile va se rallumer presque aussitôt), et elle attribue le mérite de la paix aux négociateurs de Brindisi, parmi lesquels le meilleur ami de Virgile, Asinius Pollion, qui, cette année-là, est consul. L'enfant célébré par le poème serait Saloninus, le fils de ce Pollion, né quelques jours ou quelques semaines après la conclusion de la paix.

A l'occasion de la naissance de cet enfant, Virgile déclinerait ses croyances *néo-pythagoriciennes*. Le pythagorisme était alors en vogue à Rome, plus que jamais auparavant ; il avait été renouvelé par des auteurs comme P. Nigidius Figulus ou P. Cornelius Alexander Polyhistor ; une « église » pythagoricienne avait même été créée<sup>1</sup>.

Or le pythagorisme professait le dogme de la *Grande Année*, cycle cosmique qui recommence chaque fois que les astres retrouvent une certaine configuration initiale. Se produit alors un

1. Cf. Carcopino, *op. cit.*, p. 34.

rajeunissement total du monde : c'est le retour de l'« âge d'or »<sup>1</sup>. Les pythagoriciens posaient en outre que la Grande Année était divisée en « mois » ou « siècles » (dont le nombre variait de quatre à dix selon les opinions)<sup>2</sup> ayant chacun son dieu tutélaire et ses caractères propres. Donc, si l'on pouvait déceler, à certains signes incontestables, que le dernier « siècle » était en cours, on pouvait en déduire qu'une Grande Année était en passe de s'achever et qu'une ère de renouveau général allait bientôt survenir. Or, d'après Carcopino, Virgile, comme nombre de ses contemporains, interprétait la crise de la République et les terribles guerres civiles en cours comme un signe certain que l'on était effectivement entré dans le dernier « siècle » d'une Grande Année<sup>3</sup>.

1. « Déduit par les néopythagoriciens de l'immortelle divinité de l'éther sidéral, le renouvellement infaillible du monde, qu'ils désignaient, semble-t-il, d'un mot propre à leurs cénacles, *métacosmésis*, constituait une des vérités cardinales de leur doctrine. Ils en attribuaient la découverte au fondateur même de leur secte ; et, parmi les trois enseignements certains que rapporte à Pythagore un disciple d'Aristote, Dicéarque, recopié par Porphyre, figure précisément celui qu'à certaines périodes définies les êtres recommencent leur vie antérieure. Suivant eux, ces renaissances successives se produisaient par une marche continue, en vertu du mouvement perpétuel de la sphère céleste, et de telle sorte que la nature revenait à sa forme originelle, dans l'ensemble de ses corps comme dans chacun de ses êtres, toutes les fois qu'à l'aurore de chaque Grande Année tous les astres de l'éther retrouvaient ensemble leur position de départ sur leur orbite de translation ; et ils affirmaient imperturbablement qu'il était possible de déterminer les différentes sections de cette marche cyclique d'après certaines conjonctions, imperceptibles au vulgaire, mais évidentes pour les initiés de la "mathématique" en honneur dans cette école » (Carcopino, *op. cit.*, p. 32-33). Sur les origines de la notion de Grande Année, Carcopino renvoie à Platon, *Timée* 39 d ; à Cicéron, *De Rep.*, VI, 22, 24 ; *De natura deor.*, I, 8, 18 ; *De fin.*, II, 5, 15 ; *Hortensius* d'après Tacite, *De oratoribus*, XVI, 7.

2. Cf. Carcopino, p. 148. Le néopythagoricien P. Nigidius Figulus écrit, dans le traité *De Diis* : « Orphée énumère d'abord le règne de Saturne, puis celui de Jupiter, ensuite celui de Neptune, et, après, celui de Pluton. Plusieurs, aussi, comme les mages, affirment que le règne d'Apollon sera le dernier » (cité par Carcopino, p. 52). Mais la Sibylle parle de dix *secula*. Les opinions variaient également quant à la durée de ces siècles, qui pouvaient être de 100 ou de 110 ans. Cicéron, qui croit aussi en la Grande Année, lui attribue une durée beaucoup plus longue, 15 000 années, dont seules quelques centaines sont déjà écoulées.

3. Il est classique que les hommes d'une génération particulièrement touchée par les crises et les guerres aient l'impression que la « fin des temps » est proche. Les malheurs qu'ils vivent leur paraissent d'une telle intensité, ou d'un genre si inusité, qu'ils ne peuvent passer ces malheurs au compte profits et pertes d'une histoire qui continuerait ainsi indéfiniment. Nous verrons que cette disposition psychologique ou

Quand survint la paix de Brindisi, que les contemporains avaient cru définitive, et étant donné, d'autre part, qu'elle avait été conclue le 5 ou le 6 octobre 40 av. J.-C., au moment du retour dans le ciel de la constellation zodiacale de la Vierge, étant donné enfin qu'une autre thèse néo-pythagoricienne est que *microcosme* et *macrocosme* se reflètent mutuellement, Virgile aurait fait une synthèse de tous ces éléments. Il aurait interprété la conjonction des événements — paix, contexte astronomique — comme un présage de la fin du dernier « siècle » et du retour imminent de la Grande Année ; et, dans une vision, il aurait anticipé que le déroulement de l'âge d'or à venir allait se refléter dans la vie de l'enfant de Pollion, un des premiers êtres humains à naître immédiatement après ces présages.

Carcopino insiste sur le fait que l'« âge d'or » décrit par Virgile dans son églogue diffère fondamentalement du « paradis » ou de l'« ère messianique » de la tradition biblique. Certes, dans l'âge d'or pythagoricien comme au paradis, tout abonde, le miel coule du ciel, les animaux vivent en paix les uns avec les autres et avec l'homme. Mais, 1) d'une part, ce paradis *n'est pas donné tout entier tout de suite* : Virgile précise qu'il y aura encore des guerres, des difficultés économiques ; le jour ne se lève pas d'un coup, de même que le nouveau-né n'est pas d'emblée un homme. 2) D'autre part, *l'âge d'or n'est pas, comme l'ère messianique, une fin des temps* ; car le mouvement du cosmos est un Éternel Retour ; de même qu'il y a déjà eu un âge d'or dans le passé, de même il y en aura une infinité d'autres dans l'avenir, ce qui implique qu'il y ait aussi une infinité de régressions vers l'âge de fer. Le mal ne disparaît jamais du monde, il ne fait que, périodiquement, décliner ou s'éclipser (presque au sens astronomique de ces termes). 3) Enfin, dans le poème de Virgile, l'enfant ne semble jouer aucun rôle actif dans l'embellie des choses ; il l'accompagne seulement et il en est témoin. Le moteur de l'histoire n'est ni l'humanité prise collectivement, ni quelques hommes exceptionnels ou un unique Messie, mais le mouvement général des astres et du cosmos qui s'impose de l'extérieur à l'homme comme un destin (même s'il y a place pour les grandes actions d'hommes comme Pollion ou pour son fils, lorsqu'il aura l'âge de parcourir le

morale caractérise les prophètes qui sont à l'origine du messianisme et de l'apocalyptique juive (*infra*, III<sup>e</sup> Partie, chap. préliminaire).

*cursus honorum* ; mais ces actions n'infléchiront pas, en toute hypothèse, le cours général du destin)<sup>1</sup>.

### c - Les interprétations messianiques

Dès l'apparition du christianisme, cependant, on a interprété la IV<sup>e</sup> *Églogue* de Virgile en un sens chrétien, en raison de ses résonances messianiques et du rôle qu'y joue l'Enfant sauveur. Dans l'*Oratio ad Sanctos* (datant de 326 apr. J.-C.) l'empereur Constantin (ou son conseiller Eusèbe de Césarée, cf. *infra*) y voit une prophétie annonçant la naissance et le règne du Christ. Ce que le païen Virgile ne pouvait dire qu'à mi-mots et de manière cryptée, Constantin pouvait et devait, lui, le dévoiler<sup>2</sup>. Le retour de l'âge d'or, c'est une figure du règne du Sauveur. Le vers 6, *Iam redit et Virgo*, est évidemment une allusion à Marie, mère de Dieu. L'enfant, né de cette Vierge, descendant du ciel (*nova progenies caelo dimittitur alto*, v. 7), doté d'une vie divine (*ille deum vitam accipiet*, v. 15), « cher rejeton des dieux, magnifique épanouissement de Jupiter » (*cara deum suboles, magnum Iovis incrementum*, v. 49), est le Christ. Quand il est dit (v. 17) que l'enfant « régira le monde pacifié par les vertus de son père » (*pacatumque reget patriis virtutibus orbem*, v. 17), il ne peut s'agir que de Jésus régnant sur la terre par la volonté de son Père qui est dans les cieux. Les termes par lesquels est décrit l'âge d'or, paix des animaux et des hommes (v. 22), abondance spontanée de tous les produits de la terre (v. 18-30, 39-45), semblent faire directement écho aux descriptions du monde messianique par Isaïe et Michée. Le serpent qui périt au v. 27 ne peut être que Satan<sup>3</sup>.

Ce qui a donné quelque crédit à cette interprétation messianique est le fait que Virgile se réfère explicitement aux oracles de la Sibylle de Cumès (v. 4 : « le dernier âge de la prophétie cumaine est arrivé ») ; or il n'est pas invraisemblable, d'après

1. Même conviction chez Tacite, cf. *infra*, p. 384-387.

2. A la manière dont les savants alexandrins interprètent les passages cryptés et les allégories d'Homère ou celles de la Bible.

3. Cette interprétation parcourt le Moyen Âge. Dante, qui écrit la *Divine Comédie* vers 1310-1320, y croit fermement, et c'est une des raisons pour lesquelles il choisit Virgile pour être son guide aux enfers : Virgile est quasi chrétien. On retrouve le thème jusque chez Victor Hugo (« Virgile... Dieu tout près d'être un ange »).



certain commentateurs modernes, que les oracles en question aient intégré, à l'époque où Virgile pouvait en avoir connaissance, des textes d'origine juive alexandrine.

La Sibylle est une prophétesse païenne (comparable à la Pythie de Delphes). Depuis le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C., des « livres sibyllins » étaient officiellement conservés à Rome au Capitole, et des prêtres étaient assignés à leur garde et à leur interprétation. Sous Sylla, un incendie détruisit ces premières collections, et une nouvelle collection d'oracles sibyllins fut constituée, dans laquelle furent introduits, entre autres, des textes d'origine juive alexandrine intégrant des éléments de messianisme biblique<sup>1</sup>. Dans un passage de ces textes (appartenant au livre III du recueil qui nous est parvenu), la « Sibylle » prophétise que « Dieu, du ciel, enverra un roi sur la terre » qui fera cesser toutes les guerres. La concorde (*homonoia*) règnera. La terre donnera une infinité de moissons, le miel coulera en pluie du ciel, les troupeaux abonderont, « une paix profonde régnera sur le monde... Les loups et les agneaux paîtront ensemble sur les montagnes... Le lion se nourrira dans la même étable que le bœuf, et se laissera mener par un petit enfant »<sup>2</sup> (cité par Baker, *op. cit.*, p. 217-218).

Plus généralement, Virgile pourrait avoir été influencé par les courants des religions orientales qui imprégnaient, depuis quelque temps déjà, la société romaine<sup>3</sup>.

1. Cf. Baker, *op. cit.*, p. 217 ; Rat, *op. cit.*, p. 340-341 ; Carcopino, *op. cit.*, p. 65.

2. Ce sont les images mêmes que l'on trouve dans les livres bibliques cités. Cf. par ex. Isaïe, XI, 6 sq. : « Le loup habitera avec l'agneau ; et la panthère se couchera avec le chevreau ; le veau, le lionceau et le bétail à l'engrais vivront ensemble ; la vache et l'ourse auront même pâture, leurs petits même gîte, et le lion comme le bœuf mangera de la paille. Le nourrisson s'ébattra sur l'ancre de la vipère et l'enfant sevré mettra sa main dans le repaire du basilic. »

3. Cf. Carcopino, *op. cit.*, p. 62-77. Outre l'influence biblique et juive, on a suggéré des influences égyptiennes et étrusques. Dans les rituels des fêtes de l'Aion et du Soleil célébrées à Alexandrie, les mystes d'Hélios (du soleil) disaient, le 25 décembre après minuit, ayant constaté l'état du ciel nocturne, « la Vierge a enfanté, la lumière va grandir ». Le mythe de l'enfant sauveur et maître du monde (*kosmokrator*) viendrait du livre des révélations du dieu Thoth. Le passage étrange de l'églogue (v. 43-45) : « De lui-même, alors, dans la prairie, le bélier muera sa toison en la pourpre adoucie du murex, alors il lui donnera l'éclat doré de la gaude et du safran » viendrait des anciens livres sacrés des Étrusques, et en particulier des textes concernant les présages, où il est dit : « Si la toison d'un brebis ou d'un bélier se couvre de pourpre ou d'or, c'est la promesse pour le prince de l'accomplissement d'un grand bonheur, d'un accroissement de sa puissance et de sa race que combleront gloire et prospérité. »

Carcopino n'admet, comme influence directe, que l'influence étrusque. Il rejette toutes les autres, y compris le fait que Virgile ait pu lire les textes alexandrins des

#### d - Retour sur quelques détails du poème

Ces éclaircissements généraux étant donnés, voici comment l'on peut comprendre certains détails du texte :

*Enfin le dernier âge de la prophétie cumaine est arrivé.* Il s'agit du dernier des dix « siècles » dont se compose la Grande Année.

*Voici que renaît, en son intégrité, le grand ordre des siècles.* Il s'agit de la Grande Année, qui recommence depuis son point de départ.

*Voici que revient la Vierge...* Selon Carcopino, il s'agit de la *constellation* de la Vierge, qui sort du soleil et redevient donc visible dans le ciel zodiacal au moment précis (fin septembre) où se déroulent les événements qui inspirent Virgile.

Développé par des poètes comme Aratos et par les pythagoriciens, un symbolisme est attaché à cette constellation. La jeune fille qu'elle dessine représente la Justice, incorrompue comme elle. Virgile lui-même, dans les *Géorgiques*, dit que la Justice a jadis habité la terre, mais que, chassée par la scélératesse des hommes, et après avoir séjourné en dernier lieu chez les paysans — les plus droits de mœurs parmi les humains — elle a été contrainte de se réfugier au ciel. Il était courant, dans la spéculation néo-pythagoricienne, de dire que la décadence des humains, après l'âge d'or, était venue de l'usage de l'épée, de la pratique des sacrifices et de l'alimentation carnée, toutes pratiques violentes qui faisaient horreur à la Justice et l'avaient forcée à émigrer au ciel ; et que, inversement, au moment du retour de l'âge d'or, la justice reviendrait<sup>1</sup>. On voit que l'assimilation de l'âge de la paix et de la prospérité avec le règne de la justice

Oracles sibyllins. Les thèmes de la paix et de l'âge d'or sont, dit-il, essentiellement païens, on les trouve chez les poètes qui ont chanté l'âge d'or, Hésiode, Aratos, Ovide, Empédocle. Reste que Virgile a pu connaître indirectement les religions égyptienne et juive ainsi que les prophéties prêtées aux Sibylles grecques par les juifs d'Alexandrie par divers livres publiés à Rome à son époque, ceux du philosophe Varron et surtout les écrits des néo-pythagoriciens comme Alexandre Polyhistor. C'est par les néo-pythagoriciens que tous ces éléments orientaux étaient transmis, tout en étant passés au filtre de leurs propres systèmes.

1. Pythagore interdisait les sacrifices sanglants et avait prescrit un régime végétarien. « Auparavant, dit de son côté Empédocle [490-435], les autels ne ruisselaient pas du carnage des taureaux ; les hommes jugeaient abominable d'ôter la vie aux corps animés pour se repaître de leurs substances inviolables... Tous [les animaux] étaient doux alors et dociles à l'homme, les fauves et les oiseaux : partout brûlait la flamme du mutuel amour » (cf. Carcopino, p. 102-103, qui cite dans le même sens Aratos et Ovide). C'est ce qui revient avec le retour de l'âge d'or.

n'est pas spécifique au messianisme biblique (Carcopino, p. 133-142, 149-153).

*Voici... que revient le règne de Saturne.* C'est sous le signe de Saturne que se déroule le premier « siècle » de la Grande Année, l'âge d'or.

*Une nouvelle génération descend des hauteurs du ciel.* Les partisans de la prophétie chrétienne ont cru lire ici soit l'Incarnation de Jésus, conformément à la promesse de la Sibylle judéo-alexandrine annonçant la descente d'un roi du ciel sur la terre, donc le renouvellement de l'humanité rachetée par le Sauveur. Carcopino, lui, voit dans ce vers un écho de la doctrine de la *métempsychose*, modifiée par le stoïcien Posidonius, reprise par Nigidius, Polyhistor et Cicéron (dans le « Songe de Scipion », *République*, VI ; cf. *supra*, p. 488-490). Selon cette doctrine, les âmes sont de nature divine. Elles ne peuvent avoir germé dans le monde sublunaire où tout est corruptible ; elles sont une émanation des astres. Si donc elles sont présentes dans les corps terrestres, c'est qu'elles sont *descendues* du ciel, où d'ailleurs elles *remonteront*.

« Mais au cours de la succession des âges qui remplissent la Grande Année, seules un certain nombre d'âmes privilégiées descendent de l'Éther animer les corps terrestres. Les autres, rivées par le néopythagorisme à la chaîne des métempsychose, subissent passivement les changements plus ou moins douloureux et dégradants que leur impose la succession de la vie et de la mort à l'intérieur du cercle de la nécessité. Il faut attendre que la série des *secula* soit épuisée, et que recommence la Grande Année, pour que toutes les âmes sans exception, enfin libérées ensemble des entraves de la nature, se réincarnent en leur pureté primitive. Selon la logique de la théodicée néopythagoricienne, l'âge d'or est précisément celui où ce miracle doit s'accomplir, où la vie des créatures s'allume aux étincelles détachées de l'incorruptible éther [...], [où] la création se retrempe d'un coup aux sources sidérales de sa substance divine » (Carcopino, *op. cit.*, p. 84-85).

Lors de cette *palingénésie*<sup>1</sup> apparaît une génération tout à la fois nouvelle et rénovée avec qui la divinité se répand dans la nature ; c'est pourquoi l'enfant est dit *suboles*, « augment » de Dieu : au moment privilégié où débute la Grande Année, on dirait que Dieu lui-même s'augmente de toute la génération nouvelle qui naît alors.

1. « Retour à la vie », du grec *palin*, de nouveau, et *genesis*, génération.

*Cessera la race de fer et surgira la race d'or.* Il se passera l'inverse de ce qui s'était passé au début de la Grande Année, dans la première phase du cycle. D'où le fait que « Virgile, en plus d'un passage, [ait] mis au futur les verbes qu'Hésiode avait conjugués au passé »<sup>1</sup>. Dans *Les Travaux et les Jours*, en effet, Hésiode avait décrit la dégradation de l'humanité et de la terre depuis leur état originel : la terre avait cessé d'être féconde, il avait fallu se mettre à travailler, à voyager, à commercer... La *métacosmésis* promise par les néo-pythagoriciens ramènera exactement, et dans l'ordre inverse, tous les bonheurs que le temps avait enlevés, comme le printemps ramène la végétation que l'automne avait fait disparaître.

*Dès maintenant règne ton frère Apollon.* Le règne d'Apollon, selon certains, caractérise, on l'a dit, le dernier « siècle » de la Grande Année. Les oracles sibyllins mettent, eux, le dernier siècle sous le signe du soleil (peut-être en liaison avec la vieille opinion stoïcienne selon laquelle le monde, alors, se rapproche de l'embrasement, *ekpyrosis*). Virgile, ou les néo-pythagoriciens dont il s'inspire, substituent Apollon au soleil parce qu'Apollon est le symbole métaphysique de l'unité ; dans le mouvement périodique de la Grande Année, le monde s'approche et s'éloigne alternativement de l'Un et du Multiple ; au « soir » de la Grande Année

« se reconstitue en son intégrité primitive la monade d'où est issue la pluralité des êtres et des choses et dont [les néopythagoriciens] considéraient Apollon comme le plus clair symbole » (Carcopino, p. 52).

*Te consule, te duce* : Ceci signifie : « pendant que Pollion est consul, pendant qu'il est général en chef » (il est prévu qu'il soit nommé, après son consulat, proconsul en Illyrie où il aura à commander une armée). C'est une *concommittance* et non une *cause*. L'enfant ni son père ne sont des héros par l'action de qui s'instaure le nouvel âge de justice, ils sont un père qui a eu la bonne fortune d'engendrer, et un enfant qui a eu celle de naître, au moment précis où l'âge d'or recommence. Ils sont de simples témoins et de simples reflets du changement en cours : le moteur de ce changement est la révolution des astres, qui est inéluctable et indépendante de toute activité humaine<sup>2</sup>.

1. Carcopino, *op. cit.*, p. 59-60.

2. C'est donc en cela que l'attente païenne de l'âge d'or diffère profondément de l'attente messianique juive et chrétienne. Cette dernière postule une *responsabilité morale*

*Si quelques traces de notre scélérateuse persistent encore...* La persistance du mal quelque temps encore, et alors même que la nouvelle ère s'instaure inéluctablement, plaide, selon Carcopino, en faveur de l'origine néo-pythagoricienne du poème : c'est parce qu'il s'agit d'un cycle astronomique que l'avènement de l'âge d'or est essentiellement progressif (comme l'est la montée du jour ou celle des saisons)<sup>1</sup>. Virgile, de fait, sachant que Pollion vient d'être nommé proconsul de Dalmatie, ne nie pas qu'il aura encore de dures guerres à mener ; mais ce seront les dernières, l'ordre général est en vue et à portée de main.

*Mais, pour commencer, enfant... [...] Puis, dès que tu seras capable de lire la geste des héros et les exploits de tes aïeux, et de savoir ce qu'est la valeur... [...] Ensuite, quand l'affermissement de l'âge aura fait de toi un homme...* Les différentes étapes de la croissance de l'enfant, jeune aristocrate promis à parcourir le *cursus honorum*, correspondent à la croissance du siècle de Saturne. On peut lire la seconde dans la première et réciproquement, en raison de ce que Pythagore lui-même a enseigné, que microcosme et macrocosme se correspondent : « L'homme est dit *microcosmos* parce qu'il enferme en lui toutes les puissances du *cosmos* (*o anthrôpos mikros kosmos legetai hoti*

de l'humanité : les temps messianiques n'advieront que si les hommes bâtissent un monde qui soit digne que le Messie vienne y habiter. C'est aux hommes qu'il revient de lutter pour qu'il en soit ainsi ; à eux d'extirper l'injustice et le mal sous toutes leurs formes. La victoire définitive contre le mal est possible, puisque la Torah ou l'Évangile en font un impératif. Le temps n'est plus conçu comme un « Éternel Retour » du mal et du bien confondus ; il devient linéaire et orienté. Cf. *infra*, III<sup>e</sup> Partie, chap. préliminaire.

1. Un commentateur antique de l'églogue, Servius, écrit : « En ce passage, les choses semblent se passer par *apocatastasis*, c'est-à-dire en vertu du déroulement de toutes choses que ramène la marche des astres. » Commentaire de J. Carcopino : « De même en effet que le retour des embellies s'accomplit peu à peu au travers des mauvais jours, et que le soleil se rapproche de l'équinoxe par des étapes égales à celles qu'il franchit pour s'en éloigner, la renaissance des *aurea secula* [siècles d'or] s'opérera en traînant quelque temps après elle d'ingrats souvenirs des âges qu'elle abolit. L'*apocatastasis* est le mot dont se servaient déjà les Chaldéens pour décrire le retour des astres, par des points symétriques à ceux de leur départ, sur la sphère céleste, et c'est aussi celui qu'employaient les médecins grecs pour décrire le retour du malade à la santé » (Carcopino, *op. cit.*, p. 44). Cette modalité de la transition des âges sombres aux âges heureux distingue aussi la doctrine pythagoricienne de celle des stoïciens. Ceux-ci aussi croient dans le retour cyclique d'une Grande Année, mais, pour eux, la transition d'une Année à la suivante s'opère par une *catastrophe* cosmique, un embrasement général (*ekpirosis*) qui détruit toutes choses.

*pasas echei tas tou kosmou dynaméis*) » (la phrase est prêtée à Pythagore par un biographe antique)<sup>1</sup>. La transformation que subit le *cosmos* en entrant dans l'âge d'or trouve son modèle réduit et animé dans la vie de l'enfant de l'églogue.

En conclusion, on peut dire que Virgile, dans la *IV<sup>e</sup> Églogue*, a exprimé un thème profond, cher à lui-même mais non moins à nombre de ses contemporains (qui figuraient parmi les plus éclairés, des « intellectuels » du temps). Peut-être ces représentations mystico-religieuses ont-elles véritablement joué un rôle dans le succès rapide de la formule politique trouvée par Auguste. Certes, Virgile, dans le texte même de l'églogue, se trompe d'adresse et de date : ni la paix de Brindisi, ni le personnage de Pollion ne devaient se révéler importants pour l'histoire romaine. Mais, dans d'autres églogues, Virgile fait déjà allusion au jeune Octave<sup>2</sup> ; ensuite, dans les *Géorgiques* (qu'il lit à Octave en 39), il reporte sur le nouveau héros et sur sa famille les convictions religieuses qu'il avait illustrées dans la *IV<sup>e</sup> Églogue*<sup>3</sup>. Il va ériger en son honneur, surtout, le magnifique monument qu'est l'*Énéide*.

## 2. L'*Énéide*

### a - Le destin impérial de la gens Julia (*Énéide*, VI, v. 752 sq.)

L'*Énéide* raconte (en partie sur des bases mythiques ou légendaires, en partie à la faveur d'une invention « romanesque » de

1. Cette correspondance est le fondement de l'astrologie antique : tous les changements au niveau des astres ont leur retentissement dans l'homme individuel.

2. Dans la *I<sup>re</sup> Bucolique* (v. 6-8), il fait dire à l'un de ses personnages, Tityre, ravi qu'Octave ait ramené la paix :

*O Melibæe, Deus nobis hæc otia fecit.*

*Namque erit ille mihi semper Deus. Illius aram,*

*Sæpe tener nostris ab ovilibus imbuet agnus.*

« O Mélébée, c'est à un Dieu [Octave] que nous devons ce repos. Il sera toujours pour moi un Dieu. Son autel, souvent un tendre agneau de nos bergeries le baignera de son sang. »

3. Cf. trois passages des *Géorgiques*. 1) I, 32-34 : la naissance d'Auguste le 23 septembre, au moment où le soleil passe de la Vierge à la Balance, est symbolique de sa vocation à ramener l'âge d'or. 2) I, 463-464 : le soleil, en s'éclipsant au moment du meurtre de César, a voulu attester la divinité de celui-ci. 3) II, 170 : Octave est « le plus grand » des Césars.

Virgile) comment Rome a été fondée par les descendants d'un héros troyen, Énée, venu d'Orient en Occident après la fin de la guerre de Troie. La *gens* Julia, dont sont issus les Césars, descend de Iule, le fils d'Énée (ou son petit-fils, également appelé Ascagne), et, par Énée, de Jupiter et de Vénus. Cette famille a été destinée par les dieux à gouverner l'Empire romain, qui, lui-même, existe de par cette même volonté éternelle. Celle-ci a voulu également que l'Empire réunisse en lui, sous la domination de l'Italie, l'Orient et l'Occident de la Méditerranée.

Ce grandiose projet divin est révélé au lecteur par un artifice littéraire remarquable. Énée, après avoir quitté Troie prise par les Achéens et abordé à Carthage où il a été l'amant de la reine Didon, arrive en Italie où il visite la Sibylle de Cumès (celle même sur les prédictions de laquelle brode la IV<sup>e</sup> Églogue). Elle lui ouvre la porte des enfers, en ses deux parties, le Tartare où les méchants subissent des supplices éternels, les Champs-Élysées où les bons sont récompensés et d'où ils sont admis, après mille ans de purification, à se réincarner sur la terre (nous sommes donc bien dans le contexte de la doctrine pythagoricienne de la métempsychose). C'est là qu'Énée rencontre son père Anchise, qui le conduit devant le groupe des âmes en instance de réincarnation. Là sont réunis en une longue file, attendant leur tour de descendre sur terre, tous les hommes qui deviendront célèbres dans la légende et l'histoire romaines. D'abord les premiers rois d'Albe, les fondateurs des villes du Latium, puis Romulus (dont, dès le ciel, il est prévu qu'il sera, après sa mort, divinisé sous le nom de Quirinus). Une âme attire, immédiatement après, leur attention, celle d'Auguste, appelé à régner sur le monde entier :

« Tourne<sup>1</sup> maintenant tes yeux par ici : regarde cette nation ; ce sont tes Romains. Voici César et toute la descendance d'Iule [la *gens* Julia], destinée à venir sous la grande voûte du ciel. Voici le héros, voici celui que si souvent tu entends qu'on te promet, Auguste César, fils d'un dieu<sup>2</sup> ; il recréera l'âge d'or<sup>3</sup> dans le Latium, parmi les campagnes où régna jadis Saturne ; il étendra son empire plus loin que le pays des

1. Nous citons les extraits de l'*Énéide* dans l'édition Rat, à laquelle nous empruntons également les renseignements historico-critiques.

2. Auguste était fils adoptif de Jules César, lequel avait été divinisé.

3. On retrouve donc le thème de la IV<sup>e</sup> Églogue.

Garamantes<sup>1</sup> et des Indiens<sup>2</sup>, sur les terres qui s'étendent au-delà des constellations, au-delà des routes du soleil et de l'année<sup>3</sup>, et où Atlas qui porte le ciel fait tourner sur son épaule l'axe du monde semé d'étoiles étincelantes... » (*Énéide*, VI, v. 788-797).

Ce n'est qu'après Auguste qu'Anchise désigne à Énée les autres grands Romains, les rois de Rome, Tullus Hostilius, Ancus Marcus, les Tarquins, puis les héros de la République, Brutus, Décius, Torquatus, Paul-Émile (qui, en tant que vainqueur des « Achéens », est, aux yeux d'Énée, le vengeur des Troyens), les Scipions, les Gracques, Caton, Fabius Cunctator... La volonté des destins est que Rome, par l'action de ces hommes, domine et administre le monde. Tel est son génie propre, même si les Grecs restent maîtres des arts, des sciences et de l'éloquence :

« D'autres [les Grecs] sauront, avec plus d'habileté, assouplir et animer l'airain — je le crois volontiers — et tirer du marbre des figures vivantes, mieux faire les plaidoiries, et mieux décrire au compas le mouvement des cieus et dire le cours des constellations. Toi, Romain<sup>4</sup>, souviens-toi de régir les peuples sous ton empire : tes arts à toi seront d'imposer les conditions de la paix, d'épargner les vaincus et de dompter les superbes » (v.847-853)<sup>5</sup>.

#### **b - Le bouclier d'Énée et la bataille d'Actium (Énéide, VIII, 671-731)**

Virgile trouve une autre occasion de faire l'éloge d'Auguste en des termes qui préparent sa divinisation. La mère d'Énée, Vénus, en prévision des combats que son fils devra livrer contre le roi autochtone du Latium, Turnus, lui fait forger des armes par

1. Habitants des oasis de la Lybie ; ils venaient d'être vaincus par une armée romaine.

2. On prêtait à Auguste l'intention d'étendre l'Empire jusqu'au Gange.

3. C'est-à-dire, respectivement, vers le nord et le sud inconnus.

4. « Division du travail » entre Grecs et Romains : aux Grecs la science et l'éloquence, aux Romains la politique. C'est aussi le jugement de Salluste (*Conjuration de Catilina*, VIII : les Grecs sont beaux parleurs, alors que dans le peuple romain « les meilleures intelligences sont tournées vers l'action »).

5. Auguste excelle assurément en cet art propre aux Romains. La « clémence d'Auguste » était célèbre. Il avait réussi à établir la paix civile par une intelligente politique d'amnistie. Il était fier de cette politique, qu'il appliquait également dans ses rapports avec les peuples vaincus par Rome. Les *Res geste* d'Auguste (cf. *infra*, p. 527 sq.) portent : « J'ai préféré pardonner aux peuples étrangers, quand on pouvait le faire sans danger, plutôt que de les exterminer » (Rat, p. 351, n. 1654).



son époux divin Vulcain. Parmi ces armes, un bouclier ciselé figurant les scènes capitales de l'histoire de Rome<sup>1</sup>. Le bouclier représente en particulier — et, comme par hasard, en son centre — la bataille d'Actium<sup>2</sup>. Il est intéressant que le royaume qui s'inaugure avec Auguste soit présenté comme étant celui de l'Occident, vainqueur de l'Orient barbare (or Antoine avait avec lui la Grèce, qui considérait au contraire les Romains et tous les peuples d'Occident comme des barbares ; c'est un renversement de perspective).

« Au centre du bouclier s'étendait au loin l'image d'une mer gonflée — d'une mer d'or, mais dont les vagues étaient blanches d'écume ; — l'entour, des dauphins d'argent vif, en cercle, balayaient la plaine liquide de leurs queues et fendaient la marée. Au milieu, l'on pouvait apercevoir des flottes d'airain, la guerre d'Actium, et l'on voyait Leucate<sup>3</sup> tout entière bouillonner sous l'appareil de Mars et les flots étinceler sous l'or.

« D'un côté, Auguste César entraîne au combat l'Italie, avec le Sénat et le peuple, les Pénates et les grands dieux. Il est debout sur une haute poupe : ses tempes heureuses vomissent une double flamme, et la constellation paternelle [ou : l'astre paternel, *sidus*] se déploie sur sa tête<sup>4</sup>. De l'autre côté, Agrippa [lieutenant d'Auguste], secondé par les vents et les dieux, conduit son armée, tête haute : ses tempes brillent sous les rostres de la couronne navale, insigne superbe de guerre.

« En face, Antoine, avec ses forces barbares et ses armes de toute sorte, revenu vainqueur de chez les peuples de l'aurore et de la côte

1. Virgile imite ici Homère, qui a décrit le bouclier d'Achille en *Iliade*, XVIII, 478, et Hésiode qui a décrit celui d'Hercule en sa *Théogonie*, v. 139-321 ; il sera lui-même imité plus tard par d'autres poètes comme Stace.

2. Rappels on ne s'agit de la grande bataille navale par laquelle, en 31 av. J.-C., Octave battit définitivement Antoine et mit fin ainsi aux guerres civiles (cf. *supra*, p. 349). Elle eut lieu sur la côte occidentale de la Grèce (face à l'Italie, un peu au nord du golfe de Patras). Cléopâtre, reine d'Égypte et épouse d'Antoine après l'avoir été de César, y était présente. Antoine, à la suite du partage de 37, dominait, outre l'Égypte, toutes les provinces romaines situées à l'Est de la Méditerranée (y compris la Grèce). Il avait rêvé d'y constituer un royaume de type hellénistique, divisé en des sortes de satrapies qu'il avait commencé à partager entre ses fils. Il avait jeté dans la bataille des troupes auxiliaires provenant de toutes les régions qu'il contrôlait. Cf. François Chamoux, *Marc-Antoine*, Arthaud, 1986, p. 348 sq.

3. Le promontoire de Leucate, dans l'île de Leucade.

4. Prodiges divins. « Le jour où Octave célébra les jeux funèbres en l'honneur de César, une comète parut soudain, et le peuple crut y voir l'âme de César reçue au ciel. Octave, pour encourager cette croyance, fit placer une constellation au-dessus de la statue de César. Cette constellation, qui semble être, si l'on en croit Properce, Vénus ou Vesper, a été représentée par Vulcain sur le casque d'Auguste » (Rat).

Rouge<sup>1</sup>, traîne avec lui l'Égypte, et les puissances de l'Orient, et la lointaine Bactriane<sup>2</sup>, et il est suivi, ô abomination ! d'une épouse égyptienne<sup>3</sup>.

« Tous se ruent à la fois, et toute la plaine liquide écume, et sous le jeu des rames et sous la triple dent des rostres qui la déchirent. Ils gagnent la haute mer, on croirait voir voguer sur la mer les Cyclades arrachées, ou de hautes montagnes se heurter aux montagnes : tant est pesante la masse de ces poupes chargées de tours qui portent les guerriers ! La main répand la flamme de l'étoupe, les traits le fer qui vole : les sillons de Neptune rougissent d'un carnage jusqu'alors inouï.

« Au centre, la reine entraîne les troupes avec le sistre natal<sup>4</sup>, et ne voit pas encore les deux serpents qui sont derrière elle<sup>5</sup>. Des monstres de dieux de tous les genres, entre autres l'aboyant Anubis<sup>6</sup>, luttent, les armes à la main, contre Neptune et Vénus, contre Minerve<sup>7</sup> ! On voit sévir, au milieu de la mêlée, Mavors [Mars] ciselé sur le fer, et, du haut de l'éther, les tristes sœurs Farouches<sup>8</sup> ; la Discorde<sup>9</sup> va, contente, la robe déchirée ; Bellone<sup>10</sup> la suit avec son fouet sanglant. Apollon d'Actium, en voyant ce spectacle, bandait son arc ; en proie à la même terreur, tous les Égyptiens, les Indiens, tous les Arabes, tous les Sabéens, tournaient le dos [...]».

« Cependant César, porté par un triple triomphe<sup>11</sup> dans les remparts de Rome, acquittait un vœu impérissable aux dieux italiens<sup>12</sup>, en leur consacrant par toute la ville trois cents majestueux sanctuaires<sup>13</sup>. Les rues

1. Allusion, respectivement, aux Parthes et aux Arméniens récemment battus par Antoine, et aux pays bordant la mer Rouge, le golfe Persique et la mer d'Oman.

2. L'Afghanistan actuel.

3. Cléopâtre.

4. Sorte de crécelle, attribut des prêtres d'Isis. Virgile est ici ironique. Cléopâtre ne pourra rien contre la trompette romaine.

5. Pour ne pas tomber aux mains du vainqueur, elle se serait, une fois revenue en Égypte, fait piquer par un aspic.

6. Les dieux égyptiens à têtes d'animaux paraissent des « monstres » aux yeux des Romains. Anubis est un dieu à tête de chien.

7. Représentant respectivement, face aux dieux barbares, « la puissance navale, la beauté, la sagesse armée » (Rat).

8. Les Furies.

9. Divinité étrusque et romaine (cf. l'*Éris* grecque).

10. Déesse de la guerre, fille, femme ou sœur de Mars. Son nom vient de *bellum*, guerre.

11. Octave célébra en effet trois « triomphe » à Rome pour trois victoires différentes, sur les Dalmates, à Actium et à Alexandrie.

12. Noter le nationalisme « italien » de Virgile et de sa religion.

13. Auguste restaura en effet de nombreux temples à Rome, et Virgile a été témoin de ces travaux. Auguste, entre autres, a fait construire, sur le Palatin, le temple de Phébus-Apollon dont il est question un peu plus loin, voué en 36, dédié en 28 av. J.-C. (Virgile l'a donc connu), construit en marbre blanc [le « seuil de neige »], avec

frémisssaient de joie, de jeux, d'applaudissements. Dans tous les temples, il y a un chœur de matrones ; tous ont des autels ; devant les autels, des taureaux éborgés jonchent la terre. Lui-même [Auguste], assis en personne sur le seuil de neige de l'éblouissant Phébus, il passe en revue les présents des peuples et les attache aux superbes portes : en une longue file s'avancent les nations vaincues, aussi diverses par le costume et les armes que par le langage. Là Mulciber [Vulcain] avait représenté la race des nomades et les Africains à la robe flottante, là, les Lélèges, les Cariens, les Gélons<sup>1</sup> porteurs de flèches ; l'Euphrate en ses ondes avait déjà une allure plus molle [en raison du retour de la paix], ainsi que les Morins qui habitent au bout du monde, le Rhin à deux cornes<sup>2</sup>, les Dahes<sup>3</sup> indomptés, et l'Araxe indigné de son pont<sup>4</sup>.

« Telles sont les merveilles qu'il [Énée] admire sur le bouclier de Vulcain, don de sa mère, et, sans connaître ces événements, il se plaît à en voir les images, et il charge sur ses épaules la gloire et les destins de ses arrière-neveux » (VIII, 671-731 ; traduction modifiée).

#### c - La subordination de l'Orient grec à l'Occident italien (Énéide, XII, 791-842)

Il faut citer enfin l'extrême fin du poème où, de façon quelque peu artificielle, Virgile manipule la légende pour justifier une réconciliation de la Grèce et de Rome sous l'égide de cette dernière. Si Énée a rencontré sur sa route tant de difficultés et, en particulier, s'il a eu tant de mal à s'entendre avec les Italiens autochtones, c'est, nous est-il dit, parce qu'il était la cible de la colère de Junon, l'épouse de Jupiter, jalouse de Vénus, mère d'Énée. Chaque déesse, comme chez Homère, a systématiquement favorisé son camp par des aides surnaturelles et en posant des embûches sous les pas de son adversaire. Mais voici qu'Énée est dangereusement blessé, dans un combat singulier, par le roi italien Turnus. Virgile imagine alors une intervention de Jupiter, resté neutre jusque là dans la querelle. Jupiter ordonne à Junon de renoncer à son harcèlement : elle ne peut rien contre les destins

des portes d'ivoire [les « superbes portes »]. Les grands pacificateurs tiennent à être de grands bâtisseurs et peuvent l'être grâce à la prospérité et à l'optimisme retrouvés.

1. Peuples d'Asie mineure et d'Asie.

2. Parce que figuré sous la forme d'un taureau.

3. Tribu asiatique de la région de la mer Caspienne.

4. Un pont construit par Alexandre sur l'Araxe, fleuve d'Arménie, avait été emporté par une crue. Par toutes ces allusions aux pays et aux peuples du bout du monde, Virgile donne corps à l'idée d'un Auguste maître et pacificateur du monde entier, *restitutor orbis*.

qui veulent que les Troyens s'installent définitivement en Italie et qu'Énée devienne un dieu. Junon est bien obligée d'obtempérer, mais elle obtient une ultime compensation : le royaume qui va être fondé en Italie sera à dominante italienne, le nom et la langue des Troyens (et plus généralement des Grecs) seront irrémédiablement effacés.

« Maintenant [dit Junon à Jupiter] je cède, oui, vraiment, j'abandonne des combats que j'abhorre. Mais ce qui n'est pas compris dans la loi du destin, je le demande pour le Latium, pour la majesté des tiens<sup>1</sup>. Lorsque les adversaires, puisqu'il le faut, établiront bientôt la paix sur un heureux mariage<sup>2</sup>, lorsqu'ils stipuleront les conditions de leur pacte, ne permets pas que les Latins indigènes changent leur ancien nom et deviennent des Teucères<sup>3</sup>, et qu'ils changent de langage ou transforment leur costume<sup>4</sup>. Qu'il y ait un Latium, qu'il y ait à travers les siècles des rois albaïns, que la race romaine soit puissante par la valeur italienne. Troie a succombé ; daigne permettre qu'elle ait succombé avec son nom.»

« Le créateur des hommes et des choses lui répond en souriant : “Tu es bien la sœur de Jupiter et l'autre enfant de Saturne, tant sont violents les flots de ressentiment que tu roules dans le fond de ton cœur ! Mais allons, laisse là cette fureur à laquelle tu t'es laissée aller sans raison : je te donne ce que tu veux et me rends volontiers, vaincu, à ton désir. Les Ausoniens<sup>5</sup> garderont la langue et les mœurs de leurs pères ; leur nom restera comme il est. Confondus de corps seulement avec eux, les Teucères leur céderont le pas : je leur donnerai le culte et les rites des sacrifices ; j'en ferai tous des Latins, n'ayant qu'une seule langue. Une race en sortira, mêlée au sang ausonien, que tu verras surpasser en piété et les hommes et les dieux et aucune nation ne te rendra autant d'hommages” »<sup>6</sup> (XII, v. 818-840) .

Le récit est ainsi achevé. Rome est fondée, elle domine le monde, la famille d'Auguste y règne. Les différentes parties de l'Italie sont fondues en une nation unique (Virgile, Gaulois de Cisalpine, tient assez à cet élargissement du nationalisme au-delà des frontières de la ville même de Rome ; c'était l'état d'esprit,

1. Latinus, le roi des Latins, descend de Saturne, père de Jupiter.

2. Celui d'Énée et de Lavinie, fille du roi Latinus.

3. Les « Teucères » sont les descendants de Teucer, premier roi de la Troade ; c'est ainsi que les Troyens sont couramment dénommés dans l'*Énéide*.

4. Alors qu'ils sont un peuple conquis, qui devrait prendre le nom de ses vainqueurs.

5. L'« Ausonie » a d'abord désigné l'Italie étrusque, puis toute l'Italie.

6. Junon avait en effet de nombreux temples sur le territoire latin.

quelques années auparavant, on s'en souvient, de cet autre provincial qu'était Cicéron). Cette nation a une origine grecque, d'où sa noblesse ; mais les dieux ont voulu dès le début que le monde grec lui soit finalement subordonné. Désormais, les opposants au régime pourront être représentés comme des opposants à Rome même et à son destin surnaturel, donc comme des sortes d'impies.

### Conclusion

Par ses écrits et singulièrement l'*Énéide*, Virgile nourrit un type de discours politique assez nouveau, qu'on peut appeler « idéologie d'État ». Ce type de discours est très différent des mythes et des légendes spontanément forgés par une ethnie (puisque le poète arrange à sa fantaisie, ou plutôt selon les exigences d'une raison politique avisée, qu'on peut croire guidée par Mécène et même par Auguste en personne, les éléments mythologiques qu'il utilise). Il n'est pas moins différent d'une philosophie politique rationnelle comme celle d'Aristote, de Cicéron ou d'une philosophie de l'histoire comme celle de Polybe. L'irrationnel y est présent à une dose suffisante pour contaminer les idéaux républicains et accréditer aux yeux d'un peuple inculte et sensible au merveilleux la légitimité religieuse de l'autocratie qui vient de s'établir. Triomphent à la fois, dans la représentation de Rome qui nous est proposée, les principes de *lignage* et de *sacralité* : nous sommes rejetés loin de la République et du règne anonyme des lois. Par ailleurs, on ne peut que ressentir comme un paradoxe le fait que Virgile présente le triomphe d'Octave sur Antoine comme celui de l'Occident sur l'Orient : en accréditant en Occident le modèle de la monarchie sacrée, l'épopée virgilienne orientalise la République romaine bien plus qu'elle n'occidentalise la civilisation méditerranéenne.

Ceci étant, la pensée de Virgile n'est pas encore, loin s'en faut, celle du « dominat ». Les héros de la *gens* royale, d'Énée à Auguste, se comportent comme des princes humains et assez accessibles. Bien qu'ils aient une origine divine, ils sont eux-mêmes

essentiellement pieux (le « pieux Énée »). Le peuple n'est pas prosterné à leurs pieds, il garde une dignité « civique ». La religion de Virgile est elle-même fort humanisée et comme domestiquée. Le charme de l'*Énéide* réside sans doute précisément dans ce mélange de merveilleux et de légère ironie (qu'on décèle plus encore chez l'autre poète officiel du régime, Horace).

### C - Les Res Gestæ d'Auguste

En parallèle et en contraste avec les éléments religieux et épiques que nous venons d'étudier, il existe, sous le principat, des idées politiques plus traditionnelles, qui soulignent au contraire la continuité entre la République et le régime créé par Auguste.

Elles s'expriment d'abord dans un texte dû à Auguste lui-même, les *Res gestæ divi Augusti*, sorte de bilan du règne qu'Auguste, quelques mois avant sa mort, alors qu'il atteignait l'âge de soixante-seize ans, fit publier dans tout l'Empire, en latin ou en grec selon le lieu.

Plusieurs exemplaires du texte subsistent ; le premier et le plus complet qui ait été étudié a été trouvé à Ancyre (l'actuelle Ankara, capitale de la Turquie), sous la forme d'un texte gravé sur les murs d'un temple, d'où le nom traditionnel de « monument d'Ancyre » donné au document.

L'empereur y raconte, presque année après année, sa vie, qui se confond avec l'histoire du peuple romain depuis l'intervention, dans les guerres civiles, du jeune Octave âgé de dix-huit ans. Quelques affirmations méritent une mention particulière, celles où Auguste assure n'avoir rien voulu faire d'autre, en instaurant le système du « principat », que de restaurer « les institutions de nos ancêtres » détruites par les troubles de la fin de la République.

« [A trois occasions], quand le Sénat et le peuple de Rome conjuguèrent leurs efforts afin que je sois élu, sans aucun collègue, pour faire exécuter les lois et exercer l'autorité suprême, je refusai toute forme de fonction qui n'aurait pas été compatible avec les institutions de nos ancêtres ; et ce fut au titre de la puissance tribunicienne [et non comme

un dictateur] que j'exécutai les mesures que le Sénat voulait me confier » (chap. 5)<sup>1</sup>.

C'est Auguste lui-même qui demanda et obtint que soient nommés d'autres tribuns pour l'aider dans sa tâche. L'« autorité » unique dont il bénéficia ensuite, il ne la revêtit qu'en vertu d'un mandat du Sénat.

« Dans mes sixième et septième consulats (28-27 av. J.-C.), quand j'eus éteint les feux des guerres civiles après avoir reçu d'un commun accord le contrôle absolu des affaires, je rendis le pouvoir au Sénat et au peuple de Rome. En raison des services rendus, je reçus alors par un décret du Sénat le titre d'« Auguste », et l'on plaça des lauriers officiellement sur les portes de ma maison [...]. A partir de cette date, je l'emportai sur les autres en dignité (*auctoritas*), mais je n'eus pas plus de pouvoirs (*potestates*) que ceux de mes collègues dans quelque magistrature que ce soit.

« Alors que j'assurais le consulat pour la treizième fois, le Sénat, l'ordre des chevaliers, et l'ensemble du peuple romain me donna le titre de Père de la Patrie » (*pater patriæ*) (chap. 34-35).

Ainsi, on le voit, Auguste, à tout moment, insiste sur le fait que les pouvoirs qu'il détient ne sont pas auto-proclamés, mais lui ont été expressément dévolus par le Sénat et par le peuple. Il n'est donc pas roi et ne prétend pas avoir de légitimité par lui-même, ni dynastique, ni providentielle. En fait, il prétend faire survivre la République en tant que « régime mixte », avec un élément démocratique, le peuple, un élément aristocratique, le Sénat, et un élément monarchique, le consulat.

Il est vrai que cet élément est maintenant sur-dimensionné par rapport aux deux autres, puisqu'il est prolongé par l'*imperium* pro-consulaire qui donne à Auguste la puissance militaire sans limitation dans le temps, par l'« autorité » qui lui confère la prééminence sur ses collègues, par la puissance censoriale qui lui permet de nommer le Sénat et de créer l'ordre des chevaliers, enfin par la puissance tribunicienne qui lui confère le pouvoir civil et rend sa personne sacro-sainte ; on comprend qu'il puisse sans risques se résoudre à ne pas exercer en permanence le consulat. L'élément monarchique l'emporte sur les autres pouvoirs en ce que c'est lui, désormais, qui définit et délimite ceux-ci.

1. Cité d'après Baker, *From Alexander to Constantine*, *op. cit.*, p. 224 sq.

Malgré tout, ces explications mêmes d'Auguste montrent qu'il se sent lié par le droit « constitutionnel » de l'ancienne République ; il peut manipuler celui-ci, il ne peut ni, sans doute, ne veut le supprimer purement et simplement. En ce sens l'architecture de l'« État de droit » reste en place, et il en résulte une certaine sécurité juridique pour les citoyens ordinaires.

### D - Le principat d'après les juristes

On a précisément conservé de la période du principat de nombreux autres textes, émanant des juristes, qui montrent, eux aussi, que le « fantôme de la République » a longtemps encore « habité le palais impérial » (Baker).

#### a - Gaius

Gaius, l'auteur d'un des premiers manuels pour l'enseignement du droit romain (*Institutes*), écrit, dans la seconde moitié du II<sup>e</sup> siècle apr. J.-C., ce qui suit au sujet de l'armature « constitutionnelle » de l'État :

« Le droit du peuple romain consiste dans ces différentes sortes de règles : lois, plébiscites, sénatus-consultes, constitutions impériales ; édits des magistrats qui ont autorité pour publier des édits ; et réponses des juristes.

[Gaius définit les premiers termes ; puis il en vient aux « constitutions impériales »]

« Une constitution du prince (*constitutio principis*) est une règle posée par l'empereur sous la forme d'un décret, d'un édit, ou d'une lettre ; et il n'y a jamais eu aucun doute quant au fait qu'une telle règle avait force de loi, puisque c'est en vertu d'une loi que l'empereur lui-même reçoit son autorité (*imperium*). » [Suivent des détails sur les deux dernières « sources de droit », les édits des magistrats et les réponses des juristes] (Gaius, *Institutes*, I, I, § 2-5)<sup>1</sup>.

Naturellement, les définitions de Gaius relatives aux premières sortes de règles, lois, plébiscites, sénatus-consultes, sont obsolètes au moment où il écrit. Comme nous l'avons vu, les lois et les plébiscites cessent d'être votés par les comices dès la fin du règne de Tibère, et

1. Cité d'après Baker, *op. cit.*, p. 257-258.



on n'a plus du tout de trace d'une « loi » au sens étroit du terme (*lex rogata*) après la fin du I<sup>er</sup> siècle. Les sénatus-consultes sont devenus des formalités : ils sont à la discrétion de l'empereur. Seules les constitutions impériales et les réponses des juristes de la cour impériale créent véritablement le droit. Néanmoins, si Gaius présente ainsi les choses, c'est que la « hiérarchie des normes » républicaine n'est pas totalement oubliée. Le plus important est la façon dont il définit les constitutions impériales. S'il dit que celles-ci ont « force de loi », c'est bien qu'il juge qu'elles ne sont pas, d'emblée et par soi, des lois. Elles en ont seulement la « force », et elles n'ont ce caractère que parce que l'empereur a lui-même préalablement reçu de la loi proprement dite l'autorité lui permettant de poser ces décrets.

#### **b - La *lex regia* ou *lex de imperio de Vespasien***

De quelle loi l'a-t-il reçue ? Il s'agit évidemment de l'antique *lex de imperio* ou *lex regia* qui conférait l'autorité aux magistrats entrant en charge. On vient de voir qu'Auguste avait été effectivement mandaté, à plusieurs reprises, au début de son règne, par une telle loi. Il semble qu'une *lex regia* ait été explicitement établie pour la dernière fois à l'occasion de l'entrée en charge de Vespasien, sous la forme d'une *lex rogata* régulièrement votée (il s'agit, en fait, d'un sénatus-consulte qu'on a fait ensuite approuver par le peuple)<sup>1</sup>.

Il est très intéressant que les pouvoirs conférés à Vespasien par la loi soient limités à certaines catégories de cas dûment énumérés. Ceci s'explique par les circonstances : après les folies de Néron, les horreurs des guerres civiles qui se sont déroulées pendant l'« année des quatre empereurs » (Galba, Othon, Vitellius, Vespasien), le Sénat a exigé des gages. Dans la plupart des articles, la loi précise que les pouvoirs dévolus dans l'article en question le sont à Vespasien « comme [ils l'ont été] à Auguste, Tibère et Claude », ce qui indique que ces pouvoirs apparaissent déjà, à cette date, comme traditionnels, justifiés par des précédents.

L'empereur est mandaté pour : conclure des traités ; convoquer et présider le Sénat ; recommander des candidats pour les charges publiques ; étendre les frontières de l'Empire ; les actes qu'il a accomplis

1. Le texte, inscrit sur une tablette de bronze, a été découvert au XIV<sup>e</sup> siècle. Cf. Baker, *op. cit.*, p. 272.

avant d'être investi par la présente loi sont légitimés *a posteriori*. La loi pose en outre que l'empereur :

« aura le droit et le pouvoir de faire tout ce qu'il pensera être à l'avantage de l'État et en faveur d'une plus grande dignité des affaires — à la fois divines et humaines et qu'elles soient publiques ou privées — comme ce fut le cas pour le divin Auguste, pour Tibère et pour Claude » ;

« sera exempt (*solutus*) de toutes lois passées précédemment par le peuple et de tout acte fait par la plèbe, contenant des mesures par lesquelles le divin Auguste, Tibère et Claude n'auraient pas été liés ; et qu'il sera permis à l'empereur César Vespasien de faire tout acte qu'il incombait au divin Auguste, à Tibère et à Claude de faire d'après une loi ou un acte [de la plèbe] ».

On remarque la formule : *solutus*, marquant l'exemption du législateur par rapport aux lois précédentes. Ce sera, nous le verrons, un trait de l'absolutisme des Temps modernes, que le roi soit *absolutus*, « absous », « délié » ou « exempté » des lois antérieures, c'est-à-dire qu'il puisse non seulement faire des lois nouvelles, mais défaire les lois anciennes ou ne pas en tenir compte. Cependant, Vespasien n'est exempté que des lois dont ses prédécesseurs ont déjà été exemptés, ce qui semble dire qu'il continue à être lié par toutes les autres (et qu'il y a donc un vaste patrimoine de droit hérité de l'ancienne République qui reste en vigueur). De fait, si, dans la pratique du pouvoir exécutif, l'empereur a les mains entièrement libres, nous avons vu que ses préteurs et ses tribunaux continuent à appliquer le droit civil et pénal traditionnel.

### c - Ulpien

A la fin du principat, il n'est plus fait mention de ces restrictions. L'idée que le pouvoir du prince tient sa légitimité de cela seul qu'il a reçu mandat du peuple, et donc que la souveraineté réside originellement dans celui-ci, est cependant réaffirmée, presque dans les mêmes termes que chez Gaius, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, sous le règne des empereurs qui précipitent le passage du principat au dominat, les Sévères, par le maître le plus célèbre du droit romain, Ulpien (les écrits d'Ulpien sont conservés dans les *Institutes* de Justinien et dans le *Digeste*).

« Ce qui plaît au prince a force de loi (*quicquid principi placuit legis vigorem habet*)<sup>1</sup>, dans la mesure où, par la *lex regia* qui établit le pouvoir souverain (*imperium*) du prince, le peuple lui donne et place entre ses mains son propre pouvoir souverain et sa propre autorité. Donc, quoi que l'empereur (*imperator*) ait 1) déterminé en signant une *lettre*, ou 2) décidé par un *décret* publié dans le cadre d'une procédure judiciaire, ou 3) posé en émettant hors tribunal un *avis* juridique, ou 4) ordonné dans les termes d'un *édit* — de telles prises de position constituent ce qu'on appelle communément "constitutions". Il est clair que certains de ces actes sont personnels et n'ont pas valeur de précédent ; par exemple, si le prince accorde une faveur à quelqu'un pour ses services, ou donne quelque assistance à un homme sans créer un précédent, il ne va pas au-delà des limites de sa personne privée. »<sup>2</sup>

Les restrictions qu'on notait dans la loi investissant Vespasien ont disparu : *tout (quicquid)* ce qui plaît au prince a désormais force de loi.

Cependant, Ulpien distingue avec soin les actes qui, engageant l'empereur comme « personne morale », ont force de loi, de ceux qui, ne l'engageant qu'à titre individuel, sont sans conséquence juridique. Ulpien voit donc encore dans l'empereur essentiellement un *magistrat*, simple organe de la loi, distinct en fait comme en droit de la personne privée qui se trouve être investie de cette charge.

Sous le Bas-Empire, la distinction tendra à s'effacer, le monarque personne morale deviendra indiscernable du titulaire privé de la charge, et, partant, l'*imperium* du premier deviendra indiscernable du *dominium* du second. L'État appartiendra au roi comme sa propriété ou son patrimoine et celui de sa famille. Cette confusion subsistera pendant tout le Haut Moyen Age et la période féodale ; les derniers siècles du Moyen Age, puis les Temps modernes, auront le plus grand mal à y mettre un terme et à retrouver les notions gréco-romaines classiques d'État impersonnel et de magistrature, mandat public, exercé à titre temporaire et précaire par une personne privée.

Remarquons, pour finir, que, pendant toute la période qui va de Vespasien aux derniers Antonins, les empereurs ont été effectivement investis par un vote exprès du Sénat. Certes, le Sénat ne peut s'opposer aux prétoriens et plus généralement à la puissance des légions. D'autre part, lorsque les empereurs, comme Nerva le fait avec Trajan, adoptent l'homme qu'ils veulent voir leur succéder, cela revient, de leur part, à

1. Formule très célèbre dont nous verrons la fortune au Moyen Age et aux Temps modernes.

2. Cité d'après Baker, *op. cit.*, p. 262.

transférer sur cet homme l'*auctoritas* religieuse dont ils sont eux-mêmes revêtus, et cet acte a d'autant plus de valeur qu'il a été accompli solennellement, avec l'intervention des pontifes, en présence du peuple rassemblé. Le Sénat n'a donc jamais les mains libres. Mais cette formalité est néanmoins indispensable pour conférer aux actes des empereurs leur légitimité. On n'est pas empereur de son propre chef, ni par choix divin direct, ni par légimité gentilice.

Cet esprit de fidélité relative au civisme républicain se reflète à divers degrés dans les écrits des auteurs politiques romains des deux premiers siècles, Sénèque, Pline le Jeune ou Tacite.

### E - Sénèque. Le De Clementia

Le stoïcien Sénèque, un des plus grands esprits de l'Antiquité, a été « premier ministre » de Néron.

#### Vie<sup>1</sup>

Né en 1 apr. J.-C., mort en 65, fils d'un chevalier romain originaire de Cordoue, le jeune Sénèque étudie à Rome la philosophie (sous des maîtres adeptes d'un stoïcisme éclectique, Sotion, Attale et Papirius Fabianus). Il entre dans la carrière administrative, mais l'interrompt bientôt pour raison de santé, et fait un séjour de plusieurs années à Alexandrie où il rencontre des intellectuels et achève sa formation philosophique. De retour à Rome en 31, il devient questeur et brillant avocat. Il est édile vers 36 ou 37. Cette carrière est cependant retardée par la haine (et la jalousie d'orateur et d'homme de lettres) que lui voue l'empereur Caligula, puis brutalement interrompue par un exil en Corse (sous l'accusation, probablement artificielle, d'adultère avec une rivale d'Agrippine). Il reste huit ans (41-49) dans cette île, dont il étudie l'histoire et les mœurs, et où il reprend ses travaux savants : astronomie, géographie (tout ce qu'il exposera dans ses *Questions naturelles*). Rappelé à Rome par Agrippine, il doit entrer dans le parti de cette dernière, devenir préteur et surtout précepteur du fils d'Agrippine, Néron.

Après trois ans de ce préceptorat, Agrippine fait empoisonner Claude. Néron est proclamé empereur. Sénèque devient alors une sorte de « Premier ministre », en même temps que de mentor du jeune prince

1. D'après Pierre Grimal, *Sénèque*, PUF, 1966 ; *Sénèque ou la conscience de l'Empire*, Les Belles Lettres, 1979.

(qui a dix-sept ans). Il rédige son discours devant le Sénat, une sorte de « discours du trône » où il fait annoncer au prince un véritable programme de restauration des libertés républicaines. Quand Néron fait assassiner son rival Britannicus (fils de Claude et de Messaline, la première femme de Claude), Sénèque ne proteste pas et hérite même d'une partie de l'immense fortune du mort (des terres en Égypte). Il commet d'autres actes problématiques, qu'on peut croire motivés par la « raison d'État » et la volonté de payer le prix nécessaire pour que l'Empire ait à sa tête un philosophe. D'abord, il fait exiler aux Baléares, comme lui-même l'avait été en Corse, et selon des moyens tout aussi arbitraires, un opposant, Suillius. Ensuite il est complice de l'assassinat par Néron de sa mère Agrippine (mars 59). Moyennant quoi il gouverne seul pendant trois ans. Mais il cherche, dès 62, à se retirer du pouvoir. Néron, cependant, ne peut admettre ce départ, qui inquiéterait le Sénat. Sénèque n'obtient qu'une demi-retraite. Cela lui suffit pour écrire beaucoup, notamment ses célèbres *Lettres à Lucilius*. Cette situation instable ne pouvait durer. En 65, soupçonné par Néron d'être complice de la conjuration de Pison, il reçoit de l'empereur l'ordre de se donner la mort. Il aura donc été à la tête de l'État romain pendant quelque dix ans.

### Œuvres

Sénèque est l'auteur de tragédies, de poèmes, d'œuvres scientifiques et philosophiques. Une grande partie de cette œuvre est perdue, notamment des livres de géographie (sur l'Égypte) et d'histoire naturelle. Mais on a conservé : 1) des dialogues (trois *Consolations*, *De la Providence*, *De la brièveté de la vie*, *De la vie heureuse*, *De la constance du sage*, *De la tranquillité de l'âme*, *Du loisir*, *De la colère* ; 2) sept livres sur les *Bienfaits* ; 3) un bref pamphlet contre Claude : l'*Apocoloquintose* (« transformation en citrouille ») *du divin Claude* ; 4) deux (ou trois) livres *De la clémence* ; 5) sept livres de *Questions naturelles* ; 6) vingt livres de *Lettres à Lucilius*<sup>1</sup>.

1. Les œuvres de Sénèque sont disponibles notamment dans la collection Budé. Il faut signaler aussi Sénèque, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, éd. établie par Paul Veyne, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993 (1 103 p.).

### Le *De Clementia*<sup>1</sup>

Il s'agit d'une sorte de leçon solennelle à Néron au début de son règne (l'essentiel de ce discours semble avoir été réellement prononcé devant Néron). Le propos principal est de convaincre Néron de faire montre de « clémence », mais, en développant ce thème, Sénèque expose une véritable théorie du pouvoir et de la nécessité *sociologique* qu'il soit autocratique.

#### 1. Le monarque âme de la communauté

Sénèque tient pour acquis que Rome est désormais une monarchie. Il n'est pas dupe des apparences républicaines du principat. Tout au long du texte, il emploie assez souvent le nom de « roi » pour désigner le prince. *Princeps* ou *rex*, peu importe le nom (III, II, 3). Or Sénèque, à une réserve près que nous signalerons, adhère à ce nouveau régime. Pourquoi ? Parce que seul il peut apporter la *paix*.

Abandonnée à elle-même, estime-t-il, la société ne peut qu'exploser. Sa pente naturelle est la guerre de tous contre tous. « L'esprit humain est naturellement indocile » (*natura contumax est humanus animus*) (III, XXIII, 2). Il ne peut y avoir d'ordre politique que si l'on fait violence à la nature humaine : si on lui *impose* la paix. C'est ce que fait la poigne de fer de l'autocrate : seul le joug de l'empereur empêche la foule de détruire elle-même et les autres (*Intr.*, I, 1).

Sénèque va au bout de l'idée. Puisque la communauté, sans le monarque, s'auto-détruirait et ne subsisterait pas, le monarque est le vrai *créateur* de la communauté politique. Le roi « décide de la vie et de la mort des nations » (*Intr.*, I, 2). Puisque le corps se décompose quand l'âme le quitte et que, de même, « sans le roi tout se désorganise » (*amisso rege totum dilabitur*) (III, XVII, 2), on peut dire que le monarque est l'*âme* de la communauté (III, I, 4-II,

1. Cf. Sénèque, *De la clémence*, texte établi et traduit par François Préchac, Les Belles Lettres, coll. « Budé », 1925.

1). L'empereur est la « tête » du « corps » qu'est l'Empire, et la santé ou au contraire la maladie de la tête se communiquent à tous les membres (I, II, 1). L'empereur, en fait, s'identifie avec la République, il la personnifie, *in [eum] se res publica convertit* (III, II, 2).

Mais créer, animer, « donner et ôter la vie » (III, XIX, 2)<sup>1</sup>, n'est-ce pas là ce qui définit les *dieux* ? Le monarque est donc un être « divin ». Et Sénèque d'adhérer, certes pas à la forme populaire de la religion impériale, mais à une forme intellectualisée de celle-ci. Le fond de l'argument est qu'il faut que le prince soit « au-dessus du jeu » pour arbitrer celui-ci, donc qu'il doit être véritablement constitué comme un être à part. Partant, il faut rompre avec le principe civique grec de l'*isonomia* et les vieilles valeurs de la Rome républicaine.

La vie sociale implique qu'on puisse prendre des mesures sans précédent, *extraordinaires*. Si la constitution est telle que personne ne peut les prendre, l'État courra à sa perte, et la justice se renversera en injustice : *summum jus, summa injuria*. La seule solution est un pouvoir délié des lois, *absolu*. Le privilège unique de la formule monarchique est qu'elle permet à quelqu'un de se placer au-dessus de la justice pour mieux pouvoir faire triompher la justice même.

Sénèque développe l'idée que le caractère exceptionnel, « divin » de la fonction royale *s'entend en négatif autant qu'en positif*.

## 2. Le privilège du monarque : la face positive

Certes, le monarque est le maître du peuple. Il est un « père » (III, XII, 1) dont les citoyens sont les « enfants ». Leur père les « gronde tantôt doucement, tantôt sur le ton de la menace, allant quelquefois jusqu'à les rappeler à l'ordre par des coups » (*ibid.*). Le roi est encore un « médecin » soignant des « malades » (III, XIV, 1-2).

Sénèque use même de comparaisons plus dures. Le monarque est comme un dresseur de chiens, ou de chevaux : s'il doit être clément, ce n'est pas en raison de l'amour qu'il leur porte, c'est au sens où le bon

1. D'autant que le roi, ayant ramené la paix, est cause que les citoyens enfantent : « On n'a pas d'autre désir que d'être père et l'ère de stérilité qui accompagne naturellement les malheurs de la patrie est close » (III, XI, 5). Le roi est donc, littéralement, cause de la vie de ces nouveaux humains.

cavalier mène son cheval « d'un frein léger » (III, XXI, 2). Il y a entre le roi et ses sujets la même différence qu'il y a entre un être humain et des insectes : « Comme on fait avec des insectes qu'on n'écrase pas sans se souiller », le roi ne s'abaissera pas à châtier lui-même ses sujets (III, XIX, 4).

Cette supériorité ontologique du roi lui vaut de faire fonction de *modèle*. S'il est bon et vertueux, le peuple sera bon et vertueux. S'il est pervers, le peuple sera pervers (III, XX, 2) (on retrouvera ce thème dans maintes théories monarchiques).

Sénèque concède enfin — du bout des lèvres, il est vrai — que Néron possède des attributs quasi divins. Il est un « astre » (III, I, 3) (Néron croyait être né sous le signe du soleil, comme un pharaon égyptien). On retrouve là les thèmes hellénistiques du roi ou du général protégé et aimé de la Fortune, que Sénèque ne craint pas d'accréditer chez son élève.

L'auteur se laisse aller en quelques endroits — comme, nous le verrons, Pline — à la flatterie. Pour mieux louer Néron, il charge les précédents empereurs. D'abord Claude, après la mort duquel il avait écrit un très acrimonieux pamphlet, l'« Apocoloquintose du divin Claude » (c'est-à-dire sa « transformation en citrouille », en lieu et place de son « apothéose », « transformation en dieu »). Sénèque attaque aussi Auguste (III, VII, 1), dont il dit qu'au début de son règne il commit de nombreux crimes : la célèbre clémence d'Auguste dans ses dernières années n'était qu'une « cruauté fourbue » (*lassa crudelitas*) (III, VIII, 2). Néron, lui, n'a commis aucun forfait (il est vrai qu'il n'a que dix-sept ans !).

### 3. Le privilège du monarque : la face négative

Mais voici l'envers du décor. Si le roi est un maître, c'est un maître essentiellement *exposé*. En effet,

« nos mouvements [à nous les hommes ordinaires] sont perceptibles à peu de personnes ; nous pouvons paraître au dehors, rentrer dans l'ombre, changer notre manière d'être sans que le public s'en aperçoive ; toi [l'empereur], tu n'as, pas plus que le soleil, le privilège d'échapper à la vue. Des flots de lumière t'environnent et ils attirent tous les regards. Tu t'imagines peut-être paraître au-dehors : tu es un astre qui se lève ! Tu ne peux parler sans que ta voix ne soit entendue par toutes les nations du monde ; tu ne peux t'irriter sans faire tout trembler [...] et cela



s'explique : ce ne sont pas les effets actuels du pouvoir, mais ses effets à venir que l'on envisage, quand il est illimité » (III, VI, 4-5).

Ainsi, la visibilité même du monarque le rend paradoxalement prisonnier et esclave. Le privilège du roi s'inverse en un anti-privilège. Symétriquement, l'infériorité des sujets s'inverse en maîtrise et le maître a de bonnes raisons de jalouser ses esclaves qui jouissent d'une liberté qu'il n'a pas :

« Que de choses te sont interdites qui nous sont grâce à toi permises ! Je puis marcher sans crainte dans n'importe quel quartier de Rome, bien que je n'aie derrière moi aucune escorte, à la maison ou à mon côté aucune épée. Toi, au milieu de la paix qui est ton œuvre, tu es obligé de vivre armé. Tu ne peux quitter ta fortune d'un pas ; elle est plantée devant toi ; et lorsque tu descends de ton palais, où que tu ailles, elle t'accompagne en grande pompe. Tel est l'esclavage inhérent à la grandeur souveraine (*summæ magnitudinis servitus*) qu'on ne peut se faire plus petit ; mais cette nécessité elle-même t'est commune avec les dieux » (III, VI, 1-3).

Ce qui est promis au Prince, ce n'est rien de moins, finalement, que la mort. Sénèque analyse avec soin le mécanisme qui est ici en jeu<sup>1</sup>. Le Prince, a-t-on dit, a pour fonction de faire régner la justice, c'est-à-dire d'empêcher les citoyens de venger eux-mêmes les offenses qui leur sont faites. Il monopolise l'usage de la coercition. Mais, de ce fait, il attise sur sa tête toutes les haines de ceux que la force coercitive de l'État a lésés. Lorsque l'État est une collectivité anonyme, le risque est mineur. Mais lorsqu'il est personnifié en un autocrate, il est inévitable que celui-ci focalise sur sa tête toutes les haines.

« [Cet homme] est menacé d'autant de périls qu'il y a de gens pour qui il est lui-même un danger » (III, XXIII, 3).

« Comme les arbres coupés au pied repoussent par mille rameaux, comme on fauche quantités de plantes pour qu'elles montent plus touffues, de même la cruauté du prince grossit le nombre de ses ennemis à mesure qu'il en supprime ; car chaque victime a autant de remplaçants qu'elle avait de parents et d'enfants et de proches et d'amis » (III, VI, 7).

1. Sur lequel lui-même et ses contemporains avaient eu tout loisir de méditer, étant donné l'atmosphère de complots et de crimes ayant entouré le règne des premiers autocrates romains depuis Marius et Sylla jusqu'à Claude, en passant par César, Pompée, Antoine...

Auguste avait été découragé lorsqu'il avait compris ce mécanisme inéluctable :

« Pourquoi vis-tu [se disait Auguste à lui-même], si tant de gens ont intérêt à ce que tu meures ? Où s'arrêteront les supplices, où s'arrêtera la tuerie ? Je ne suis qu'une tête exposée aux regards des jeunes aristocrates, afin qu'ils la visent de leur pointe bien aiguës ; non, la vie n'est pas tellement précieuse, si pour m'éviter la mort, il faut sacrifier tant de têtes ! » (III, VII, 5).

#### 4. La clémence

C'est dans ce contexte d'une théorie du rôle politique éminent de l'exception royale que se comprend le propos de Sénèque sur la *clémence*.

« Nous avons tous péché » (*peccavimus omnes*), commence par dire Sénèque (III, IV, 3). Si l'État était parfaitement juste, ne devrait-il donc pas punir en permanence ? Pas plus, répond Sénèque, que les dieux, dont les foudres secoueraient incessamment la Terre s'ils étaient résolus à punir systématiquement toutes les fautes des hommes<sup>1</sup>. Or la Terre est calme. C'est donc que les dieux, eux, sont cléments. Ils ont leurs raisons...

D'abord, celui qui est clément manifeste par là-même sa prééminence.

« Une colère méchante et implacable jure chez un roi ; en effet, il ne s'élève guère au-dessus de celui à qui l'égale précisément sa colère. Au contraire, s'il laisse la vie, s'il laisse leur dignité à ceux qui sont traduits devant lui, lors même qu'ils méritent d'en être privés, il fait ce qui n'est permis qu'au maître absolu. [...] Sauver est le propre de la grandeur souveraine (*excellētia fortuna*). »

D'autre part, et surtout, un châtement implacable aboutirait à son contraire, c'est-à-dire *non pas à arrêter le crime, mais à l'étendre*.

Pour que le châtement administré par l'État parvienne à son but, il faut qu'il ne soit pas excessif. Il faut qu'il reste au coupable quelque chose à préserver par sa bonne conduite, sinon il n'aura aucune raison de se bien conduire. Trop de rigueur provoque le

1. On pense au Psaume : « Si tu regardes les fautes, Seigneur, qui donc subsistera ? »

désespoir, donc la révolte (III, X, 4). Si l'on punit trop, on « banalise » le délit et derechef on l'encourage : « C'est la pénalité qui donne l'idée du forfait » (*facinus pœna monstravit*) (III, XXI, 1).

« On décréta un jour, après un vote du Sénat, que les esclaves seraient distingués des hommes libres par leur tenue extérieure ; puis on vit nettement quel péril nous menacerait si nos esclaves se mettaient à nous compter. Même chose est à craindre, sache-le bien, si l'on ne fait grâce à personne ; bientôt on verra clairement combien l'emporte la masse gâtée des citoyens. La multitude des supplices deshonne tout autant le prince que celle des enterrements un médecin » (III, XXII, 1).

Voilà donc le vrai motif de la clémence, de celle des dieux comme de celle que doivent avoir les empereurs à l'exemple du premier d'entre eux, Auguste : c'est que, puisque la publicité même du crime le multiplie, seule la « conspiration du silence » le fera décroître. Le Prince doit prendre l'initiative de l'arrêt des violences, pour briser le cycle des vengeances. Et lui seul le peut, puisqu'il est seul au-dessus des lois. Le fondement ultime de la légitimité de l'absolutisme, c'est que seule la suspension du cours ordinaire de la justice assure l'ordre social, et que seul un monarque absolu peut se permettre de n'être *pas* juste.

Sénèque précise que la *clémence* politique qu'il réclame du prince n'est pas un *pardon*. La clémence, strictement parlant, est le contraire de la cruauté qui est « le défaut de maîtrise de soi dans l'application d'une peine » (II, II, 1). Elle consiste donc à pouvoir s'abstenir de tout ou partie de la punition, elle n'est pas l'oubli de la faute qui avait justifié celle-ci. Sénèque condamne explicitement le pardon : « Pardonner c'est avouer qu'on a sacrifié une partie de son devoir » (II, IV, 2). Il condamne la « compassion », qui n'est pas une vertu, mais le vice constitué par l'excès de clémence : elle est « l'état morbide d'une âme défaillant à la vue des maux d'autrui » (II, III, 1). La « miséricorde » est proche de la « misère » (II, IV, 4). Rien ne sied à l'homme comme la grandeur de sentiment, *magnus animus* ; or « le chagrin brise l'âme, l'abat, la resserre » (II, III, 4)<sup>1</sup>.

1. On voit à quel point la *clémence* de Sénèque est éloignée de la *compassion* biblique. Dans cette morale naturelle, pas d'*agapè* évangélique. Le port le plus assuré contre les tempêtes de la Fortune, dit Sénèque, c'est le *mutuum auxilium*, l'assistance mutuelle (II, III, 3). Sénèque, comme Cicéron, s'en tient à la règle de justice, règle de symétrie. La clémence s'oppose au pardon en ce qu'elle « garde sa liberté de décision », *liberum arbitrium*. C'est bien cette liberté et cette préservation de son « quant à soi » que sacrifie la miséricorde judéo-chrétienne (même si cette abolition de soi, ce « serf-arbitre », constitutif de l'éthique, fondé, pour les théologiens, une liberté ontologique supérieure). Au refus de Sénèque d'une miséricorde qui « brise l'âme », on

L'idée sous-jacente à l'argument de Sénèque en faveur de la clémence est que l'ordre de l'État, au fond, repose sur le crime. Dire qu'on ne peut arrêter le crime qu'en s'abstenant de réprimer tous les crimes, cela revient à avouer qu'il y a en toute société stable un « crime résiduel » qui doit rester caché, impuni, non dénoué.

Par cette idée profondément « pessimiste », Sénèque se démarque nettement de Cicéron et du stoïcisme antérieur. Alors que Cicéron inaugure la tradition de l'humanisme libéral, « optimiste », Sénèque est un des premiers représentants d'une tradition toute différente, « absolutiste », « pessimiste », dont on peut formuler comme suit le *credo* : les hommes ne peuvent vivre justement, c'est pourquoi ils ont besoin d'un pouvoir injuste. Une certaine *hybris* du pouvoir doit pouvoir répondre à l'*hybris* des passions et du désordre social<sup>1</sup>.

En définitive, le principat est l'autocratie du prince dans l'État, pouvoir absolu qui seul permet à l'État de survivre.

Ceci étant, l'exercice du pouvoir absolu par le Prince doit rester l'exception. Le principat n'est pas un despotisme : le citoyen ordinaire (celui qui est suffisamment éloigné du pouvoir et ne peut être soupçonné de complot) doit pouvoir compter sur la protection de la loi.

Précisément, l'empereur a rétabli (par rapport au règne de Claude) le droit, il l'a mis au-dessus de toute violation, *jus supra omnem injuriam positum* (*Intr.*, I, 8). Le pouvoir doit se régler sur la *lex naturae* (III, XVII, 1-2). Le monarque romain reste mesuré, il est accessible aux désirs légitimes, hostile sans dureté aux prétentions même injustifiées, affable, d'accès facile ; on parle de lui en secret comme on en parle en public (III, XI, 5).

D'où cette conclusion de Sénèque : le principat est « la forme de gouvernement la plus satisfaisante, à laquelle il ne manque, pour être l'absolue liberté, que la possibilité d'être détruite » (*Intr.*, I, 8).

opposera le Psaume (51, 16) : « D'un cœur brisé, broyé, Dieu, tu n'as pas de mépris », et les pleurs de Jésus apprenant la mort de Lazare (Jn 11, 35).

1. Ceci rapproche, curieusement, Sénèque de certaines théories politiques chrétiennes ultérieures comme celle de saint Augustin : l'homme est pécheur, c'est pourquoi il est illusoire, et même impie, de penser que le pouvoir puisse être intégralement juste. Dieu a donné le pouvoir politique aux hommes en *punition* de leurs fautes, et c'est pourquoi les tyrans mêmes font partie du plan providentiel contre lequel on ne doit pas protester (cf. *infra*, p. 755-756).

Sénèque vit sous Néron, le dernier des Julio-Claudiens. Viennent ensuite la dynastie des Flaviens, puis celle des Antonins. Avec ces derniers commence pour l'Empire romain un siècle de calme et de prospérité (II<sup>e</sup> s. apr. J.-C.). Rome gouverne l'ensemble du monde connu et le maintient dans la *pax romana*, ayant seulement à veiller aux frontières. L'État romain étend partout ses institutions, fait respecter les mêmes principes d'administration et, dans de larges fractions de l'Empire, le même droit civil.

Comment les contemporains se représentent-ils cette situation ? Nous en avons plusieurs témoignages de grand intérêt : celui de deux Romains de la classe sénatoriale, Tacite et Pline le Jeune, portant sur le règne d'un des plus remarquables des Antonins et le vrai fondateur du système, Trajan. Et celui d'un Grec, Ælius Aristide, portant sur l'Empire au temps d'Antonin le Pieux.

### F - Tacite

Tacite est un historien, non un théoricien politique. Mais, témoin, avec Pline le Jeune (qui fut son ami) de la période de mise en place définitive du principat avec le règne des Flaviens et l'avènement des Antonins, il formule, en maints endroits de son œuvre, des idées politiques originales sur le régime.

Bien que la pensée de Tacite soit souvent ambiguë, sa position politique fondamentale n'est pas douteuse. Il adhère aux valeurs civiques de l'ancienne Rome et condamne donc les tyrannies subies par les Romains sous le règne de la plupart des Julio-Claudiens et surtout sous celui de Domitien. Mais il approuve, par raison, le système même du principat. D'une part, en effet, il pense comme Sénèque que la République traditionnelle ne pouvait maintenir la paix civile. D'autre part, il lui semble que, si les premières décennies du régime impérial ont été un échec, celui-ci n'est pas dû à la formule monarchique en tant que telle, mais au mauvais comportement des princes, entraînés par un destin contraire. Avec l'avènement des Antonins, le principat va pouvoir s'épanouir et réaliser toutes les promesses formulées jadis par Auguste.

Vie<sup>1</sup>

Né vers 55 apr. J.-C., mort en 115 ou en 117, Tacite appartient à l'aristocratie provinciale (il est sans doute fils d'un haut fonctionnaire de classe équestre, soit de Gaule Narbonnaise, peut-être de Vaison-la-Romaine ou Fréjus, soit de Gaule Belgique, proche de cette Germanie dont il parlera souvent dans son œuvre). Il vient très tôt à Rome, y fait des études de rhétorique dans le but de se préparer à la vie politique. Premier de sa famille, il est appelé par Vespasien à entrer dans la classe sénatoriale. Vespasien veut en effet renouveler et étoffer le Sénat, décimé par les derniers Julio-Claudiens ; son attention a été attirée sur Tacite sans doute en raison des talents d'orateur dont le jeune homme a déjà fait preuve. Tacite sera donc un *homo novus* et aura, dans son expression de l'idéologie sénatoriale, l'ardeur du néophyte, sinon du parvenu.

Il exerce les charges de tribun militaire, en Gaule ou en Germanie, puis de questeur, puis de préteur. Il devient membre du prestigieux collège des quindécemvirs (chargé de fonctions religieuses). Il exerce sans doute ensuite un gouvernement provincial. En 93 commencent les dernières années, tyranniques, du principat de Domitien. Tacite siège alors au Sénat et, à cette place privilégiée, assiste à la dégradation de la vie publique qui caractérise cette période et rappelle les années les plus terribles des Julio-Claudiens. Il devient ensuite (en 97) consul. Pendant son consulat, il prononce l'éloge funèbre de Verginius Rufus, général qui avait refusé le projet suggéré par ses troupes de devenir empereur et avait affirmé les droits du Sénat de désigner le Prince. En prononçant l'éloge de cet homme, Tacite affirme donc son attachement à une régularité institutionnelle rappelant la République. « C'est de tels discours, ou encore de ce *Panégyrique de Trajan*<sup>2</sup> que Pline le Jeune devait prononcer pour inaugurer son consulat de l'année 100, qu'allait surgir le principat « éclairé » des Antonins » (Grimal). En ce sens, on peut dire que Tacite n'a pas été seulement témoin, mais, dans une certaine mesure, acteur des événements politiques de son temps.

Peut-être exerce-t-il, entre 102 et 104, une fonction proconsulaire. A partir de cette date, en tout cas, il se consacre à la rédaction de ses deux grandes œuvres historiques, les *Histoires* et les *Annales*. Il sera encore proconsul d'Asie — la plus haute fonction que puisse exercer un sénateur — en 112 ou en 113.

1. Cf. Pierre Grimal, *Tacite*, Fayard, 1990, auquel nous empruntons beaucoup dans le présent chapitre.

2. Cf. *infra*, § G.

**Œuvres<sup>1</sup>**

*Vie d'Agrioola* (vers 98) : récit de la vie de son beau-père, pacificateur de la Bretagne entre 78 et 84. Agrioola est présenté comme un exemple ; c'est un homme de la classe sénatoriale qui s'est entièrement dévoué au salut et à la grandeur de l'État, et qui s'est tenu à l'écart des intrigues. *La Germanie* (98 ou 99) : description géographique et ethnologique du pays et de ses habitants, sans doute pour faire connaître à l'opinion romaine cette partie du monde où il est probable que l'Empire va s'étendre. *Dialogue des Orateurs* (102) : discussion censée s'être tenue en 75 entre trois grands orateurs sur les raisons pour lesquelles l'art oratoire est moins brillant désormais qu'il ne l'était aux temps de la République ; ce débat d'apparence technique est en réalité, comme nous le verrons, de grande signification politique. *Histoires* (achevé vers 108-109) : histoire de Rome, période 69-96 ; seuls subsistent les cinq premiers livres de l'ouvrage, jusqu'à l'avènement de Vespasien. La période a été vécue par Tacite. *Annales* (rédigé de 112 à 117 ?) : histoire de Rome, période 14-66 (avec des lacunes) ; le règne des Julio-Claudiens depuis la mort d'Auguste jusqu'à celle de Néron.

Tacite est un des plus grands écrivains de l'Antiquité. Son style sobre, laconique, plein de mordant, avec des formules « frappées », selon le cas, comme des médailles ou des caricatures, sa psychologie constamment pénétrante, l'égalent — dans un autre genre — à Thucydide.

**1. La philosophie de l'histoire de Tacite**

Pour Tacite, l'histoire se situe sur deux plans : celui des cycles qui relèvent des destins et auxquels les hommes ne peuvent rien changer ; et celui des micro-événements qui dépendent de la volonté et sont largement contingents, mais qui, loin de pouvoir faire « basculer » les destins, contribuent inéluctablement, au contraire, à les faire advenir. L'histoire de Rome est donc déterminée, fondamentalement, par les destins, qui ont voulu autrefois l'effondrement de la République et les malheurs des premiers principats, qui veulent maintenant la renaissance que vivent les contemporains de Tacite avec l'avènement des Antonins. Mais les

1. Cf. Tacite, *Œuvres complètes*, textes traduits, présentés et annotés par Pierre Grimal, Gallimard, coll. « La Pléiade », 1990.

modalités de cette histoire, ses couleurs, ses détails, sont le fruit des libres actions humaines et des contingences. Reprenons ces deux points.

**a - Les « siècles » de Rome**

Tacite n'est pas athée (la légende de son scepticisme vient de Machiavel ; mais, selon Pierre Grimal, elle « ne résiste pas à l'épreuve des textes »). Il est vrai qu'il rejette la superstition, cette forme excessive de la religiosité qu'on rencontre tant dans les masses crédules de Rome que chez les barbares ou chez les Juifs. Mais il croit bel et bien que les dieux veillent aux affaires humaines, envoyant des malheurs et des bonheurs en fonction de la conduite des humains<sup>1</sup>. Ces desseins des dieux sont accessibles à la divination, à l'astrologie, à la science des haruspices, « la plus ancienne science de l'Italie » (*Annales*, XI, XV) (donc Tacite n'a nullement le scepticisme de Polybe, pour qui les pratiques religieuses romaines étaient seulement une habile manipulation des magistrats).

Il montre comment tous les empereurs, ou presque, ont cru aux destins et aux signes qui les révèlent<sup>2</sup>. Par exemple, Tibère se livre en secret à l'art divinatoire, il connaît l'« art des Chaldéens », c'est-à-dire l'astrologie, et il consulte volontiers de grands spécialistes comme un nommé Thrasyllus<sup>3</sup>. C'est ainsi que Tibère aurait

1. Tacite dit au début des *Histoires*, pour caractériser une période sombre de l'histoire de Rome : « Jamais malheurs plus atroces du peuple romain et signes plus certains ne démontrèrent que les dieux ne se soucient pas d'assurer notre sécurité mais notre punition » (*Histoires*, I, 3, 3).

2. Cette croyance est si générale que la divination sera systématiquement perçue par les gouvernants, lorsqu'elle n'est pas exercée à leur initiative et sous leur contrôle, comme un acte d'opposition et de déloyauté, puni de mort : consulter les devins pour savoir quand un règne finira ou si tel ou tel personnage est ou non promis à l'Empire, c'est manifester son hostilité à l'empereur actuel.

3. Auquel il tend un piège astucieux dans un épisode que Tacite raconte avec une pointe d'humour. Tibère avait l'habitude, pour protéger son secret, de faire précipiter dans la mer, du haut d'une roche, ceux qu'il avait consultés et dont il se défiait. Thrasyllus lui annonce qu'il sera empereur. Tibère s'en réjouit, mais demande à l'astrologue de faire son propre thème astral et de prévoir son avenir immédiat. A mesure que Thrasyllus fait ses calculs, il pâlit, se panique : sa science lui a appris que Tibère avait l'intention de le tuer. Celui-ci, convaincu par ses compétences d'astrologue ainsi manifestées, l'épargne... (*Annales*, VI, XXI).



prévu, et annoncé à l'intéressé, le principat de Galba (*Annales*, VI, XX, 2). Suit un commentaire de Tacite sur les rôles respectifs du destin et de la liberté humaine dans l'histoire :

« Lorsque j'entends raconter ces faits et d'autres semblables, je ne puis décider en moi-même si c'est le destin qui conduit le déroulement des affaires humaines, et une nécessité immuable, ou si c'est le hasard. En effet, on constate que les plus grands philosophes parmi les anciens et ceux qui suivent leurs doctrines ont des opinions opposées [Tacite évoque brièvement les opinions des épicuriens, des platoniciens, puis il cite l'opinion commune :] On ne peut enlever de l'idée à la plupart des hommes que, dès le premier moment de leur naissance, leur avenir est déterminé, mais que, si quelques faits surviennent différemment de ce qui a été prédit, cela provient de l'erreur commise par ceux qui prédisent ce qu'ils ignorent ; c'est ainsi qu'est discrédité un art illustré de manière éclatante et dans le passé et de notre temps. Ce qui est certain, c'est que le fils de ce même Thrasyllé promit à Néron l'empire... » (*Annales*, VI, XXII).

Tacite paraît se ranger à cette opinion traditionnelle. Si la science des devins semble parfois être prise en défaut, ce n'est pas parce que l'homme peut se libérer des destins, c'est parce que cette science est bien difficile, sans parler du fait que, souvent, ses spécialistes donnent, par intérêt, des indications mensongères. Et l'apparente liberté des humains, l'apparente contingence des événements finit toujours par concourir à la réalisation des destins.

Parfois, il est vrai, on peut « expier » les présages, c'est-à-dire, connaissant et comprenant le signe envoyé par les dieux, changer sa conduite et éviter le châtement prévu ; mais Tacite dit aussi, au sujet des présages dont Galba n'a pas voulu tenir compte, que « ce que le destin a en réserve, même si cela est annoncé, ne peut être évité » (*Histoires*, I, XVIII, 2). Plus précisément, Tacite connaît la vulgate du mysticisme syncrétique romain (stoïcien, néo-pythagoricien...) selon laquelle il existe dans l'histoire de grands cycles, des « Grandes Années » avec leurs « Grands Mois » ou « siècles ». Comme préteur, Tacite avait été associé, en 88, à la célébration par Domitien des « Jeux séculaires » (Claude avait déjà célébré de tels jeux en 47).

Or il voit, dans l'histoire récente de Rome, se dessiner de tels cycles. Il y a eu la guerre civile de la fin de la République — « siècle de fer » —, puis le principat d'Auguste, où les contemporains mêmes ont voulu

discerner le commencement d'un « siècle d'or »<sup>1</sup>. Mais, avant que ce siècle prenne définitivement son essor, avec les principats de Nerva et de Trajan, il y a eu une régression, envoyée aux Romains par les dieux mécontents de leur mauvaise conduite et de la dégradation générale de leurs mœurs. Ce cycle intermédiaire se subdivise lui-même en deux, le règne de Julio-Claudiens, de la mort d'Auguste (14) à celle de Néron (69), puis une embellie apparente, l'avènement de Vespasien et de Titus, suivie d'une nouvelle rechute avec le règne despotique de Domitien (70-96). Ces deux périodes ont donc une sorte d'unité cosmique justifiant qu'un ouvrage distinct soit consacré à chacune d'elles, respectivement les *Annales* et les *Histoires*.

Les transitions d'un « siècle » à un autre sont marquées par des *présages*, auxquels Tacite accorde une grande importance et qu'il note soigneusement en essayant de démêler les présages authentiques, certifiés par des spécialistes autorisés, et les signes incertains, objets d'une simple superstition. Par exemple l'éruption du Vésuve sous Titus le 24 août 79, qui ensevelit Pompéi et Herculanium ; plusieurs incendies à Rome ; plusieurs crues du Tibre ; des coups de foudre, et le caractère insolitement dément des conduites humaines à certaines périodes (« des rites souillés, des adultères chez les plus grands ; la mer emplit d'exils, les îlots teints de sang. La cruauté déchaînée dans la Ville... », *Histoires*, I, II, 3-4).

L'épisode de l'incendie inexplicable du Capitole et du temple de Jupiter au moment des combats entre les partisans de Vitellius et ceux des Flaviens (*Histoires*, III, 72) est particulièrement significatif. Jupiter est le dieu de l'*imperium* qui est communiqué aux magistrats à leur entrée en charge. Son temple est un monument très ancien et vénérable ; c'est là que se rendaient les triomphateurs pour remercier le dieu. La destruction de ce monument par le *furor* des guerres civiles menaçait donc l'existence même de Rome.

#### **b - Les contingences de l'histoire**

Mais, si le dessin général de l'histoire appartient aux dieux et obéit à une nécessité fatale, une certaine place est laissée aux contingences et à la liberté.

« Pour moi, plus je retrace d'événements, récents ou anciens, plus je rencontre de caprices dans toutes les affaires des mortels » (*Annales*, III, 18).

D'où l'importance, aux yeux de Tacite, des motivations individuelles, des psychologies, des passions — la plus fréquente est l'appétit illimité de pouvoir — présentés dans des portraits

1. Cf. *supra*, § B, Virgile, p. 510-521.

extrêmement fouillés, et demeurés célèbres, qu'on trouve en particulier dans les *Annales*. Chacun des personnages longuement peints par Tacite a orienté les événements dans un certains sens par ses passions, sa personnalité, ses choix (mais ce n'est, on l'a dit, qu'une apparence ; ils ont seulement pesé sur les modalités concrètes et détaillées par lesquelles les grands cycles historiques, de toute façon inéluctables, se sont déroulés).

Auguste, par exemple, est un personnage essentiellement hypocrite et double (entre autres vilennies, il a choisi, pour lui succéder, Tibère, qu'il savait méchant et incapable, afin d'apparaître lui-même, *a posteriori*, comme un prince exemplaire). Séjan, le « premier ministre » de Tibère, est une calamité envoyée par les dieux pour aveugler le prince et permettre ainsi l'accomplissement des destins ; ses vices et son ambition n'en ont pas moins joué un rôle fondamental dans le déroulement du principat de Tibère. Messaline, l'épouse de Claude, a joué un rôle non moins éminent par son amour « proche de la démente » pour le beau C. Silius. Sans la passion d'Agrippine, Néron n'aurait pas régné (c'est Tacite qui rapporte la fameuse phrase qu'aurait dit Agrippine à l'astrologue qui lui prédisait que Néron deviendrait empereur, mais qu'ensuite il tuerait sa mère : « Qu'il me tue, pourvu qu'il règne », *Annales*, XIV, 9). Cet assassinat monstrueux d'Agrippine par Néron est aussi un exemple de passion humaine apparemment autonome, mais qui se révèle à l'historien avoir été un moyen d'accomplissement des destins.

Il est à noter que, au cœur des motivations humaines, Tacite décèle, chez presque tous les personnages, grands et petits, des *Histoires* et des *Annales*, « avidité » et « orgueil », « les deux vices principaux des plus forts » (*Histoires*, I, LI, 7). Ce « pessimisme » de Tacite — qui plaît à Machiavel et qui est apparenté, qu'il y ait influence directe ou non, à celui qu'on trouve chez La Rochefoucauld — explique pour partie son adhésion au principat. Le lien entre une psychologie « pessimiste » et le choix politique pour un « État fort », est commun, nous l'avons déjà vu à propos de Sénèque, à toute la tradition *absolutiste*. Sans une poigne de fer qui bride les avidités et terrorise le crime, une société ne peut être un seul instant en ordre. Tout au long de cette tradition, on retrouve, sous des formes diverses, l'idée que la nature humaine est fondamentalement mauvaise, ou du moins essentiellement violente et égoïste, et qu'il ne peut donc exister d'ordre social naturel. Les hommes ne peuvent être maintenus dans la paix sociale, une paix d'ailleurs toujours précaire, que par un « Léviathan » qui les domine de haut et se fait suffisamment craindre. Une certaine dose de crime et d'injustice est donc la condition *sine qua non*, qu'il faut accepter délibérément, pour que l'État survive, et cette dureté de l'État est particulièrement nécessaire lorsqu'il s'agit d'accomplir les destins grandioses de la collectivité. Elle est congénitale à un État tel que Rome.

Au total, ce sont les destins, servis par les passions individuelles, qui ont présidé au passage de la République à l'Empire. Est-ce un jugement sur ces deux formes de régimes politiques ?

## 2. La République et l'Empire

Tacite, formé aux méthodes des rhéteurs, a coutume, lorsqu'il aborde les sujets les plus divers, de peser le pour et le contre de chaque thèse, sans toujours formuler une conclusion nette. C'est ainsi qu'il procède lorsqu'il en vient à comparer les mérites respectifs des régimes républicain et impérial.

### a - La médiocrité et les crimes du premier principat

Les historiens de la République avaient à raconter de grandes batailles, des prises de villes, les luttes terribles entre les patriciens et les plébéiens. Tacite, historien de l'Empire, n'est pas, nous dit-il, aussi bien loti. Car la vie, sous l'Empire, est devenue plus médiocre, plus à l'étroit, avec moins de grandes entreprises, moins d'initiatives révélant la grandeur de l'homme. Ce régime est laid et odieux, on n'y voit que crimes et petitesse. Il convient néanmoins de l'étudier, comme on étudie la démocratie ou l'aristocratie (cf. *Annales*, IV, XXXII-XXXIII).

Sous les premiers princes, on a vu disparaître la liberté. Auguste a décrété la « loi de majesté », remise en vigueur sous Tibère, qui attribue à l'*imperator* lui-même la « majesté » (c'est-à-dire la suprématie) traditionnellement reconnue au peuple romain. Critiquer le premier revient donc à insulter le second, ce qui est punissable de mort. Cette loi, qui donne à l'empereur un droit arbitraire de vie et de mort sur n'importe quel citoyen, est devenue un instrument terrible du pouvoir absolu.

La liberté de parole, elle aussi, a été supprimée. Le pouvoir s'est mis à parler une « langue de bois ». On a élevé des autels à la Clémence et à l'Amitié, alors que le prince était cruel et faisait dénoncer les suspects par leurs amis (*Annales*, IV, 70). Sous Séjan, le premier ministre de Tibère, des procès iniques ont été intentés aux écrivains. Dans la *Vie d'Agriкола*, Tacite condamne violemment

la tyrannie de Domitien sous laquelle on a, de même, fait périr les auteurs et brûlé leurs livres.

« C'est que, sans doute, on croyait que ce feu abolirait la voix du peuple romain et la liberté du Sénat et la conscience du genre humain, alors que, en même temps, l'on bannissait ceux qui faisaient profession d'enseigner la sagesse<sup>1</sup> et que l'on exilait toute activité noble, afin que rien d'estimable ne se rencontrât plus nulle part. Ah certes, nous avons donné là une grande preuve de patience, et de même que les temps anciens ont vu ce qu'il pouvait y avoir de plus extrême en fait de liberté, de même nous, ce qu'il y a de plus extrême en fait de servitude, alors que les espions nous enlevaient la possibilité même de parler et d'écouter. Nous aurions perdu aussi la mémoire avec la parole s'il avait été en notre pouvoir d'oublier autant que de nous taire » (*Vie d'Agricola*, II, 2-3).

Le principat est devenu le règne des *délateurs*, c'est-à-dire les avocats qui s'enrichissent des dépouilles de ceux qu'ils dénoncent (*Annales*, XI, 5).

Les princes, enfin, ont *détruit la noblesse*. Néron, par exemple, non content de s'encanailler lui-même par démagogie, a forcé la noblesse à s'encanailler avec lui, à faire « des choses qu'en temps normal elle n'eût même pas daigné regarder », tout cela pour le plus grand plaisir du peuple qui se réjouissait de voir les grands ramenés par le despote au niveau du commun.

#### **b - La servitude volontaire**

Mais les princes ne sont pas seuls coupables. Conformément à sa vision « pessimiste » de l'homme, Tacite souligne que le despotisme a pu toujours faire fonds sur la veulerie de la société romaine, autant celle du Sénat et des chevaliers que celle de la foule anonyme. Voici comment Tacite décrit celle-ci lorsqu'elle acclame Othon partant en opérations contre Vitellius :

« Les cris, les paroles de la foule, comme d'habitude lorsqu'elle flatte, furent excessifs et hypocrites ; on eût dit qu'ils accompagnaient César ou l'empereur Auguste, tant ils rivalisaient de zèle et de vœux, non par crainte, ni par amour, mais par *un goût pervers pour la servitude* » (*Histoires*, I, 90, 3).

1. Il s'agit du fameux bannissement des philosophes dont ont été victimes, entre autres, Épictète et Dion Chrysostome (cf. *infra*, p. 592).

De ce « désir passionné d'être esclave » (*libido servitii*), maladie de la nature humaine, les Grands ne sont pas exempts, eux qui, de même, en maintes occasions, « se ruèrent dans l'esclavage » (*Annales*, I, 7, 1).

« On raconte que Tibère, chaque fois qu'il sortait de la Curie<sup>1</sup> [où les sénateurs proposaient des « motions déshonorantes et excessives »], avait coutume de dire, en grec, quelque chose comme : « Ô individus mûrs pour l'esclavage ! » Évidemment, celui-là même qui refusait au peuple la liberté était dégoûté par une docilité aussi abjecte de ceux qui étaient ses esclaves » (*Annales*, III, 65, 3).

Indignité qu'on retrouve quelques décennies plus tard :

« Les sénateurs tournaient et retournaient les avis qu'ils donnaient, les tourmentaient en tout sens pour appeler Vitellius ennemi public et parricide, mais les plus prévoyants usaient d'injures banales, quelques-uns lançaient des outrages mérités, mais au milieu des cris, et au moment où de nombreuses voix s'élevaient, ou bien, couvraient leurs propres paroles du bruit qu'ils faisaient eux-mêmes » (*Histoires*, I, 65, 5).

Cette veulerie générale justifie implicitement, aux yeux de Tacite, les initiatives liberticides du Prince. Il précise cependant qu'elle est elle-même la conséquence des hécatombes qui, à l'initiative des princes, ont éliminé les meilleurs sénateurs, ceux qui avaient l'esprit civique. Plus généralement, étant donné que, sous le principat, les affaires publiques sont accaparées par un seul homme, il est fatal que le personnel politique, qui n'est plus entraîné à s'occuper des grandes affaires de l'État, devienne intellectuellement et moralement plus médiocre et plus facile à manipuler qu'il ne l'était sous un régime de liberté (cf. *Histoires*, I, I, 2).

Il y a donc un « cercle vicieux » : l'arbitraire et la terreur émanant du prince encouragent la veulerie du peuple et de la noblesse, et la veulerie, à son tour, excite le mépris et les mauvais procédés du prince. Voilà pourquoi Caligula, déjà, voulait être et se faire appeler *dominus* (*Annales*, VI, 45).

1. Rappelons que la Curie est le bâtiment où se réunit le Sénat.

**c - L'idéal d'égalité devant la loi doit être respecté, mais amendé**

Mais alors, que faire ? Restaurer la République, comme ces critiques mêmes semblent le préconiser implicitement ? Pour répondre, il faut procéder à une réévaluation de l'idéal républicain, qui se confond avec celui d'égalité devant la loi. Tacite aborde le problème de façon historique. L'idéal d'*isonomia* vient à un moment précis dans l'histoire des sociétés.

« Les plus anciens des mortels, comme il n'y avait encore aucune passion mauvaise, vivaient sans reproche ni crime et, pour cette raison, sans châtement et contrainte. Il n'était pas besoin non plus de récompense puisque l'on se conformait volontairement à la morale, en vertu de sa propre nature, et comme on ne désirait rien qui fût contre la coutume admise, on ne se voyait rien interdire par la menace<sup>1</sup>. Mais après que l'égalité [naturelle] commença de se perdre et qu'à la place de la modération et de l'honneur s'introduisirent la brigue et la violence, alors poussèrent les tyrannies qui, chez de nombreux peuples, demeurèrent à jamais<sup>2</sup>. Certains, très vite, lorsqu'ils furent lassés de la royauté, préférèrent des lois. Celles-ci, d'abord, les esprits étant frustes, étaient simples ; la renommée a surtout rendu célèbres celles des Crétois, que rédigea Minos, celles des Spartiates, rédigées par Lycurgue, puis celles, plus subtiles et plus nombreuses, que donna Solon aux Athéniens<sup>3</sup>. Chez nous, Romulus avait exercé le pouvoir selon son bon plaisir ; puis Numa lia le peuple par des croyances religieuses et le droit sacré ; certaines règles furent inventées par Tullus et Ancus. Mais ce fut surtout Servius Tullius qui établit des lois auxquelles mêmes les rois devaient obéir. Tarquin une fois chassé, le peuple prit nombre de précautions contre les intrigues des Pères, pour défendre la liberté et renforcer la concorde, et l'on institua des décemvirs puis, en empruntant partout ce qui était excellent<sup>4</sup>, on composa douze tables... » (*Annales*, III, XXVI-XXVII).

Cependant Tacite, qui n'est pas un idéaliste et n'est guère incité par son pessimisme à prêter des motivations généreuses aux différents acteurs de l'histoire, montre, dans la suite de sa rétrospective, que

1. C'était une sorte d'« âge d'or », un « état de nature » non corrompu.

2. Tacite pense donc qu'il existe un monde barbare qui en est resté à un stade de développement antérieur à ceux auxquels sont parvenus la Grèce et Rome.

3. Tacite reconnaît l'antériorité de la Grèce dans le développement politique.

4. Allusion au fait qu'on aurait pris modèle, au moment de la rédaction de la Loi des XII Tables, sur les constitutions de Grande-Grèce et sur les lois de Clisthène à Athènes.

les lois romaines n'ont souvent été rien d'autre que des instruments de pouvoir aux mains des forces dominantes successives, magistrats, Sénat, peuple ou « hommes forts », et ceci bien avant l'époque du principat. La leçon de ce constat est que le « règne du droit » pur ne saurait exister et que le pouvoir discrétionnaire des princes d'aujourd'hui correspond à la nature des choses.

« [La Loi des XII Tables fut le] terme extrême d'un droit égal pour tous. [En effet] les lois qui suivirent, même si parfois elles furent provoquées par un méfait et dirigées contre ceux qui s'en étaient rendus coupables, furent plus souvent établies par la force en raison du désaccord entre les ordres et dans le but d'obtenir des honneurs auxquels on n'avait pas droit, ou pour exiler des personnages illustres et pour d'autres mauvaises raisons. De là les Gracques et les Saturninus<sup>1</sup>, agitateurs de la plèbe, et Drusus<sup>2</sup> qui ne lui ménagea pas moins ses largesses, au nom du Sénat, et les alliés corrompus par l'espoir et déçus par le jeu d'une intercession<sup>3</sup>. Et ni pendant la guerre contre les Italiens, ni, bientôt, pendant la guerre civile, on ne cessa de voter un grand nombre de lois, en tout sens, jusqu'à ce que le dictateur L. Sylla, une fois abolies ou transformées les lois précédentes, et après en avoir ajouté lui-même plusieurs, ménagea une pause en ce domaine, mais pas pour longtemps, car survinrent aussitôt les propositions de loi révolutionnaires de Lépide<sup>4</sup> et peu de temps après fut rendue aux tribuns la possibilité d'agiter le peuple dans le sens qu'ils voudraient<sup>5</sup>. Et désormais ce ne fut plus pour la communauté dans son ensemble, mais contre des personnes nommément désignées<sup>6</sup> que l'on institua des tribunaux et, dans un État profondément corrompu, surgirent un très grand nombre de lois » (*Annales*, III, XXVII).

1. Il reprit la politique des Gracques et fut écrasé, en l'an 100, par le Sénat et Marius.

2. Livius Drusus fut tribun de la plèbe en 91. Il tenta, avant d'être assassiné, de s'appuyer sur la plèbe pour faire rendre au Sénat des privilèges précédemment perdus. Il utilisa sa fortune pour acheter le vote des plébéiens, d'où l'allusion de Tacite à ses « largesses ».

3. Allusions à la promesse qu'avait faite Drusus de donner la citoyenneté romaine aux « Alliés », c'est-à-dire aux habitants des cités italiennes autres que Rome. Mais en raison de l'intercession du consul Philippus, la mesure ne fut pas votée, ce qui provoqua la révolte des Alliés ou « guerre sociale » (cf. *supra*, p. 346).

4. Ce M. Æmilius Lepidus — à ne pas confondre avec Lépide, le triumvir collègue d'Antoine et d'Octave — fut consul en 78 av. J.-C., juste après la dictature de Sylla (82-79). Lépide, lui aussi, tenta de reprendre la politique des Gracques.

5. En 70 la législation pro-sénatoriale de Sylla fut abolie, et les pouvoirs des tribuns de la plèbe furent rétablis.

6. Exemple de ces lois *ad hominem*, celle de Clodius contre Cicéron en 58. Dès lors qu'il n'y a plus *isonomia*, mais *privilegium*, l'idéal civique est évidemment bafoué.



Les choses, ensuite, n'ont fait qu'empirer à mesure que s'approfondissait la crise de la République sous les deux triumvirats :

« Après cela Cn. Pompée, consul pour la troisième fois, chargé de réformer les mœurs, et plus funeste par les remèdes qu'il tenta que ne l'étaient les abus, lui-même auteur et destructeur de ses propres lois, perdit par les armes ce qu'il cherchait à défendre par les armes<sup>1</sup>. Ensuite, pendant vingt ans, des discordes continues, pas de morale, pas de droit, les pires actions restèrent impunies et beaucoup d'actes honorables conduisirent au trépas » (*Annales*, III, XXVIII).

On en arrive ainsi, par une nécessité inéluctable, au système du principat inventé par Auguste. Ce n'est certes pas un régime d'égalité devant la loi, mais, resitué dans la vaste fresque historique ainsi brossée par Tacite, il apparaîtrait comme un *moindre mal*.

Conclusion de cette analyse historique : le régime des lois égales pour tous est bon, préférable aux tyrannies encore en vigueur chez les barbares. Mais ce régime n'a été adapté, à Rome, que dans les tout premiers siècles. Car, très vite, les lois ont été détournées au profit de quelques groupes particuliers, populace, sénat, généraux factieux, elles ont donc fini par devenir des instruments de tyrannie, jusqu'à l'insupportable. De sorte que, lorsqu'un autocrate a employé des moyens fondamentalement illégaux, la police secrète, les délateurs, le droit arbitraire de vie et de mort, il n'a pas innové ; et si, par ces moyens, il est parvenu à rétablir la paix, l'ordre, et un certain règne du droit, la société a été finalement gagnante. Tacite pense que la paix est une valeur civique essentielle (ce n'est pas la guerre, comme le croient les Germains, ces barbares)<sup>2</sup>, car, en temps de troubles, ce sont les plus vils individus qui occupent le haut du pavé, dégradant l'ensemble de la collectivité et attirant sur elle la colère des dieux. Il faut donc dire que celui qui, fût-ce au prix du crime, fait œuvre de paix, mérite l'approbation<sup>3</sup>.

1. Lors de sa défaite à Pharsale devant César en 48. C'est, pour les hommes du parti sénatorial, la date de la perte définitive de la *libertas*.

2. Cf. *infra*.

3. Cf. Grimal, *op. cit.*, p. 221 et 227.

#### d - Le principat, principe d'unité

Le principat est encore nécessaire pour apporter un principe d'unité entre les ordres sociaux (*Annales*, IV, 33). Seul un homme peut empêcher le grand corps de l'Empire de se disloquer :

« Une fois que [Lépide]<sup>1</sup> se fut laissé vieillir dans l'inaction, qu'[Antoine] eut été conduit à sa perte par ses passions, il n'y avait plus pour guérir les discordes de la patrie d'autre remède que de la soumettre au pouvoir d'un seul. Pourtant on ne recourut pas à une royauté ni à une dictature mais seulement au titre de « prince » pour réorganiser l'État ; l'Océan ou les fleuves lointains formèrent les frontières de l'Empire ; légions, provinces, flottes, furent mises en liaison entre elles<sup>2</sup>, le droit rétabli entre les citoyens, l'obéissance chez les alliés ; la Ville elle-même reçut une parure magnifique<sup>3</sup> ; un très petit nombre de cas fut réglé par la violence, afin d'assurer la tranquillité de tous » (*Annales*, I, IX, 4-5)<sup>4</sup>.

#### e - Le Prince élu des dieux

S'il doit accomplir la mission pacificatrice et unificatrice qui est la sienne, si les armées romaines, partout dans le monde, doivent combattre sous ses auspices, le prince doit disposer d'une force surhumaine et être manifestement favorisé des dieux.

Cela a été le cas de certains des Julio-Claudiens, descendants du divin César et de la *gens* Julia ; mais, pour d'autres, les dieux ont fait connaître leur désaffection par des présages sinistres ou ambigus.

Néron, par exemple, a été baigné par les rayons du soleil levant en haut d'une tour, « bénédiction » divine selon les Égyptiens. D'où le commencement, par lui, d'un culte impérial solaire. Mais,

1. Le triumvir.

2. Le principat n'introduit pas seulement un principe d'unité sur le plan intérieur, en mettant fin, à Rome même, aux luttes sociales et politiques, mais il crée cohérence et harmonie à l'échelle de l'Empire tout entier, en unissant les armées, les provinces, virtuellement tout le monde habitable — tout ce qui est en deçà de l'« Océan » qui borde la Terre. Il y a chez Tacite, déjà, une vision cosmique de la monarchie romaine ; cet aspect s'accroîtra dans les idéologies du dominat.

3. Auguste, on l'a vu, avait embelli considérablement la ville de Rome.

4. On retrouve ici l'idée qu'il faut des crimes commis au dépend de quelques-uns, si tel est le prix à payer afin d'obtenir, pour le plus grand nombre et pour l'État en tant que tel, la paix, l'ordre et l'unité. L'ordre social repose sur une logique *sacrificielle*.

si ceci plaît au stoïcien Sénèque (qui se souvient du rôle du soleil dans le poème de Cléanthe, cf. le *De Clementia*), Tacite s'en méfie : l'intérêt porté aux dieux orientaux risque de compromettre l'alliance traditionnelle de la cité et de ses divinités autochtones.

Tacite se moque de Néron, le plus hellénique des empereurs. Il voulait avoir la triple excellence d'être bon citharède, bon acteur et bon conducteur de quadriges. Il afficha un esthétisme généralisé, avec son goût de la *symmétria*, de l'harmonie, de la proportion juste. C'est la possession de ces excellences, laissait-il entendre, qui justifiait qu'il exerçât l'empire. Il y avait eu des précédents à cette tentative de « révolution culturelle » de Néron, Tibère et Germanicus participant aux Jeux Olympiques, l'institution par Auguste des « Jeux actiaques » (en souvenir de la bataille d'Actium), plus en arrière dans le temps Ptolémée Évergète, Évandre, Achille. Et il y aura des suites, Hadrien, Marc-Aurèle. Les *Neroniana* (jeux créés par Néron) mettent à la mode à Rome, pendant un temps, les habits à la grecque. Ce choix représente pour Tacite l'antithèse des valeurs traditionnelles de l'aristocratie romaine, célébrées par Cicéron dans le *Songes de Scipion*, et dont Tacite avait montré à quel point son beau-père Agricola les avait illustrées en sa personne. Donc Néron n'est pas un élu des dieux, c'est en fait un réprouvé, comme le montre son destin.

Galba, Othon, Vitellius, n'ont reçu, eux non plus, aucun témoignage d'une élection divine quelconque, d'où leur échec immédiat (et lamentable).

Vespasien et Titus, dans une certaine mesure, ont paru investis de la faveur des dieux. Vespasien a bénéficié de signes divins dès son enfance. Dans sa jeunesse, un cyprès de sa propriété avait été abattu et avait repoussé le lendemain, plus haut et plus feuillu. Tous les haruspices étaient d'accord pour voir là la promesse d'une illustration extrême (*Histoires*, II, LXXVIII). Au plus critique de l'« année des trois empereurs » (69), alors qu'il est en Orient et hésite à tenter la prise du pouvoir, Vespasien consulte un oracle au mont Carmel, et le prêtre Basilidès lui répond : « Quoi que tu projettes, que ce soit de construire une maison, ou d'agrandir tes propriétés, ou d'augmenter le nombre de tes serviteurs, on te donne une grande demeure, un immense domaine et quantité d'hommes » (*ibid.*). A Césarée, au moment où il sort de sa demeure, la troupe le salue non du nom de « légat », mais d'*imperator*, et tous les soldats, inspirés par les dieux, ajoutent spontanément ceux de « César » et d'« Auguste ». Puis, à Alexandrie, sollicité au nom de Sérapis par deux infirmes, il les guérit<sup>1</sup>. Basilidès, censé être à quatre-vingts milles de là, fait une apparition dans le temple de Sérapis. Pendant la bataille de Bédriac entre les partisans de Vespasien et ceux de Vitellius,

1. Les empereurs romains, comme nos rois médiévaux et comme tous les rois-sorciers des sociétés archaïques, sont « thaumaturges ».

une troupe d'oiseaux assombrir le ciel au-dessus de l'assemblée tenue par l'adversaire de Vespasien...

Mais seul le régime instauré par Nerva et Trajan présente tous les signes concordants d'un véritable « siècle d'or » voulu par les destins.

Tacite n'ayant pas fait l'histoire de ces règnes (il a exprimé l'intention de l'écrire un jour, mais est mort avant de pouvoir réaliser ce projet), il ne nous a pas donné le détail des signes qui manifestaient, à ses yeux, le caractère providentiel de l'avènement des Antonins. Il n'y a pas de doute, cependant, que, pour lui, la nouvelle dynastie était providentielle (nous connaissons quelques-uns de ces signes par Pline et Dion Cassius : Trajan est adopté par Nerva dans le temple de Jupiter à la faveur d'un prodige — une inspiration subite — et Trajan est appelé « optimus », ce qui est le nom du Jupiter du Capitole).

#### **f - Le principat idéal selon Tacite**

Avec l'avènement des Antonins, en effet, les promesses du principat d'Auguste — telles qu'Auguste les exprime dans ses *Res gestæ*, mais sans que cet être oblique ait pu ou voulu les tenir — semblent enfin se réaliser.

« Aujourd'hui enfin nous revient la vie » (*Vie d'Agricola*, III, 1). Le régime inauguré par Nerva et Trajan a, le premier, « uni deux choses autrefois incompatibles, le principat et la liberté. » Les Antonins vont, comme Galba l'avait dit à Pison, « commander à des hommes qui ne peuvent souffrir ni une totale servitude ni une totale liberté » (*Histoires*, I, XVI, 9). Donc le Prince sera un *rector* qui chapeautera les institutions républicaines sans les supprimer (cf. le texte d'*Annales*, III, XXVIII, cité ci-dessus), comme si Tacite distinguait bien le problème du pouvoir au sein de l'appareil d'État — ce pouvoir doit être autocratique — de celui du pouvoir de l'État sur la société — ce pouvoir doit respecter les valeurs civiques.

Dans le même discours qu'il prête à Galba lors de l'adoption de Pison — discours qui exprime sans doute, dans l'esprit de l'écrivain, la doctrine de Nerva adoptant Trajan (*Histoires*, I, XV-XVI) — Tacite affirme un point très important de l'idéologie

du nouveau principat : la succession se fera par *adoption*, et non par hérédité au sein d'une *gens* (car c'est ce qui a perdu les Julio-Claudiens).

« L'adoption découvrira chaque fois le meilleur. Car être engendré et né de parents princiers est dû au hasard, et l'on ne s'enquiert pas plus avant ; mais le jugement, pour adopter, est libre et, si l'on veut choisir, le choix est éclairé par l'accord de tous »<sup>1</sup> (*Histoires*, I, XVI).

On voit l'hésitation ou l'ambiguïté de Tacite : les empereurs doivent être favorisés par les dieux, mais la raison humaine et le consentement du Sénat et du peuple paraissent tout aussi nécessaires — marque d'une époque intermédiaire, où le civisme et le rationalisme de la vieille Rome n'a pas encore disparu, cependant que le mysticisme du futur dominat progresse.

### 3. Le *Dialogue des orateurs*

Le *Dialogue des orateurs* révélait déjà d'importants arguments pour et contre la République et l'Empire. On s'accorde aujourd'hui pour reconnaître cet ouvrage comme étant bien de Tacite et pour le dater un peu après l'an 100. Comme les dialogues de Cicéron, c'est un dialogue fictif, censé s'être tenu entre des orateurs célèbres en 75 apr. J.-C. Comme c'est l'année même où Tacite entrait dans la carrière, on peut penser que le problème dont traite le dialogue est celui que se posait alors le jeune homme : à quoi consacrer sa vie ? Ce problème prend la forme de deux questions sans lien apparent : 1) Quel talent littéraire faut-il cultiver de préférence, l'éloquence ou la poésie (c'est-à-dire essentiellement l'écriture de tragédies) ? 2) Pourquoi les orateurs d'aujourd'hui sont-ils si inférieurs à ceux du passé ?

La première question renvoie au vieux dilemme de l'*otium* et du *negotium*<sup>2</sup>. Tacite, *homo novus*, a tendance à faire sienne, avec l'ardeur du néophyte, la vieille idéologie sénatoriale : un Romain doit consacrer toute sa vie à la Cité, être orateur et magistrat. Se livrer, en solitaire, aux arts et aux sciences gratuits, ce serait trahir.

1. Le principe d'adoption sera appliqué sous les Antonins (sauf avec le choix par Marc-Aurèle de son fils Commode, et ce fut la fin de la dynastie).

2. Cf. *supra*, Appendice au chap. sur Cicéron, p. 490 sq.

Cependant son humanisme, son goût de la liberté individuelle, ravivé par le despotisme même, inspirent à Tacite cette magnifique défense de l'attitude d'indépendance du poète (ou cette magnifique admonition aux magistrats, de rester indépendants dans l'exercice même de leur magistrature)<sup>1</sup> :

« Ce Crispus et ce Marcellus que tu me donnes en exemples [des orateurs toujours sur la brèche, en train de plaider quelque cause, toujours anxieux d'être au service de la cité et au cœur des affaires], qu'est-ce que leur sort a de désirable ? Qu'ils ont peur, ou qu'ils font peur ? Que, tandis qu'on leur adresse chaque jour quelque demande, ceux à qui ils rendent service restent mécontents ? Que, contraints à la flatterie, ils ne paraissent jamais assez esclaves aux puissants, et à nous jamais assez indépendants ? [...] Moi [Maternus, le porte-parole des "poètes"], puissent les "douces Muses", comme dit Virgile, m'arrachant aux inquiétudes et aux soucis et à l'obligation de faire chaque jour quelque chose contre mon gré, m'emmener vers leurs rites sacrés et leurs fontaines ; je ne tenterai pas plus longtemps le forum, dément et dangereux, ni, dans l'angoisse, sa popularité inquiète. Que ni le brouhaha des gens venus me saluer ni un affranchi hors d'haleine ne m'éveillent, que je ne possède pas plus que je ne puisse léguer à qui je le voudrais,

*Lorsque pour moi aussi viendra le jour fatal ;*

que ma statue se dresse sur mon tombeau, non pas renfrognée et l'air sombre, mais l'air joyeux, le front couronné et que, pour que reste mon souvenir, personne n'ait à demander un avis officiel ni à formuler une requête » (*Dialogue des orateurs*, XIII, 4-6).

Néanmoins, Tacite, comme on sait, choisira de mener la carrière. Contradiction ? Non, car, d'une part, il ne sera pas « orateur » au sens classique de ce terme, mais un nouveau type d'acteur politique, celui qui convient à la période du principat ; d'autre part, il fera, en parallèle, une œuvre intellectuelle, il sera historien. Il sera à la fois actif dans la Cité et, spirituellement, indépendant. Tel est l'enjeu profond de la seconde question, d'apparence presque anecdotique : pourquoi l'éloquence d'aujourd'hui a-t-elle dégénéré ?

1. Nous citons ce passage parce qu'il illustre ce qui a été dit plus haut de la promotion de la vie et de l'homme privés dans une civilisation romaine où s'est épanoui le droit. Noter spécialement la revendication d'indépendance : pour faire ce qui lui plaît, le moi n'a pas besoin du blanc-seing de quelque autorité que ce soit ; il est lui-même, désormais, une autorité.

Deux explications préliminaires sont avancées : cette dégénérescence serait due au laxisme de l'éducation et à l'affaiblissement, chez les orateurs actuels, au profit d'un formalisme vide, de la culture générale et de la philosophie qui fournissait aux orateurs anciens la richesse de leur matière. Mais ces explications ne suffisent pas et l'essentiel du développement est consacré à la discussion d'une hypothèse beaucoup plus radicale et originale. L'éloquence suppose la liberté ; l'Empire, en supprimant la liberté, a donc rendu impossible l'épanouissement de l'éloquence (ou, ce qui revient au même : on mesure l'affaiblissement de la liberté sous l'Empire au déclin qu'y subit l'éloquence).

Tacite voit très clairement pourquoi il en est ainsi. C'est que le pluralisme, l'absence d'un centre de décision unique, obligeait les orateurs de l'ancienne République à développer la rationalité et l'art de convaincre. Tandis que les apprentis orateurs d'aujourd'hui en sont réduits aux exercices abstraits d'écoles, ceux des temps républicains, attachés à des orateurs en exercice, dotés de vrais pouvoirs, ne cessaient d'exercer leur intelligence et leur sens critique :

« Ne leur manquaient ni un maître, le meilleur, le mieux choisi, pour leur montrer le visage de l'éloquence et non son image, ni des adversaires et des rivaux combattant avec le fer et non une baguette, ni une salle toujours pleine, toujours nouvelle, formée d'envieux et de partisans, de telle sorte que ni ce qui était bon ni ce qui était mauvais dans les discours ne demeurait caché. Vous savez en effet qu'une grande et durable réputation d'éloquence s'acquiert autant sur les bancs où les avis sont divers que sur ceux de ses propres amis ; bien plus, c'est de là qu'elle surgit plus ferme et qu'elle est plus vigoureuse et plus fidèle »<sup>1</sup> (*Dialogue des orateurs*, XXXIV, 5).

En d'autres termes, il y avait, sous la République, une opinion publique, c'est-à-dire cette *agora* anonyme d'où, bien qu'elle ne fût pas composée de gens de bonne volonté, mais d'« envieux et de partisans », pouvait jaillir à tout moment, simplement parce qu'y régnait la liberté de parole, la vérité et qui obligeait les

1. Retenons ces arguments. Il faudra attendre l'*Aréopagitica* de Milton et le *On Liberty* de John Stuart Mill pour entendre de nouveau en Occident une telle défense du pluralisme intellectuel.

gouvernants à une conduite rationnelle, c'est-à-dire qu'ils pussent justifier par des raisons objectives et de valeur universelle.

« Un orateur a besoin de cris, d'applaudissements, et, pourrait-on dire, d'un théâtre ; tout cela était donné, quotidiennement, aux anciens orateurs, au temps où un si grand nombre de personnages, et d'un si haut rang, rendaient le forum trop étroit, où les clients, la tribu et même des délégations venues des municipes et la moitié de l'Italie assistaient les accusés, où le peuple romain était persuadé que, dans la plupart des procès, c'était son intérêt qui se trouvait en jeu » (*Dialogue des orateurs*, XXXIX, 4).

On avait en effet le droit, sous la République, de s'attaquer à tous ; nul n'était à l'abri ; régnait l'égalité devant la loi. La décision finale revenait aux assemblées, Sénat ou comices. Celles-ci, que personne ne pouvait mettre au pas par la terreur, ne votaient dans un sens ou dans l'autre que si ses membres étaient, un à un, convaincus. Seul parvenait à ce résultat l'orateur qui avait triomphé des arguments de tous les autres. Donc, dans cette situation de pluralisme, les talents d'orateur ne pouvaient que s'épanouir.

Mais ici le réflexe aristocratique de Tacite le fait reculer, et le *Dialogue* s'achève par une sorte de coup de théâtre en faveur du principat. Qu'on puisse, à la tribune, ne pas même épargner P. Scipion, L. Sylla ou Cn. Pompée, et qu'on ait le droit d'exciter contre eux les jalousies du bas-peuple, cela n'est pas de la liberté, mais de la licence. Aucun grand État — entendez d'une taille qui puisse donner lieu à une comparaison avec Rome — n'a pu supporter un tel système. Athènes fait exception, mais, précisément, Tacite, affiche un mépris délibéré pour la cité attique où régnaient les « sots », et, retrouvant les accents des critiques de la démocratie athénienne du IV<sup>e</sup> siècle, il laconise :

« La grande éloquence républicaine n'est pas chose tranquille et paisible, qui se plaise à la droiture et à la modération, non, cette grande et noble éloquence-là est fille de la licence, que les sots appelaient liberté ; compagne des séditions, aiguillon d'un peuple sans frein, ignorant le respect, le sérieux, insolente, irréfléchie, arrogante, elle ne naît pas dans les cités régies par de bonnes lois. De quel orateur lacédémonien, de quel orateur crétois l'histoire retient-elle le nom ? Dans ces cités, on nous dit que la discipline était fort sévère et fort sévères les lois. En Macédoine non plus ni en Perse ni dans aucune nation régie par un pouvoir fort,



nous ne connaissons l'éloquence. A Rhodes il y a eu quelques orateurs, à Athènes un très grand nombre : là tout pouvoir était donné au peuple, tout pouvoir aux incompetents, tout pouvoir, pour ainsi dire, à tous » (XLI, 2-3).

Tacite a fait son choix, du moins en apparence (on va voir pourquoi il est nécessaire de formuler cette restriction). Dans le vieux débat entre l'Athènes bavarde et la Sparte laconique, il semble choisir, en aristocrate et en homme d'ordre, Sparte. Il se dit plus proche encore des grandes monarchies comme la Perse ou la Macédoine. Déjà, il préfère que l'Empire romain ait comme ancêtres ces dernières, plutôt que la démocratie athénienne. Il faut tirer un trait sur le passé « athénien » de Rome. Si l'éloquence a un jour fleuri sur les rives du Tibre, c'était précisément au moment où la République était au plus profond de sa crise. Aujourd'hui encore, ajoute Tacite, l'éloquence ne subsiste à Rome que là où l'État est imparfait, mal organisé, là où il y a des injustices, des criminels, des discordes civiles ou des menaces étrangères. Dans ces divers cas, il est vrai que des orateurs plaident pour les bonnes causes et contribuent à réparer les torts, mais « il vaudrait certes mieux ne pas avoir à se plaindre que d'obtenir réparation. » Or, désormais, précisément, le principat avance à grands pas vers une organisation parfaite de l'État, rendant impossibles les abus. Les orateurs seront donc bientôt définitivement condamnés à la retraite.

« Qu'est-il besoin de donner longuement son avis au Sénat, lorsque l'accord se fait vite sur le meilleur parti ? Faut-il de nombreuses harangues devant le peuple, alors que ce n'est pas la foule des incompetents qui délibère, mais un seul, le plus sage ? Faut-il des accusations spontanées, alors que l'on commet si rarement des fautes, et si légères ? Faut-il des plaidoiries génératrices de haine, et dépassant la mesure ? Alors que la clémence de celui qui juge va d'elle-même au secours des accusés en péril ? » (*Dialogue des orateurs*, XLI, 4).

La candeur apparente de cette dernière tirade éveille cependant le soupçon. Tacite parle-t-il au premier degré ou, plus attique que nature, est-il ironique ? Il est bien difficile de le dire (le sait-il lui-même ?). D'autant qu'il conclut par un propos pour le moins ambigu :

« Croyez bien, mes excellents amis, éloquentes autant qu'il est besoin, que si vous étiez nés aux siècles passés ou si eux, ces orateurs que nous

admirons, étaient nés dans le nôtre, si quelque dieu avait changé l'époque de votre vie, aux uns et aux autres, vous n'auriez manqué, ni vous de cette renommée et de cette gloire de l'éloquence qui est dans la leur, ni eux, de mesure et de discipline. Mais en réalité, puisque personne ne peut obtenir à la fois une grande réputation et une grande tranquillité, que chacun profite des avantages de son propre siècle, sans blâmer celui des autres » (*Dialogue des orateurs*, XLI, 5).

En tout cas, dans ces discussions, Tacite a trouvé une réponse à la question de sa vocation. Il sera magistrat, mais il le sera en « poète », entendons qu'il conservera, comme magistrat, son indépendance de jugement. Sur le plan littéraire, il sera historien, genre qui concilie la noblesse du sujet que traitent les orateurs — les affaires de la Cité — et la liberté suprême du poète, qui ne se soucie pas de la notoriété qu'il pourrait acquérir auprès d'une troupe de clients d'aujourd'hui, mais de la seule gloire qui compte, celle qu'il aura aux yeux de la postérité. Il s'en rendra digne en retraçant, dans les *Histoires* et les *Annales*, les cycles de malheur qu'a traversés l'État, et en mettant en valeur les exemples de vertu qu'on y trouvait quand même, qui préparaient, au cœur même de la décadence, le renouveau de la Rome éternelle. Les *Annales* seront ainsi une longue *suasoria* (leçon morale) destinée à montrer aux sénateurs et autres *optimates* du temps de Trajan quels exemples suivre et ne pas suivre pour parachever le bonheur de l'Empire. L'histoire des Julio-Claudius fournira la matière de cette leçon.

« La principale fonction de l'Histoire est que les qualités morales ne sombrent pas dans l'oubli et que ce qui est mauvais, en paroles ou en actes, craigne que la postérité ne le juge infâme » (*Annales*, III, 65, 1).

#### 4. Signification civilisatrice de la domination romaine sur le monde

Rome possède désormais un vaste Empire, qui est aussi l'objet de la réflexion de Tacite. La *Vie d'Agricola*, la *Germanie* sont des ouvrages entièrement consacrés au monde barbare. Le récit des *Annales* et des *Histoires* donne souvent à l'auteur l'occasion de reparler des opérations des armées romaines loin de l'Italie, en Europe et en Orient. L'opinion de Tacite à ce sujet est importante : la classe politique romaine a-t-elle une doctrine établie au

sujet des conquêtes — à cette date où, à la fois, elles sont déjà anciennes et ont donné lieu à une déjà longue expérience, et où s'ouvrent de nouvelles perspectives de domination universelle ?

La position de Tacite, en cette matière encore, est ambiguë, ou plus exactement critique et ouverte. Il est favorable à l'occupation romaine et persuadé que cette occupation constitue, pour les peuples barbares, un bienfait et une occasion de progrès ; mais, en même temps, il se sert des sociétés barbares qu'il décrit, primitives et cruelles, mais proches de la « nature », comme d'un étalon permettant de mesurer, par contraste, l'amollissement et la dégradation de la société romaine civilisée. La réflexion de Tacite annonce ainsi une longue tradition de jugement critique de soi-même par l'Occident, à l'aune du regard de l'Autre, c'est-à-dire les peuplades non civilisées.

#### a - Les « bons sauvages »

Les Barbares qui résistent opiniâtrement par les armes aux Romains sont estimables, non seulement parce que la valeur militaire, en soi, a toujours du prix pour des Romains, mais aussi parce que la résistance barbare manifeste un sens de la *libertas* que les Romains soumis au principat ont largement perdu. Dans le discours que Tacite prête au Breton<sup>1</sup> Calgacus, au moment où celui-ci essaie de fomenter une révolte contre l'occupation romaine, cette occupation est décrite en termes uniquement négatifs, comme fruit de l'avidité et de la passion de dominer :

« Ravisseurs du monde, maintenant qu'à leurs dévastations universelles manque la terre, [les Romains] fouillent la mer<sup>2</sup> ; si l'ennemi est riche, avides, s'il est pauvre, dominateur ; ni l'Orient ni l'Occident ne les a satisfaits. Seuls de tous les peuples ils convoitent d'une égale passion richesse et pauvreté. Enlever, massacrer, piller, c'est ce que leur langage mensonger appelle commander et où ils créent le désert, ils disent que c'est la paix.

1. Rappelons que la « Bretagne » dont il s'agit ici est la Grande-Bretagne, île où César, dans le prolongement de sa conquête de la Gaule, avait débarqué deux fois, mais sans pouvoir y prendre pied durablement, et qui n'avait été conquise qu'un siècle plus tard, en 43, et seulement en partie, sous l'empereur Claude.

2. C'est-à-dire que les Romains, après avoir conquis toute l'Europe continentale, s'en prennent aux rivages extrêmes du continent et aux îles du bout du monde.

« Ses enfants, ses proches sont ce que la nature a rendu à chacun de plus cher ; les premiers sont arrachés par les levées pour servir ailleurs ; les épouses, les sœurs même, si elles ont échappé aux violences de l'ennemi, sont déshonorées sous prétexte d'amitié et d'hospitalité. Nos biens, nos ressources, sont épuisés pour l'impôt, le sol et les récoltes pour les livraisons de blé, les corps et les bras, pour aménager forêts et marécages, sous les coups et les insultes. Les esclaves nés dans la servitude ne sont vendus qu'une fois et, de plus, sont nourris par leurs maîtres ; la Bretagne, elle, achète chaque jour sa servitude<sup>1</sup>, chaque jour elle la nourrit. Et de même que dans une maison l'esclave le plus récemment entré est le jouet des autres, de même dans cette foule ancienne d'esclaves qui couvre le monde, nous, les nouveaux venus, qui n'avons aucune valeur, on ne nous recherche que pour nous faire périr ; car nous ne possédons ni terres cultivables, ni mines, ni ports que nous puissions servir à exploiter. De plus la vaillance et la fierté des sujets déplaisent aux maîtres ; l'éloignement, l'isolement même, mieux ils protègent, plus ils sont suspects.

« Ainsi, tout espoir d'indulgence vous étant enlevé, rassemblez enfin votre courage... » (*Vie de Cn. Julius Agricola*, XXX et XXXI).

Louer ce sens de la *libertas* chez les Bretons est certainement, pour Tacite, une manière de critiquer le lâche consentement à la servitude qu'il constate chez ses compatriotes.

Dans la *Germanie*, il va plus loin encore, puisqu'il nous propose une version antique du mythe du « bon sauvage ». Des hommes plus proches de la nature sont aussi mieux nantis en vertus morales fondamentales.

« Les mariages, là-bas, sont sévères, et aucun autre aspect des mœurs [des Germains] ne saurait être loué davantage ; car, presque seuls parmi les Barbares, ils se contentent chacun d'une femme, à l'exception d'un tout petit nombre qui, non point par sensualité, mais en raison de leur noblesse, sont recherchés pour plusieurs mariages. La dot n'est pas donnée par la femme au mari, mais par le mari à la femme ; les parents et les proches sont là, et approuvent les présents, des présents que l'on ne va pas chercher pour le plaisir des femmes et pour parer la jeune mariée, mais des bœufs, un cheval dompté, un bouclier avec une framée<sup>2</sup> et un glaive. En échange de ces présents, on accueille l'épouse et elle-même, en retour, apporte à son mari quelque espèce d'arme ; c'est là le lien par excellence, c'est là le mystère sacré, ce sont là, pense-t-on, les dieux du mariage. Pour qu'une femme ne se croie pas exclue de toute aspiration aux vertus ni à l'abri des hasards de la guerre, les auspices mêmes de son mariage, en son commencement, l'avertissent qu'elle vient pour être la

1. A cause des tributs et des impôts.

2. Sorte d'épée.

compagne des travaux et des dangers, qu'elle aura à subir et oser les mêmes choses que son époux et pendant la paix et pendant les guerres. [...]

« Donc elles vivent dans une pureté sans faille, sans que les tentations des spectacles, sans que les incitations des festins les corrompent ; les mystères des lettres sont ignorés pareillement des maris et des femmes<sup>1</sup>. Il y a extrêmement peu d'adultères, chez ce peuple si nombreux : le châtement est immédiat, et confié aux maris ; on coupe les cheveux de la femme, on la met nue devant ses proches et le mari la chasse de la maison et la promène, à coup de fouet, dans tout le village ; la chasteté qui s'est compromise ne rencontre aucune indulgence ; ni la beauté, ni la jeunesse, ni la fortune ne lui feraient trouver un mari. Personne, là bas, ne rit des vices, et corrompre et être corrompu ne s'appelle pas être de son temps. Plus admirables encore les cités où ce sont seulement les vierges qui se marient et où les espoirs et les vœux du mariage n'ont lieu qu'une fois. Ainsi, elles ne prennent qu'un seul mari, comme elles n'ont qu'un seul corps et une seule vie, afin que leur pensée n'aille pas au-delà, qu'elles ne portent pas plus loin leurs désirs, et qu'elles aiment leurs époux, non pas comme un mari, mais comme le mariage lui-même. Limiter le nombre de ses enfants ou supprimer l'un de ceux qui viennent une fois l'héritage assuré est considéré comme un acte honteux et, là-bas, les bonnes mœurs ont plus de puissance qu'ailleurs les bonnes lois » (*La Germanie*, XVIII-XIX).

On pourrait citer d'autres passages de la *Germanie* où sont louées les qualités guerrières de ce peuple (ces passages ont été lus avec délices par le nationalisme allemand moderne, qui voulait y voir la preuve, tout à la fois, d'une supériorité de la race germanique et de la reconnaissance de cette supériorité par les Romains eux-mêmes). A la fin du livre II des *Annales* (chap. LXXXVIII), Tacite fera un éloge funèbre d'Arminius, un barbare qui avait osé attaquer l'Empire romain, non pas à ses débuts, mais au faîte de sa puissance.

Signalons enfin que Tacite, en décrivant la religion des vieux Germains, remarque des analogies avec la mythologie grecque et romaine ; ces hommes, bien loin de constituer quelque sous-humanité, sont donc fondamentalement des semblables. Pour toutes ces raisons, Tacite semble admettre que la révolte des barbares a quelque fondement, si occupation romaine signifie

1. Il ne s'agit pas des billets amoureux que les femmes pourraient échanger avec leurs amants. Ce dont les femmes germaniques sont préservées grâce à leur ignorance, c'est de la littérature, qui est emplie d'exemples de dégradation morale. La littérature avait mauvaise réputation parmi les vieux Romains comme chez les anciens Cyniques.

corruption par la richesse et éloignement de la vie « naturelle ». En ce sens, les barbares peuvent servir aux Romains, sinon de modèles, du moins de rappel des dangers que court le peuple romain, jadis rustique et simple, et qui a conquis le monde grâce à ces vertus mêmes, mais qui, maintenant, laisse ces vertus se corrompre du fait de la conquête et des facilités qu'elle confère aux vainqueurs.

**b - La supériorité de la civilisation romaine et de la pax romana.  
Le discours du légat Cerialis à Trèves**

Pendant, aux yeux de Tacite, les barbares n'ont pas que des qualités, bien au contraire. En maints autres endroits de la *Vie d'Agricola* ou de la *Germanie*, Tacite témoigne de son sentiment de supériorité et de condescendance pour des populations qu'il décrit comme pauvres, arriérées sur le plan technique et quant à l'organisation sociale, et dont il n'estime pas les mœurs : elles sont en effet quasiment animales (les Germains du Nord habitent dans des tanières, vivent quasi nus), cruelles (les Barbares pratiquent des sacrifices humains, exécutent les délinquants quasiment sans procès), tout en étant, par ailleurs, aisément corruptibles (ils se sont adonnés au vin, et cherchent à s'enrichir par le commerce dès qu'ils le peuvent). Enfin et surtout, Tacite, s'il estime le courage guerrier des Germains, condamne le fait qu'ils érigent la guerre en valeur suprême.

C'est pourquoi, s'il paraît apprécier esthétiquement les barbares pour ainsi dire dans leur environnement naturel, il n'a pas de mots assez durs pour souligner l'effet de sauvagerie qu'ils produisent lorsque, troupes auxiliaires suivant par exemple l'armée de Vitellius, ils font leur apparition en pleine Rome (*Histoires*, II, 88).

Les Romains, de leur côté, ne sont pas mûs que par la passion de dominer, mais par un souci de paix et d'ordre, valeurs qu'ils savent être précieuses pour tous, et qu'ils font triompher en faveur des barbares mêmes, souvent avec générosité. C'est ce que dit aux Gaulois de Trèves le légat Cerialis venu réprimer la révolte du Batave Civilis. Les Romains sont intervenus dans le nord de la Gaule non par cupidité, mais à l'appel des ancêtres des actuels Trévires, épuisés par leurs querelles avec leurs voisins et les menaces incessantes des Germains.

« Les Germains ont toujours eu la même raison de passer en Gaule, leur bon plaisir, leur avidité, leur goût pour changer de pays, afin d'abandonner leurs marais et leurs déserts et de s'emparer de cette terre si féconde, et de vous-mêmes ; au demeurant, ils donnent comme prétexte la liberté, et des mots prestigieux ; mais jamais personne n'a désiré asservir autrui et établir sa propre domination sans recourir à ces mots-là » (*Histoires*, IV, LXXIII).

On aura noté le réalisme de Tacite, qui professe de ne pas croire au premier degré aux paroles, et laisse entendre qu'on n'est compétent en politique qu'au prix de ce cynisme ou du moins de cet affranchissement des idéologies. Et il poursuit : la légitimité de Rome, c'est d'être le gendarme du monde connu.

« Des rois et des guerres, il y en eut toujours en Gaule, jusqu'à ce que vous ayez consenti à accepter nos lois. Et nous, bien que nous ayons été si souvent provoqués, nous n'avons usé du droit de la victoire que pour assurer la paix ; car il ne peut y avoir de tranquillité parmi les nations sans forces armées, pas de forces armées sans soldes, ni de soldes sans impôts »<sup>1</sup>.

Cette *pax romana*, assurée par un État organisé, est un bien universel, que tous peuvent comprendre et dont, grâce à la générosité et à la hauteur de vues des Romains, tous, désormais, peuvent bénéficier :

« Le reste vous est commun avec nous. Vous-mêmes, souvent, vous commandez à nos légions, vous gouvernez ces provinces, et d'autres ; rien ne vous est inaccessible ni interdit. »

Les Gaulois et Germains des provinces romaines sont même plus heureux que les Romains de souche :

« Vous profitez des princes dignes de louanges, aussi loin que vous viviez ; les princes cruels sévissent sur ceux qui sont près d'eux. »

Par comparaison avec ces bienfaits, les excès, toujours passagers, de mauvais princes ou de mauvais gouverneurs, ainsi que le désagrément de payer des impôts, sont peu de chose : il faut supporter tout cela comme on supporte les intempéries. Car l'essentiel est que l'ordre public apporté par Rome se prolonge. En effet, si les révoltes aboutissent au départ des Romains, « que se passera-t-il, sinon des guerres de toutes les nations entre elles » ?

1. C'est donc la réponse de fond à l'argument de Calgacus.

Tacite est conscient que cet état de choses dont il est fier est le fruit d'une longue histoire, d'une construction sans précédent qui, bien que commencée par Rome seule, est maintenant un acquis commun de l'humanité :

« Huit cents années<sup>1</sup> d'heureuse fortune et de saine discipline ont formé cet édifice, qui ne peut être abattu sans entraîner la perte de ceux qui l'abattraient. [...] Aussi ayez pour la paix et pour la Ville, qui nous assure à tous, vainqueurs et vaincus, un même droit, affection et respect » (*Histoires*, LXXIV).

## Conclusion

L'ambiguïté de la pensée politique de Tacite demeure irréductible ; c'est un mélange de religion et de raison. D'une part, comme Virgile, Tacite est convaincu qu'un « siècle d'or » s'annonce à nouveau pour Rome ; que le retour de la paix et de l'ordre à l'intérieur et l'expansion de l'Empire jusqu'aux confins du monde marquent le retour de la faveur des dieux. Le régime impérial accomplit le destin éternel de Rome et c'est cela seul qui le justifie. Mais, d'autre part, Tacite avance, comme Sénèque, des arguments rationnels en faveur de l'absolutisme : la nature humaine le réclame, la société ne peut survivre sans une poigne de fer, l'*isonomia* n'est qu'un état provisoire et instable. D'ailleurs les peuples du monde entier se jugent plus heureux sous le joug de la loi romaine que dans le désordre de leur *libertas*.

Malgré tout, l'aspect rationnel et critique prédomine encore nettement. Tacite est à peu près encore le même type d'homme qu'un Sénèque, qu'un Cicéron ou un Salluste. Son œuvre témoigne qu'à son époque l'Empire romain n'est nullement encore engagé dans l'évolution à la fois mystique et totalitaire du dominat.

1. Par référence à la date traditionnelle de la fondation de la Ville selon l'annalistique romaine, 753 av. J.-C.



### G – Pline le Jeune. Le Panégyrique de Trajan

Pline le Jeune est un autre témoin important de la période de renaissance et d'apogée du principat.

#### Vie

Neveu et fils adoptif de Pline l'Ancien, né en 61 apr. J.-C., mort vers 114, appartenant à la classe sénatoriale, Pline le Jeune mène une double carrière d'avocat et d'homme politique. S'étant lié avec l'empereur Trajan, il sera nommé par lui à diverses fonctions officielles. Il sera notamment consul en 100 et légat en Pont-Bythinie (Turquie du Nord actuelle) de 111 à 112.

#### Œuvres

Pline le Jeune est l'auteur d'une volumineuse *Correspondance*, dont une partie est constituée des lettres échangées avec Trajan lors du gouvernement de Bythinie, lettres passionnantes où l'on voit concrètement comment était gouverné à cette époque l'Empire romain. Plus tôt, au moment de son élévation au consulat, Pline avait prononcé devant le Sénat un long *Panégyrique* (éloge) de l'empereur qui nous a été conservé.

Le *Panégyrique de Trajan*<sup>1</sup> n'est pas une véritable théorie générale de la royauté. Tout ce qui est dit l'est à propos de Trajan, et n'est généralisé qu'implicitement.

Le discours frappe d'abord par son ton de servilité, certes tempérée par la rhétorique. Pline proteste, par exemple, que son éloge va être entièrement sincère, puisqu'il ne craint aucun danger s'il ne flatte pas le Prince. Situation bien différente, dit-il, de celle qui prévalait sous les précédents règnes, notamment celui de Domitien. La liberté des citoyens de parler sans louer le Prince est

1. Cf. Pline le Jeune, *Œuvres*, t. IV, *Lettres, Livre X, Panégyrique de Trajan*, texte établi et traduit par Marcel Durry, Les Belles Lettres, 1948.

un bienfait... digne de louange (§ 2). L'impression qui prévaut, en définitive, est bien qu'une certaine terreur continue à régner.

Cela n'empêche pas Pline d'exprimer la même conviction que Sénèque ou Tacite. Le système du principat est justifié comme système de gouvernement de l'État, à qui il procure ordre, paix et régularité ; à ce titre, l'autocrate romain revêt légitimement plusieurs attributs des monarques à l'orientale. Mais — et Pline fait valoir cette autre face du principat avec plus d'ardeur et de conviction que Tacite — la force et l'unité conférées par le principat à l'État romain n'ont de sens que si cet État même est un « État de droit », s'il respecte et fait respecter la loi, garant des libertés des citoyens.

### **1. Le Prince romain est un être à part**

L'empereur est un être divin. Il est « vertueux, saint et tout semblable aux dieux » (§ 1), et ses qualités mêmes prouvent que son prédécesseur, qui l'a choisi, a mérité les honneurs divins qu'on lui a décernés (culte, autels, création d'un flamine) (§ 11). Trajan lui-même méritera certainement d'être divinisé après sa mort (§ 35, 4).

Pline ne craint pas d'accréditer les images les plus archaïques, irrationnelles, d'un roi sacré faiseur de pluie, père des moissons, thaumaturge, agent personnel par qui l'ordre du monde subsiste. L'empereur guérit les malades (§ 23, 3). Il ramène la prospérité, assure la fécondité de la terre. Il est vrai que Pline soupçonne que cette puissance fécondante est autant l'œuvre de la raison et de la bonne organisation administrative que de la magie. C'est parce que Trajan a bien organisé l'annone que l'Italie a pu nourrir l'Égypte victime de la sécheresse (à l'inverse du cas ordinaire). Merveille qui est l'effet de la puissance de l'État, qui permet la solidarité entre ses différentes régions.

« Nous devons à la fortune un prince capable de faire passer d'un lieu à l'autre la fécondité de la terre, transportée, rapportée au gré des circonstances et des besoins, capable de fournir à une nation séparée par la mer, comme à une partie du peuple et de la plèbe de Rome, nourriture et secours ! [L'empereur expulse de toutes les provinces romaines,] à défaut de la stérilité, les méfaits de la stérilité ; il y introduit, à défaut de la fécondité, les bienfaits de la fécondité ; il met, par des échanges de convois, l'Orient et l'Occident en si étroite jonction, que tous les peuples

apprennent à connaître tour à tour ce qu'ils produisent et ce dont ils manquent et qu'ils comprennent, après avoir servi une liberté de discorde, combien il est préférable de n'avoir qu'un maître à servir » (§ 33, 2).

L'empereur est donc capable d'assurer la prospérité, la sécurité matérielle. Il paie bien et justement (§ 25). Il subventionne l'éducation de la jeunesse, il mène une « politique familiale ». Il est « magnifique » et « évergète ». Il a fait construire de vastes cirques pour l'agrément du peuple, de beaux édifices publics, et élever des statues (§ 51).

À titre personnel, il a toutes les vertus, et d'abord la force. Il chasse pour de vrai, virilement (§ 81). Ses vertus sont celles de sa personne, non de son personnage (§ 56). D'ailleurs son épouse même est irréprochable, simple, modeste, discrète et vertueuse, ainsi que l'est sa sœur (§ 83).

Personnage à part, hors du commun, exposé à la vue de tous, le prince est le *modèle* de tous (§ 45). Pline ajoute à ce thème récurrent des théories monarchiques une nuance psychologique : on ne peut faire de bien dans l'Empire, dit-il, que si l'on *sait* que l'empereur *sait* ce qu'on fait (§ 70, 3-8). L'empereur est ainsi la *conscience* de l'Empire, qu'il incarne en sa personne (§ 72, 1).

La justice de l'empereur, enfin, est égale à celle de Dieu :

« Ô soins qui sont bien d'un vrai prince, et même d'un dieu, réconcilier les cités rivales, apaiser les peuples en effervescence moins par autorité que par raison, réparer les injustices des magistrats, annuler tout ce qui n'aurait pas dû être fait, enfin à l'instar du plus rapide des astres, tout voir, tout entendre et, d'où qu'on l'invoque, aussitôt, comme un être surnaturel, y être et y être utile. C'est ainsi, je le croirais, que le père du monde (*ille mundi parens*) règle tout d'un signe de sa tête, quand il jette ses regards sur la terre et daigne compter les destins humains parmi les occupations divines ; désormais libre et dispensé de cette partie, il ne s'occupe plus que du ciel, depuis qu'il t'a donné à nous pour remplir son rôle à l'égard du genre humain tout entier » (§ 80, 3-4)<sup>1</sup>.

1. Le roi ministre, vicair de Dieu sur terre : thème qu'on retrouvera chez Eusèbe de Césarée et dans les théologies royales chrétiennes.

## 2. Le Prince romain respecte le droit

Néanmoins, par l'accent même qui est mis sur le monarque comme instrument d'une justice impersonnelle, puisqu'elle est divine, transcendante, lointaine, donc sans acception de personne, fondée sur une loi égale pour tous, nous voyons la nette différence existant entre le prince romain selon Pline et le souverain oriental. L'empereur est un autocrate, certes, mais l'État qu'il dirige reste la République romaine (peut-être Pline, comme précédemment Sénèque, prend-il ses désirs pour des réalités ; mais ce qui compte est l'idéal qui est en lui, l'ensemble des principes qu'il juge normal de respecter).

Si l'on obéit au Prince, c'est *en tant qu'il incarne la loi* :

« Nous sommes gouvernés par toi et nous te sommes soumis (*regimur quidem a te et subjecti tibi*), mais *comme nous le sommes aux lois*. Elles aussi règlent nos désirs et nos passions, tout en vivant en nous et parmi nous. Ta domination, ta précellence sont comme celles des honneurs, du pouvoir, supérieurs aux hommes quoi qu'ils appartiennent à des hommes » (§ 25, 4).

L'empereur, d'ailleurs, *se veut lui-même soumis aux lois* :

« Tu t'es de toi-même soumis aux lois<sup>1</sup>, César, que personne n'a écrites pour le prince. Mais tu ne veux pas avoir plus de droits que nous [...]. C'est bien la première fois que j'entends dire que le prince n'est pas au-dessus des lois, mais que les lois sont au-dessus du prince : quand César est consul, même défense pour lui que pour les autres. Il prête serment de fidélité aux lois devant les dieux attentifs » (§ 65, 1-2).

Trajan a interdit une pratique courante dans les règnes précédents, la délation, qui présuppose un monarque aux pouvoirs arbitraires. Avec les délateurs, « plus de testament intangible, plus de situation sûre ». Trajan, en l'interdisant, a donc manifesté *a contrario* sa volonté à faire respecter la loi seule.

« Ta prévoyante rigueur s'est employée à ce que l'État fondé sur les lois (*fundata legibus civitas*) ne parût pas détruit par les lois » (§ 34, 1-2).

1. Formule dont l'équivalent figurera dans le *Digeste* (constitution *Digna vox*, cf. *infra*, p. 891) et donnera lieu à nombre de commentaires médiévaux, en contrepoint des formules absolutistes.

Même respect des lois dans l'administration de la justice :

« Quel scrupule d'équité, quel respect des lois ! [...] Aucun magistrat ne vit par lui son droit, aucun son autorité diminuée ; il les augmentait même, renvoyant la plupart des affaires aux préteurs, et cela en les appelant ses collègues, non pour être populaire et agréable à qui l'entendait, mais parce que tel était son sentiment » (§ 77, 3-4).

Or, sous la loi, les citoyens sont libres. Le prince romain, pour la même raison qu'il respecte la loi, respecte la liberté des citoyens (cf. § 87, 1).

L'empereur respecte la loi y compris en matière financière. Il est magnifique, certes, mais il garde la mesure dans la dépense :

« Que l'empereur [...] parte, qu'il revienne avec l'idée qu'il aura des comptes à rendre ; qu'il publie ce qu'il a dépensé : il évitera ainsi les dépenses qu'il aurait honte de publier » (§ 20, 5).

Il distingue soigneusement son patrimoine privé et le trésor public :

« Tu n'as pas chassé les propriétaires précédents pour englober dans l'immensité de ton domaine tous les étangs, tous les lacs et même tous les pâturages ; fleuves, montagnes, mers ne sont pas réservés aux yeux d'un seul homme. Il y a des choses que César peut voir sans qu'elles soient siennes, et enfin l'empire du prince est plus grand que son patrimoine (*imperium principis quam patrimonium majus est*) » (§ 50, 1-2).

La loi protège le patrimoine des particuliers. Trajan montre son respect de la loi par la modération et la régularité de sa politique fiscale. Il a diminué les impôts de succession, donc mieux respecté les droits des familles et le droit naturel. Il a mis fin aux spoliations arbitraires (§ 36-37 ; § 50).

Les agents du fisc sont désormais assignables en justice :

« On dit à ton agent, et même à ton procureur : "Viens devant les juges, suis-moi au tribunal." Car tu as créé pour le principat un tribunal qui ne diffère des autres que par l'importance du plaideur. Le sort et l'urne assignent au fisc un juge. On peut le récuser, on peut s'écrier : "Un tel, je n'en veux pas ; il est hésitant et il comprend mal les avantages de ce siècle ; je veux cet autre qui aime César avec indépendance" » (§ 36, 3-4).

La réalité était-elle conforme à cet idéal ? Il est remarquable, en tout cas, que l'accent soit ainsi mis sur l'indépendance de la justice. Que l'État accepte de se soumettre au jugement d'un

tribunal est la marque formelle de ce qu'il reconnaît l'existence d'un droit supérieur à lui. Pline, on le voit, a pleine conscience doctrinale de cet aspect essentiel de l'« État de droit » libéral.

### 3. Le Prince romain est un concitoyen

Que la loi soit égale pour tous a pour corollaire nécessaire que tous sont égaux. Malgré tant d'apparences contraires, Pline maintient ce point crucial, qui engage toute sa conception de l'*humanitas*.

Alors que les princes de jadis, ennemis de l'égalité, se faisaient élever au-dessus des hommes sur les épaules des esclaves, Trajan a retrouvé l'usage de ses jambes, il marche de plain-pied avec les hommes, avec qui il partage les valeurs de la justice et les obligations de la loi. C'est cela même qui l'élève !

« Toi, tu es élevé jusqu'aux cieux par cette humble terre commune à tous et où les traces du prince se mêlent aux nôtres » (§ 25, 5).

Trajan, par sa personnalité même, ses goûts personnels, sa psychologie, accepte cette parité civique avec ses sujets. C'est l'aspect « sympathique » du personnage. Il est simple et humain.

« Tu allais à pied, tu vas à pied ; tu aimais le travail, tu l'aimes ; et cette même fortune qui a tout changé autour de toi n'a rien changé en toi » (§ 24, 2).

L'empereur est facilement *accessible* :

« On est libre, quand le prince s'avance dans la foule, de s'arrêter, d'aller à sa rencontre, de l'accompagner, de passer outre » (§ 24, 3). « Quel forum, quels temples sont aussi bien ouverts ! Non le Capitole, ni même l'endroit sacré où fut proclamée ton adoption ne sont davantage publics, davantage à tous. Pas de barrières, pas d'échelons de contrôle humiliants, et après avoir franchi mille portes, on ne trouve pas au-delà toujours de nouveaux et redoutables obstacles. Si le calme est grand avant d'arriver à toi, grand après qu'on t'a quitté, c'est auprès de toi qu'il est à son comble : partout un silence si complet, une réserve si profonde qu'à ses pauvres pénates, à son modeste foyer on rapporte de la maison du prince des exemples de discrétion et de tranquillité » (§ 47, 5).

Quand on est avec le Prince, il est « normal », il écoute, il dialogue, il est *poli* (§ 72, 6). Cette politesse est peut-être pour

l'empereur une manière de coquetterie, elle n'en revient pas moins à une reconnaissance explicite et naturelle de la dignité humaine de ses interlocuteurs moins puissants : en elle s'exprime un humanisme raffiné, fruit combiné de la tradition républicaine (Cincinnatus, lui aussi, était simple et accessible) et de l'universalisme stoïcien.

#### 4. Le principat n'est pas un despotisme

Tout ceci se résume dans la thèse, soutenue par Pline avec la plus grande netteté, que le *principatus* n'est pas une *dominatio*, le principat n'est pas un despotisme, l'obéissance du citoyen au Prince n'est pas de même nature que la soumission de l'esclave à un maître.

« La tyrannie et le principat sont de nature opposée » (*sunt diversa natura dominatio et principatus*) (§ 45, 3).

Malgré les apparences, le chef de l'État romain est fait de la même étoffe que les « Brutus » et les « Camille », Brutus qui chassa Tarquin, Camille qui contribua à repousser les Celtes du Latium.

« Ceux-là chassèrent de nos murs les rois et l'ennemi victorieux, celui-ci [Trajan] repousse, expulse la tyrannie même et tous les maux que subit une ville prise, et s'il occupe rang de prince, c'est afin qu'il ne reste point place pour un maître (*sedem obtinet principis ne sit domino locus*) » (§ 55, 7).

Le respect de la loi, qui limite le pouvoir du prince, augmente son humanité. Le civisme est le moule de l'humanisme (de même qu'inversement les rois despotiques et sujets esclaves qu'on voit chez les barbares sont moins que des hommes) :

« L'âme qui méprise l'ambition, qui sait dompter, réfréner un pouvoir sans limite (*infinite potestatis domitor ac frenator*), le temps même la fait s'épanouir » (§ 55, 9).

Distinguer le prince du maître, cela revient à fonder l'idée civique de l'État, comme entité abstraite pérenne et impersonnelle, bien commun de tous, distinct de la personne de ses dirigeants. Nous avons déjà vu que Pline distingue la propriété publique du

patrimoine privé de l'empereur. Son éloge de l'*adoption* (§ 5 sq.), parallèle à celui de Tacite (cf. *supra*, p. 394) va dans le même sens. L'*adoption*, en effet, mode normal de succession sous les empereurs Antonins, fait prévaloir le sens de l'intérêt général et du service public sur l'intérêt particulier d'une famille.

Tout ceci n'empêche pas Pline de souligner la différence qui subsiste entre la situation *sub principe* à la situation *in libertate* (§ 45, 6). Il est conscient, comme Sénèque, comme Tacite, qu'avec l'instauration du principat, un aspect important de la liberté, la liberté *politique*, a été gravement atteint. Elle n'a pas entièrement disparu, cependant, en ce que subsiste un droit de critique. Trajan a permis qu'on critique les anciens empereurs ; or cela revient à avertir les empereurs futurs et celui d'aujourd'hui des jugements qu'ils encourent de la postérité (§ 54, 4-5 ; § 65, 4-5). Plus fondamentalement encore, Pline prête à Trajan le souci d'acquérir une bonne renommée (*bona fama*) auprès de « tous » (*omnes*), c'est-à-dire qu'il a le souci de l'opinion publique (§ 62, 9). Cela revient de sa part à reconnaître que Rome est bien une communauté d'hommes libres, qui ont leur indépendance d'esprit, leur for intérieur, leur jugement rationnel, et non pas une communauté unanime et fusionnelle où l'esprit de chacun s'aligne sur celui de tous les autres. A Rome comme à Athènes, il y a une *agora*. Pline suggère que Trajan n'aurait pas goûté de conserver le pouvoir s'il ne se sentait approuvé par elle.

#### H - *Ælius Aristide. Le discours sur Rome*

L'orateur *Ælius Aristide* nous intéresse par son célèbre *Discours sur Rome*, où il loue non seulement l'empereur (Antonin le Pieux) parce qu'il se comporte comme un « Président de la République » qui promeut la justice, mais Rome elle-même en tant qu'« État de droit » administré régulièrement. Qui dit régularité de l'administration et de la loi dit liberté individuelle ; les Romains règnent donc sur des « hommes libres », et c'est ce qui distingue leur empire de tous ceux qui ont existé auparavant. Le fait que l'analyse et l'approbation viennent d'un non-Romain, comme



dans le cas de Polybe ou de Plutarque, n'en est que plus significatif.

### Vie et œuvres<sup>1</sup>

Publius Ælius Aristide est né en 117 apr. J.-C. à Hadriani en Mysie du Nord<sup>2</sup>. En 123, sa famille (de riches propriétaires terriens) reçoit la citoyenneté romaine<sup>3</sup>. Publius étudie auprès des meilleurs sophistes du temps, à Smyrne, à Pergame, à Athènes. Il fait un long voyage en Égypte et commence, au cours même de ce voyage, sa carrière d'orateur. Il veut la poursuivre à Rome devant la cour impériale, mais il tombe malade. Il devient alors un dévôt d'Asclépios, le dieu de la médecine : il séjourne deux années de suite dans son temple de Pergame où il reviendra souvent par la suite. Il y fait des rêves où le dieu lui inspire des remèdes (il a raconté 130 de ces rêves) et y tient salon avec un cercle cultivé de malades ou neurasthéniques de la haute société habitués du temple, écrivains, juristes, nobles et hauts fonctionnaires. Il recommence à écrire et à déclamer. Mais il est en procès avec ses concitoyens qui veulent lui imposer des charges publiques (« liturgies »), honorifiques mais onéreuses. A partir de 153-154, tout à fait guéri, il mène enfin une vraie carrière d'orateur, qui le conduit jusqu'à Rome. Il accepte, par ailleurs, d'avoir des élèves. Après 165, il tombe à nouveau malade et ses plaintes sur son état physique, ainsi que ses obsessions religieuses, reparaissent. Il meurt vers 180.

On a conservé d'Ælius Aristide plusieurs dizaines de *Discours* portant sur les sujets les plus divers.

1. Cf. P. Ælius Aristides, *The Complete Works*, Leyde, 1981 et 1986, vol. 1 et 2, trad. par Charles A. Behr, E.J. Brill. Les textes cités sont traduits de l'anglais. Il existe désormais une traduction française : Aelius Aristide, *Éloges grecs de Rome*, éd. et trad. du grec par Laurent Pernot, Belles-Lettres, 1997.

2. Région du Nord-Ouest de l'Asie Mineure, au bord de la mer Égée, entre la Propontide au nord et la Lydie au sud.

3. Nous sommes encore à un siècle de l'« édit de Caracalla » (212) qui accordera la citoyenneté romaine à tous les habitants libres de l'Empire. La citoyenneté romaine est encore, vers 110 apr. J.-C., un privilège réservé à l'élite des régions conquises.

**Le discours sur Rome (Discours XXVI)<sup>1</sup>**

On trouve tout à Rome, toutes les marchandises de toute la terre arrivent sur ses marchés. Le soleil ne se couche pas sur son empire. Jadis, quand on voulait déprécier quelque chose, on le comparait aux entreprises gigantesques des Anciens. Maintenant, on peut au contraire se servir des Anciens pour mettre en évidence, par comparaison, la supériorité de Rome.

Les Perses ont eu un grand empire, mais, pour régner sur lui, ils ont affaibli les villes et les campagnes. Ils ont tué et détruit.

« [En Perse], la beauté d'un enfant faisait peur aux parents, celle d'une épouse faisait peur au mari. Ce n'était pas le plus grand criminel qui périssait, mais l'homme ayant les plus grandes possessions » (§ 21). « Survivre était plus difficile pour le sujet que pour l'ennemi, car [les Perses] étaient aisément défaits dans la bataille, alors qu'au pouvoir ils étaient insatiables de crimes » (§ 22).

Même observation concernant Alexandre. Il a gagné des batailles, certes, mais il n'a pas été un vrai roi.

« Quelles lois a-t-il instituées pour chaque peuple ? Ou quels arrangements durables a-t-il établis pour les finances, l'armée, la flotte ? Ou avec quelle sorte d'administration régulière, usant de procédures constantes, a-t-il dirigé les affaires ? » (§ 26).

C'est d'une manière toute différente que Romains dominant le monde. D'abord, ils dominant le monde tout entier, ils ont même conquis les îles de l'Océan.

« Rien ne vous échappe, ni ville, ni nation, ni port, ni territoire, sauf ce que vous avez décrété inutile pour vous. La mer Rouge, les cataractes du Nil<sup>2</sup> et le lac Mæotis<sup>3</sup>, dont les Anciens parlaient comme des extrémités de la terre, sont pour cette cité comme les haies de son jardin. »

1. Il existe aussi, dans le recueil, un discours intitulé « Sur l'empereur » (Discours XXXV), mais il semble qu'il s'agisse d'un apocryphe, datant d'environ 247 et adressé à l'empereur Philippe l'Arabe. Il pourrait même s'agir d'un texte byzantin du IX<sup>e</sup> siècle. Nous n'en tenons pas compte ici.

2. Ælius Aristide avait voyagé jusqu'à la 1<sup>re</sup> cataracte lors de son séjour en Égypte en 141.

3. L'actuelle mer d'Azov.

Mais d'autre part, et surtout, « bien que [leur] empire soit si vaste et si grand, il est beaucoup plus grand encore par son bon ordre que par sa circonférence » (§ 21). Il ne connaît pas les guerres incessantes des uns contre les autres, la paix y règne.

« L'ensemble du monde habité parle en plus grande harmonie qu'un chœur, faisant des prières pour que cet empire dure éternellement, si correctement est-il rassemblé par ce prince chef de chœur. Tous partout sont également sujets [...]. Il n'y a plus aucune différence entre le continent et les îles, mais, comme s'il y avait un seul territoire ininterrompu et une seule tribu, tous obéissent. Tout est accompli par édit et par un signe d'assentiment plus facilement que si l'on pinçait la corde d'une lyre. Si quelque chose doit être fait, il suffit de le décréter et c'est accompli. Les dirigeants qui sont envoyés aux cités et aux peuples sont, chacun, les dirigeants des hommes placés au-dessous d'eux, mais en ce qui concerne leur statut personnel et leurs relations mutuelles ils sont également sujets. Et l'on peut vraiment dire qu'à cet égard ils diffèrent de leurs sujets en ce qu'ils sont les premiers à enseigner les devoirs d'un sujet. Une aussi grande crainte est instillée à tous à l'égard du grand dirigeant et président de l'ensemble » (§ 31).

Tous les administrateurs savent que l'empereur sait ce qu'ils font. Il communique avec eux par lettres, sans avoir besoin de se déplacer en personne. Ces lettres — les fameux « rescrits impériaux » — arrivent presque aussitôt après avoir été envoyées, comme si elles étaient transportées par des messagers ailés.

« Vous êtes les seuls êtres humains à régner sur des hommes libres. Et la Carie n'a pas été donnée à Tissapherne, ni la Phrygie à Pharnabase, ni l'Égypte à quelqu'un d'autre, et l'on ne dit pas que les peuples appartiennent à un tel ou un tel à titre de patrimoine, à quelqu'un qui les aurait à lui comme esclaves, fût-il lui-même de condition servile. Mais, comme les hommes à l'intérieur des cités, vous gouvernez l'ensemble du monde habité comme si c'était une seule cité, et vous nommez des gouverneurs comme s'ils étaient élus pour la protection et le soin de leurs sujets et non pas comme s'ils étaient leurs maîtres. Donc un gouverneur succède à un autre au terme de son mandat [sans qu'aucun prétende garder le pays comme sa propriété] » (§ 36).

Ælius Aristide évoque un point plus particulièrement significatif d'un « gouvernement par la loi » : le droit ouvert aux citoyens de faire appel d'un jugement d'un gouverneur, et la possibilité réelle que ce jugement soit annulé. Ceci a pour effet que, en cas d'appel, celui qui a jugé redoute autant le verdict que la personne

jugée, « de sorte qu'on pourrait dire que les gens sont gouvernés à présent par ceux qui leur sont envoyés dans la mesure où ce gouvernement leur agréé ».

« Comment ne pas voir que cette forme de gouvernement va au-delà de toute démocratie<sup>1</sup> ? Car il n'est pas possible, dans une cité, après que le verdict a été rendu, d'aller ailleurs ou auprès d'autres juges, mais on doit se contenter de la décision qui a été prise, à moins qu'il ne s'agisse de quelque petite cité ayant besoin de juges extérieurs<sup>2</sup>. Mais avec vous, désormais, un défendeur condamné, ou même un accusateur qui n'a pas gagné son procès, peuvent contester le verdict et la perte qu'ils ont injustement encourue. Il demeure un grand juge, auquel nul aspect de la justice n'échappe jamais. Et il y a devant lui une grande et belle égalité entre les faibles et les forts, les inconnus et les hommes célèbres, les pauvres et les riches et nobles. L'on songe aux paroles d'Hésiode : « Car il est facile pour lui de rendre quelqu'un fort et non moins facile d'écraser le fort »<sup>3</sup>, à ce grand juge et gouverneur. Cependant c'est la justice qui le guide ; il est comme une brise qui gonfle les voiles d'un navire, laquelle, certes, n'assure pas la route du riche plus que celle du pauvre, mais assiste de façon égale tous ceux qu'elle se trouve atteindre » (§ 38-39).

Après les Perses, après les Macédoniens, Ælius Aristide évoque les Athéniens et les Lacédémoniens. Ceux-là aussi, Rome les surpasse. Les Athéniens et les Lacédémoniens ont rêvé d'empire, mais ils n'ont dominé que quelques îles et coins de terre, et ils ont eu l'hégémonie alternativement, jamais pendant plus d'une génération. Les peuples soumis rêvaient de changer de maîtres. « Avant vous, la connaissance de l'art du gouvernement n'existait pas » (§ 51). Car, s'il avait existé, les Grecs, qui surpassent tous les autres peuples en sciences, l'auraient possédé. Mais cet art « est votre invention ». Les Athéniens envoyaient des garnisons dans les villes sous leur domination ; ils avaient la réputation de régler tous les problèmes par la force et la violence. En outre, ils n'étaient pas assez nombreux et, en cherchant à être présents dans l'empire, ils furent affaiblis chez eux où régnait la division. Ils ne surent arbitrer entre le dessein de maintenir les cités dans un état de faiblesse pour pouvoir les dominer, et celui de les rendre fortes

1. La démocratie des petites cités grecques traditionnelles.

2. L'appel à des juges extérieurs était un procédé fréquent dans le monde hellénistique, en remède à l'absence de confiance à l'intérieur de la cité.

3. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 5. « Aisément [Zeus] donne la force et aisément il abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles ».

pour qu'elles leur soient utiles dans leur lutte contre les ennemis extérieurs.

« Ainsi, il n'y avait pas encore une procédure ordonnée de gouvernement, et ils ne cherchaient pas consciemment à en établir une [...]. Ils furent à la fois oppresseurs et faibles »,

incapables de diriger des cités « avec générosité ». Si les Romains ont réussi, c'est qu'ils avaient, eux, une science du gouvernement. Quand ils ont bâti leur empire, cette science leur a servi et, inversement, le fait d'avoir un empire à gouverner a enrichi leur science (§ 58). Ce qu'il y a d'admirable, c'est la « magnanimité » de cette conception romaine du pouvoir: Car les Romains ont accordé le droit de cité généreusement, sans privilégier l'Europe par rapport à l'Asie, donnant ce droit à tous ceux qui le méritaient.

« Personne [pour les Romains] n'est étranger qui mérite d'exercer une fonction ou de se voir accorder la confiance. Une démocratie commune a été établie dans le monde, sous un seul homme, le meilleur législateur et dirigeant<sup>1</sup>, et tous les hommes s'assemblent ici comme si c'était en une unique *agora*, chacun pour obtenir son dû. Ce qu'une cité est à sa frontière et à ses territoires, cette cité-là l'est à l'ensemble du monde habité, comme si elle avait été établie sa ville commune » (§ 60).

Il y a désormais une seule acropole<sup>2</sup>. Rome reçoit tous les peuples comme la mer reçoit tous les fleuves. Et de même que la mer ne change pas, Rome reste impassible quand des cités rentrent en elle et en sortent. Le nom de « romain » est devenu le nom d'une « sorte de race commune ». « Vous ne savez pas diviser les races entre Grecs et barbares », mais entre Romains et non-Romains (§ 63)<sup>3</sup>.

Ælius Aristide précise bien que ces Romains nouveaux sont une partie seulement de chaque cité conquise; c'est eux, néanmoins, qui gardent les cités dans l'ordre. Ils tiennent lieu de garnison, mais une garnison qui n'agit pas par la force.

1. Antonin le Pieux est donc bien présenté comme un « président de la République ».

2. Alexandre déjà, d'après Plutarque, voulait que son armée fût désormais l'« acropole » commune de toutes les cités grecques (cf. *supra*, p. 313).

3. On retrouve l'idée et les termes mêmes employés par Isocrate pour désigner l'expansion de la « culture » (*paideia*) grecque au-delà de l'éthnie grecque (cf. *supra*), si ce n'est que c'est la romanité qui remplace désormais l'hellénisme. Rome réalise bien mieux qu'Alexandre, qui n'avait pu que commencer à l'incarner, l'idéal de « cosmopolitisme ».

« Sous ce gouvernement, tous les hommes de la masse ont le sentiment d'être en sécurité par rapport à ceux qui sont puissants parmi eux, sentiment procuré par la colère et la vengeance qui tomberont immédiatement sur les puissants s'ils osent faire quelque changement illégal » (§ 65).

C'est cela, insiste Ælius Aristide, qui rend inutiles les « cohortes » et les « garnisons » et qui permet aux Romains, avec peu d'hommes, de tenir en ordre un empire aussi immense. On paie l'impôt avec plaisir, et l'on a raison. Les cités ont pour ainsi dire ressuscité, comme les âmes dont parle le mythe d'Er de Platon ; elles ne se souviennent plus d'avoir vécu autrement ; elles ont oublié les guerres comme on oublie de mauvais rêves. Les Romains ont recruté des soldats dans chaque région de l'empire en leur promettant le droit de cité romaine, et en ont fait des êtres différents, choisis et épurés.

Sur le plan politique, les Romains ont un régime qui réunit les avantages des trois formes ayant existé auparavant ; Ælius Aristide pense comme Polybe que ce mélange vaut mieux que ses composantes, et il en voit la preuve dans sa stabilité (alors que les autres régimes, ceux mêmes dont on vient de parler, ont sans cesse changé sens dessus-dessous).

« Vous avez découvert une forme de gouvernement que personne n'avait eue auparavant, et avez imposé une loi et un ordre invariables à tous les hommes » (§ 91).

Les Romains ont également le génie de la technique — ici Ælius Aristide montre sa fascination pour ce qu'on appellerait aujourd'hui la haute technologie des Romains. Ils savent parfaitement faire des fortifications. Ils ont inventé le système du *limes* (le *nec plus ultra* de l'art militaire). Les rangs serrés de leurs cohortes sont inébranlables. L'émulation y règne au point que, seuls soldats à être dans ce sentiment, les Romains désirent ardemment voir l'ennemi. En matière de tactique, également, ils font apparaître tous les autres peuples comme des « enfants ». Leur armée est extrêmement hiérarchisée, depuis l'empereur jusqu'au sous-officier qui commande quatre ou deux soldats. De cette manière, personne n'est envieux, puisque tout homme qui obéit commande aussi et « les fruits de la vertu ne sont perdus pour personne » (§ 89), ce qui fait que tout marche impeccablement.

Les Romains, en outre, ont fondé des cités et construit des monuments, au lieu de régner sur les pays conquis en les laissant en l'état. La Grèce est désormais florissante, Alexandrie est un bijou. Les Romains ont été pour les Grecs des « pères nourriciers ». Ils ont éduqué les barbares, doucement ou durement selon le cas. Le monde habité tout entier a laissé tomber ses vieux habits, ses armes, et s'occupe maintenant d'ornements et de plaisirs : gymnases, fontaines, portes monumentales, temples, produits d'artisanat et écoles. Le monde est « un jardin de délices ». Or cette générosité des Romains est égale pour tous.

« Vous avez prouvé au mieux cette parole fameuse, que la terre est la mère de tous et le pays universel de tous. Maintenant il est possible à la fois pour le Grec et pour le barbare, avec ses biens ou sans eux, de voyager facilement partout où il le souhaite, absolument comme s'il allait d'une de ses terres à une autre. [...] De ce qui fut dit par Homère, "la terre était commune à tous", vous avez fait une réalité » (§ 100-101).

Avant l'avènement des Romains, il y avait quantité de peuples différents, ayant des coutumes barbares ; c'était très plaisant à décrire, mais pas à vivre. Tout était désordre, lutte de factions, les hommes détruisaient la terre comme s'ils émasculaient leurs pères. « Maintenant une sécurité totale, universelle et claire pour tous a été donnée à la terre et à ses habitants » (§ 104)<sup>1</sup>.

Les dieux ont confirmé l'empire romain, chacun d'eux l'a fait dans la mesure où il a constaté que la réalité à laquelle il préside est, par cet empire, magnifiée. Homère, d'ailleurs, avait prophétisé l'avènement de l'empire romain. Et c'est parce qu'Hésiode n'avait pas son talent qu'il a parlé, lui, de la race d'or comme d'une réalité passée. S'il avait su que les Romains viendraient, il aurait plaint, au contraire, ceux qui sont nés avant leur avènement !

1. C'est la fameuse *pax romana*, la « paix romaine ».

## II – Vers le dominat et le byzantinisme

### Introduction. Culte solaire, monothéisme païen et idéologies du dominat

Dès Néron, plus encore avec Domitien, puis avec les Sévères (dernière dynastie du Haut-Empire), enfin avec Aurélien, Dioclétien et Constantin, et à la suite de celui-ci tous les empereurs du « Bas-Empire », se fait jour une conception nouvelle de l'autocratie romaine. Le culte de l'empereur, on l'a vu, a existé dès Auguste et n'a jamais faibli ou été contesté sous le Haut-Empire. Mais, si l'empereur était dieu, il l'était dans le cadre du polythéisme traditionnel, c'est-à-dire à un rang cosmologique plutôt modeste. Apparaît maintenant un élément nouveau. Des penseurs, rassemblant des notions venues du monothéisme philosophique (qui remonte aux tout premiers philosophes grecs, les pré-socratiques, puis Platon, Aristote, les stoïciens et, à partir de la seconde moitié du III<sup>e</sup> siècle, les néoplatoniciens<sup>1</sup>) et du syncrétisme religieux d'un Empire exposé à l'influence des religions orientales (notamment le mithraïsme), cherchent des fondements philosophiques et théologiques à l'idée d'une royauté sacrée dans laquelle l'empereur ne serait plus lui-même un dieu, mais le premier servant terrestre d'un Dieu céleste unique, un « vicaire de Dieu » (*vicarius Dei*). Ce monothéisme philosophique et syncrétique, dont on voit qu'il est *antérieur au christianisme*, va désormais étayer la monarchie absolue, de même que celle-ci va imposer le monothéisme à l'Empire ; en se

1. Le premier représentant du néoplatonisme est Plotin (205-270, auteur des « Ennéades ») ; les autres grands néoplatoniciens sont Porphyre, Proclus, Jamblique, Ammonius, Simplicius. Cette philosophie est un prolongement du platonisme classique vers une sorte de mysticisme philosophique centré sur l'« Un » platonicien, lui-même rapproché du Dieu unique de la Gnose et des syncrétismes religieux du monde alexandrin. Les thèmes fondamentaux du néoplatonisme sont la théorie de l'*émanation* (ou *procession*) de toutes choses à partir de l'Un (ou du Bien), celle des trois *hypostases* (ou triades), l'Un, l'Intelligence et l'Âme, et le mouvement de *retour* de l'âme vers l'Un (*anagagé*, conversion).



convertissant au christianisme, Constantin ne fera que parachever cette évolution.

Essayons de préciser les grandes étapes de celle-ci<sup>1</sup>.

1) Après la fin du règne de Marc-Aurèle, l'influence de l'Orient augmentant, on voit se développer une « théologie solaire ». Celle-ci a des sources hellénistiques (royaume séleucide) et iraniennes, avec la vogue, à Rome, du mithraïsme (Mithra est un dieu de la lumière ; la vogue du mithraïsme culmine au III<sup>e</sup> siècle). L'avènement d'une dynastie impériale orientale, celle des Sévères (alors que les Antonins avaient été d'origine italienne ou espagnole), va être l'occasion d'un développement de cette théologie.

Septime Sévère (193-211) est un Africain (de Leptis Magna, l'actuelle Tripoli de Lybie ; sa famille parlait encore la langue punique). Il épouse Iulia Domna, fille d'un prince-prêtre héréditaire d'Émèse (ville syrienne située au Nord-Est de Beyrouth), voué au culte d'un Baal solaire. Cette femme pousse son mari à développer le culte impérial. Tous deux sont représentés sur des pièces comme le Soleil et la Lune, et leur maison, sur les inscriptions, est qualifiée de *domus divina*. Par ailleurs, les deux filles de la sœur de Iulia Domna épousent des Syriens, et, après le règne du fils de Septime Sévère, Caracalla (211-217), ce sont deux fils issus de ces mariages qui vont devenir empereurs : Élagabal ou Héliogabal (218-222), puis Alexandre Sévère (222-235).

On comprend que ces provinciaux aient été, plus que leurs prédécesseurs, soucieux d'effacer les différences entre les anciennes et récentes provinces de l'Empire, et par cela même plus « cosmopolites » ; c'est Caracalla qui, par son fameux édit de 212, accorde la citoyenneté romaine à tous les habitants de l'Empire. Pour mener cette politique d'uniformisation, l'empereur doit être réputé avoir un pouvoir extraordinaire, une énergie surhumaine. C'est ce statut exceptionnel que vise à justifier la nouvelle théologie solaire.

Déjà Néron s'était fait représenter sur une pièce avec une couronne rayonnante et s'était fait appeler nouveau Soleil, nouvel Apollon. Septime Sévère, lui, se veut l'astre qui illumine l'Empire comme le soleil illumine le monde. Il se fait représenter avec un *nimbus* ou halo de rayons de soleil et, lui aussi, avec une couronne rayonnante. Son fils Geta est représenté sur une pièce comme un commun rejeton du dieu-soleil invaincu (*sol invictus*) et du roi-soleil. Élagabal, qui fait étalage, lors de processions et de cérémonies

1. D'après Baker, *From Alexander to Constantine*, op. cit.

extravagantes à Rome, de sa qualité d'héritier de la lignée de rois-prêtres du dieu solaire Baal, et qui fait apporter et exposer à Rome la pierre noire qui en est le symbole, se fait désigner, en tête de sa titulature officielle, comme « Élagabal, prêtre du dieu-soleil invaincu ».

2) Cette tendance ne cesse pas après l'éviction de la dynastie des Sévères.

Parmi les empereurs de la période d'« anarchie militaire » qui dure une cinquantaine d'années jusqu'à l'avènement de Dioclétien (285), se détachent *Gallien* (253-268), qui protège Plotin et les néoplatoniciens, théoriciens d'une forme originale de monothéisme, et *Aurélien* (270-275), avec qui commence la lignée des empereurs « danubiens » qui se poursuit avec Dioclétien et ses collègues de la tétrarchie, puis avec Constance I, père de Constantin. Beaucoup de ces « danubiens » sont d'origine modeste et doivent leur élévation aux seuls *pronunciamentos* de l'armée (l'armée du Danube est à la fois la plus puissante et la plus proche géographiquement de Rome). Ils ont donc le plus pressant besoin d'une légitimité plus convaincante et plus stable.

Aurélien, à son armée qui se mutine, dit ainsi que « la pourpre [le manteau rouge, *paludamentum*, symbole du pouvoir impérial] est un don de Dieu, auquel Dieu seul peut mettre un terme ». Guerroyant en Orient, il attribue une victoire survenue à proximité d'Émèse à la faveur du dieu local, le fameux Baal solaire d'Élagabal. Du coup, il fait exalter le *Sol invictus* comme le « Seigneur de l'Empire romain » et il fait ériger un temple en son honneur à Rome, servi par un collège de *pontifices Dei Solis*. Il donne au *Sol invictus* un caractère syncrétique, en lui conférant à la fois les traits de l'Apollon grec, du Mithra iranien, du Baal syrien. Surtout, et ceci est nouveau, il se prétend moins dieu lui-même que *vicarius Dei*, « vicaire » ou servant du Dieu suprême. Le monothéisme et la monarchie absolue, pour la première fois dans l'histoire, se prêtent mutuellement main forte, et l'on sait quelle sera la fortune de ce compagnonnage dans l'histoire de l'Occident. Le nouveau dieu solaire réunit le paganisme et devient le garant de la loyauté à l'égard de l'empereur.

On voit donc que l'idée d'un roi image et assistant terrestre du dieu céleste, régnant « par la grâce de Dieu » (*Dei gratia*), est largement antérieure à Constantin, au christianisme et aux théories d'Eusèbe de Césarée que nous étudierons dans cette

section. Elle est développée, probablement au temps même d'Aurélien, par les traités néo-pythagoriciens recueillis par Stobée, celui de Diotogène et celui du pseudo-Ecphante (cf. *infra*, p. 602-610).

« Un seul Dieu, un seul Empire, un seul empereur », telle est la doctrine d'Aurélien. Il porte un sceptre avec un aigle, ce qui rappelle la mythologie gréco-romaine (Jupiter ou le Zeus homérique). Mais, sur les pièces, on le voit aussi recevant du dieu-soleil un globe, symbole du pouvoir mondial. Il porte un diadème, ornement d'origine perse : les rois macédoniens l'ont porté après la victoire d'Alexandre sur Darius. Et des pièces de la période représentent l'empereur le front ceint d'un diadème rayonnant, symbolisant les rayons du soleil.

3) Dioclétien reprend le même symbolisme, même s'il est, lui, polythéiste. Son apport propre est d'avoir créé le cérémonial « byzantin » de la cour impériale, cérémonial qui vise à créer une immense (et nouvelle) distance entre le roi et les sujets, désormais séparés par de nombreux niveaux intermédiaires. Le *basileus* devient lointain, inaccessible, voire caché. On pose les règles de l'*admissio*, ou « présentation à la cour » : n'importe qui ne peut plus voir le roi, et ceux qui le peuvent doivent observer des règles précises. On impose la fameuse *proskynesis*, prosternation aux pieds du roi, ce qui, plus que d'autres symboles peut-être, indique l'esprit qui sera désormais celui du « dominat » : le roi, ses proches, les sujets, sont des hommes d'essence différente, ce ne sont plus les concitoyens chers à Pline. La structure de la société est le reflet de la structure de la Cour : on est socialement d'autant plus important qu'on est digne d'être reçu à la Cour à un rang plus élevé et plus rapproché de l'empereur. Nous verrons les protestations qu'élèvera Synesius à ce sujet (cf. *infra*, p. 628 sq.). Ce cérémonial, forgé sur des modèles orientaux anciens, est aussi étayé sur des spéculations nouvelles : car la hiérarchie de la cour, qui détermine la hiérarchie sociale, est elle-même donnée comme l'image des hiérarchies cosmiques et célestes.

4) Constantin, enfin, tout en héritant de ce cérémonial monarchique, revient au monothéisme et se conçoit, à son tour, comme un *vicarius Dei*, c'est-à-dire à la fois moins et plus que les anciens « dieux » du principat.

Le cas de Constantin, cependant, est complexe. On a pu parler d'une double conversion de Constantin : la première, vers 310, le fait passer du culte de Jupiter et d'Hercule, qui était celui de Dioclétien, au culte du dieu solaire, du *Sol invictus* d'Aurélien et de ses propres ancêtres ; la seconde, vers 312-313, le conduit au christianisme, d'une façon progressive et à certains égards incomplète (cf. *infra*, § C sur Eusèbe de Césarée). En fait, il est syncrétiste ; ce qu'il cherche, c'est une foi qui puisse être commune à toutes les « nations », et ceci autant par calcul politique que par réflexion personnelle et adhésion sincère à l'universalisme de l'Évangile.

De sorte que, de la conversion de Constantin, on peut dire qu'elle est autant une continuité qu'une rupture. Car la montée du monothéisme est liée organiquement à l'évolution de l'Empire. L'Église, dans sa théologie politique, reprendra, en le transformant à peine, ce legs de l'histoire païenne de Rome<sup>1</sup>.

Examinons maintenant quelques unes des constructions intellectuelles justifiant cette nouvelle alliance de la monarchie et du monothéisme (ou d'un polythéisme hiérarchisé).

### A – Dion Chrysostome. Les Discours sur la royauté

Avec Dion Chrysostome, nous revenons en arrière, au temps même du triomphe du principat, le règne de Trajan. Mais nous allons voir que la théorie de la royauté de Dion appartient à un univers intellectuel complètement différent de celui de ses contemporains Tacite ou Pline. Tout à la fois, elle plonge ses racines dans une époque bien antérieure, l'époque hellénistique, et elle fournit ses matériaux à la théologie de la monarchie qui s'épanouira un siècle plus tard. En fait, elle constitue un pont entre la pensée hellénistique et celle du byzantinisme<sup>2</sup>.

1. Peut-être, si les juifs se font de « Dieu » une image si différente de celle que s'en font les chrétiens, malgré les communes références bibliques, est-ce en raison du poids qu'eut dans la théologie chrétienne le modèle monarchique de l'Empire. Le Dieu chrétien est plus grec et plus romain, c'est-à-dire plus solaire et impérial, que le Dieu juif.

2. On assiste d'ailleurs, dès la première moitié du II<sup>e</sup> siècle, à un déclin de la pensée romaine et à un renouveau de la pensée grecque ou d'expression grecque : les penseurs du temps sont des hellénophones, Épictète, Plutarque, Marc-Aurèle, Ælius Aristide, Philostrate (l'auteur de la *Vie d'Apollonios de Tyane*)... Dans les décennies

Vie<sup>1</sup>

Originaire de Pruse en Bythinie (non loin au sud de Byzance ; il est appelé parfois « Dion de Pruse »), né vers 40 apr. J.-C., mort vers 120, Dion est issu d'un milieu aisé. Il reçoit dans sa ville natale une éducation classique, axée sur l'art de la parole. Il vient à Rome au temps de Vespasien (empereur de 69 à 79). Il s'y convertit de la rhétorique à la philosophie : c'étaient deux métiers, deux esprits différents. Sous le règne de Domitien, accusé d'être proche d'un notable tombé en disgrâce, il est exilé de Rome, d'Italie et de Bythinie (probablement en 82). Cela revient à le condamner à l'errance solitaire et à la pauvreté : il va de petite ville en petite ville, louant ses services. Il a l'occasion de mettre ainsi à l'épreuve les maximes stoïciennes sur la constance du sage ou cyniques sur la vanité des grandeurs instituées. Mais, étant obligé de voyager loin, jusque dans les pays du Danube et en Russie du Sud, et de séjourner parmi des barbares inconnus (comme les Gètes), il a aussi l'occasion d'augmenter sa science géographique, politique et morale. Après la mort de Domitien en 96, l'exil de Dion prend fin, et il est bien accueilli à Rome par l'empereur Nerva, puis par Trajan, avec qui il se lie d'amitié vers l'époque où Trajan conquiert la Dacie (future Roumanie) ; Trajan eut pour lui, semble-t-il, de l'admiration intellectuelle. Dion profitera de ces hautes relations pour rendre des services à sa cité de Pruse, ce qui ne l'empêchera pas d'être mis en cause dans un procès lorsque Pline le Jeune gouvernera la Bythinie.

Dion n'est pas ce qu'on appelle un penseur original. Il s'inspire essentiellement des Stoïciens, également de Platon et des Cyniques. Mais il est un vrai philosophe, qui ne croit plus que la rhétorique, science de la forme du discours, plus ou moins indifférente au contenu, soit la plus noble occupation de l'esprit (il a d'autant plus de mérite en cela que, à cette époque et spécialement sous Hadrien, la « Seconde sophistique » triomphe à Rome).

suyvantes, la grande pensée, celle des Pères de l'Église, sera, elle aussi, principalement grecque.

1. Cf. Dion Chrysostome, *Discourses*, trad. angl. par J. W. Cohoon et H. Lamar Crosby, Londres, Loeb Classical Library, in William Heinemann Ltd, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1971, 5 vol. (Les quatre *Discours sur la royauté* figurent dans le vol. 1, le *Discours borysthenique* dans le vol. 3.) Les textes de Dion cités dans ce paragraphe sont traduits de l'anglais.

**Œuvres**

On a conservé conservé d'abondantes parties de son œuvre. Celle-ci comporte des lettres, mais surtout des discours moraux et politiques, et des traités (perdus). Cinq discours traitent directement de politique : 1) quatre « Discours sur la royauté » (*Peri basileias*), délivrés tous quatre à Rome devant Trajan, le premier immédiatement après l'avènement de celui-ci, le second et le troisième probablement en 104, le quatrième en 103 ; 2) le « Discours borysthénique », ainsi appelé parce qu'il rapporte un dialogue censé avoir eu lieu entre Dion, au temps de son exil, et les habitants de la ville de Borysthénès, lointaine colonie grecque des bouches du Don.

L'art politique, soutient Dion Chrysostome, est en partie appris (humain), mais aussi en partie inné (divin) ; il faut les deux registres. Donc les savants purs qui n'ont rien de divin dans leur âme peuvent être, en politique, de parfaits rustres. Ils sont même à la politique ce qu'un eunuque est à une femme, « même s'ils cohabitent avec elle jour et nuit », et « ils vieillissent dans leur ignorance, errant dans leurs discussions avec beaucoup moins d'espoir encore qu'Ulysse errant sur la vaste mer » (*Roy.*, IV, 36-39).

Exemple de ce savoir divin : l'idée que tous les êtres rationnels forment une unique famille. On ne peut l'apprendre par l'observation. Seuls les poètes l'ont saisie, et par l'opération d'une véritable révélation, « un éclair de feu venant de l'invisible ». Ils ne l'ont d'ailleurs pas vue distinctement, mais seulement comme ceux qui campent à la porte des mystères et voient ou entendent parfois des bribes de ce qui se passe à l'intérieur (*Bor.*, 34).

Le roi, comme les poètes, « ne doit pas apprendre [la science politique] mais seulement se la rappeler » (*Roy.*, IV, 33) (par une sorte d'anamnèse platonicienne). Elle est présente en lui comme une part impérissable de son âme, comparable, dit curieusement Dion, aux dents dans le corps qui, si l'on brûle celui-ci, demeurent inaltérées (*Roy.*, IV, 32).

**a – Cité divine, cosmopolis et cité humaine**

Il existe une cité ou un gouvernement des dieux, *theia polis* ou *diacosmesis* (*Bor.*, 445). Chaque dieu y est à la fois indépendant et en harmonie avec les autres, « dansant une danse de bonheur, de sagesse et de suprême intelligence » (*Bor.*, 441). Or les hommes participent de cette réalité divine : ils sont aux dieux ce que les enfants sont aux hommes (*Bor.*, 442). Leur cité doit donc être une ébauche de la cité divine. Bien plus, les stoïciens considèrent comme constituant une seule race tous les êtres capables de raison (*pan to logikon*), qu'ils soient hommes ou dieux. Ensemble ils forment une communauté (*koinônia*) au sein de laquelle doit régner la justice (*dikaiosyné*). Dion parle encore de la « famille rationnelle » (*to logikos genos*) (*Bor.*, § 35), de « ceux qui ont part à la raison (*logos*) et à la sagesse (*phronésis*) » (*Bor.*, § 38).

Il résulte de ceci que la cité humaine doit être, comme celle des dieux, gouvernée par la raison, c'est-à-dire par la loi. Une cité est une communauté qui obéit à la loi. *A contrario*, Ninive<sup>1</sup> n'est pas une cité (*Bor.*, 439).

Dans la cité humaine, tous les hommes seront citoyens. Dion critique expressément les Spartiates d'avoir exclu les hilotes. Ils ont eu tort, car les hilotes appartiennent au *logikos genos* (*Bor.*, § 38).

**b – Justification de la forme monarchique par la tradition et par le droit naturel**

Toutes les formes de gouvernement hors la monarchie sont fautives, car elles sont des moyens pour que des fractions de la communauté l'emportent sur les autres. La monarchie est seule garante de la *koinônia*, exactement de même que Zeus est le garant de l'unité du *kosmos* (*Bor.*, § 31-32).

Dion connaît certes les trois types classiques de gouvernement — monarchie, aristocratie, démocratie — et leurs formes dégradées. Mais il marque sa préférence pour la monarchie, qu'il

1. Capitale des Assyriens, peuple que les Grecs perçoivent comme particulièrement cruel (cf. Assurbanipal) et déréglé (cf. Sardanapale).

justifie par Homère, comme si la Cité grecque, aristocratique et démocratique, avait été une longue parenthèse peu intéressante entre le Moyen Âge grec et le temps des Empires (*Roy.*, III, 125).

Pourquoi cette dévalorisation des formes collectives de gouvernement ? Parce que seule la monarchie est fondée en *droit naturel*. Les troupeaux, les ruches ont des monarques : cela prouve qu'il faut que les faibles soient gouvernés par les forts. De même, l'univers est dirigé par un roi, Dieu (*Roy.*, II, 50). De même encore, l'âme dirige le corps (*Roy.*, III, 68), et l'homme la femme (*Roy.*, III, 71-72).

**c - Le roi ne gouverne pas par la force**

Une série de comparaisons permet d'approcher le concept du bon roi.

*Le roi berger.* Le roi est d'abord comparé à un berger (*Roy.*, I, 1). Or le berger surveille le bétail, il ne le tue pas comme le fait un boucher (*Roy.*, IV, 189). Le pouvoir royal est décrit comme un service (*Roy.*, III, 131).

Les grands conquérants, comme Darius, sont des bouchers (*Roy.*, IV, 191). Ils ne sont alors pas plus des rois que ne le sont les enfants qui jouent aux rois, et qui, en réalité, sont fils de cordonniers ou de charpentiers (Alexandre, en entendant cela<sup>1</sup>, est très fâché) (*Roy.*, IV, 191).

*Le roi taureau.* Le roi mène le troupeau humain. Il est comparable en cela à un taureau qui mène paître le troupeau et le défend contre les bêtes sauvages et les autres troupeaux. Or le taureau reconnaît la supériorité, sur lui, de l'homme. De même, le roi règne sur les hommes, mais reconnaît que lui-même est soumis au gouvernement de Dieu. S'il devient faible face aux ennemis, fort avec les citoyens sans défense, Dieu le dépose (*Roy.*, II, 96 sq.). C'est le tyran qui se comporte, avec le troupeau, comme un lion.

*L'abeille sans aiguillon.* Diogène revendique d'être le seul homme qui ait appris à Alexandre cette vérité, qu'il ne peut être un grand roi par la force, de même qu'est reine parmi les abeilles la seule d'entre elles qui n'ait pas d'aiguillon. À ce seul signe les autres abeilles admettent sa supériorité (*Roy.*, IV, 197).

1. Le IV<sup>e</sup> *Discours sur la royauté* est présenté comme un dialogue entre Diogène le Cynique et Alexandre.



*Le roi loi vivante.* Bien que le roi doive gouverner par la loi, et non arbitrairement, il faut qu'il soit au-dessus des lois. C'est parce qu'il n'est tenu à rien, pas même à faire le bien, qu'il peut faire tout, y compris un bien supérieur ; c'est parce qu'il peut être injuste qu'il peut être vraiment juste (*Roy.*, III, 117)<sup>1</sup>.

**d - Royauté et tyrannie : le bon choix d'Hercule**

Dion recourt à une parabole, celle qui lui a été enseignée par une prêtresse de Cybèle lorsque, au temps de son exil, il errait dans une profonde campagne du Péloponnèse. La prêtresse prophétisa la fin de la persécution de Domitien. Elle annonça à Dion qu'il ferait bientôt la rencontre d'un bon roi (ce sera Trajan) auquel elle le chargea de transmettre le récit suivant sans en oublier aucun détail<sup>2</sup>.

Il concernait Héraklès, ce héros mythique censé avoir été roi, jadis, de toute la Grèce. Or Héraklès était mi-dieu, mi-homme : il était fils de Zeus et d'Alcmène, donc il était en mesure de posséder la vraie science politique (cf. *supra*). Lorsque son père Zeus sut qu'Héraklès allait être roi de toute l'humanité connue, il voulut lui donner une leçon décisive. Il lui envoya Hermès, et celui-ci l'amena, par un chemin inconnu des hommes, vers un pays imaginaire dont tous les traits ont une valeur allégorique transparente.

Il s'y trouve deux montagnes, qui semblent, vues d'en bas, uniques, mais dont on s'aperçoit, quand on les gravit, qu'elles divergent en deux sommets : le Mont Royal et le Mont Tyrannique. Dame Royauté siège sur le Mont Royal, accompagnée de Justice (*Dikè*), d'Ordre civique (*Eunomia*) et de Paix (*Eirèné*). Toutes s'appuient sur la Loi (*Nomos*), également appelée Droite Raison (*Logos Orthos*), Conseiller (*Symboulos*), Coadjuteur (*Paredros*) (*Roy.*, I, § 73-75).

1. Il paie assez cher ce pouvoir. Car Dion, comme Sénèque, souligne que le roi, étant en vue de tous, comme le soleil, est exposé plus que personne (*Roy.*, III, 109). Dion connaît et cite (*Roy.*, IV, 199-201) la coutume perse consistant à sacrifier périodiquement un homme donné comme le substitut du roi. Certes, dans ce cas, le roi échappe à la mort, mais cette substitution même implique que c'est bien lui, le roi, qui était visé.

2. Le sophiste Prodicos de Céos a composé un récit similaire, rapporté dans les *Mémoires* de Xénophon (II, I, 21-34).

On accède à l'autre montagne par une multiplicité de chemins, la plupart d'entre eux dissimulés et encombrés de cadavres. Dame Tyrannie y siège, sur un trône branlant. Elle essaie d'imiter la Royauté. Elle est beaucoup plus richement ornée, porte une abondance de tiaras et de diadèmes (allusion aux souverains orientaux ?). Mais tout en elle est désordre. Elle est incapable de regarder en face. Elle passe incessamment du rire aux larmes. Elle est entourée de Cruauté (*Omotès*), Excès (*Ybris*), Illégalité (*Anomia*) et Faction (*Stasis*) (*Roy.*, I, § 76-82).

Héraclès, au retour de cette visite, sut préférer Royauté à Tyrannie. C'est cette supériorité morale qui lui valut d'être jugé par Zeus digne du pouvoir politique universel, et non pas, note dédaigneusement Dion, ses célèbres « travaux » qui sont des réalisations purement physiques (*Roy.*, I, § 84).

#### e - Les qualités que doit avoir le roi

Dion, pour décrire le bon roi, prend des exemples surtout en Orient (Cyrus le Grand, les rois scythes, les pharaons) (*Roy.*, II, 101), tout en cherchant à faire une théorie générale. Le portrait convient à Trajan, et Dion le suggère (*Roy.*, I, 36).

Ce qui compte, c'est le tempérament du roi (*Roy.*, I, 3). Il doit posséder toutes les vertus.

Il doit être *tempérant*. Il ne doit rien avoir d'efféminé. La seule musique qu'il peut se permettre doit être le péan (chant guerrier) ; la seule danse, un mouvement rapide qui sert à éviter les flèches à la guerre (*Roy.*, II, 87). Hélas, la plupart des rois sont mûs par un esprit passionné, ivres soit de plaisirs, soit d'amour des richesses, soit d'ambition, soit d'un mixte des trois (*Roy.*, IV, fin).

Le roi doit être *prudent*. Il doit être un sage, au sens fort, intellectuel, du terme ; c'est-à-dire un homme de vérité, de *logos* (*Roy.*, I, 15 ; I, 6-7). (Un non-sage ne peut être roi de personne, pas même de lui-même, *Roy.*, I, 9.) Il doit pratiquer la rhétorique et la philosophie (*Roy.*, II, 63). C'est par sa sagesse qu'Ulysse a mis fin à la querelle entre Achille et Agamemnon (lesquels apparaissent à Dion, *a contrario*, comme des sortes de rustres lourdaux dénués de prudence). Le roi ne doit cependant pas faire des études sa spécialité (*Roy.*, II, 65).

Ajoutons à ce propos que les rois sont fils de Zeus dans la mesure où ils participent à l'*omniscience* de Zeus (*Roy.*, IV, 181). L'information des rois sur ce qui se passe dans leur royaume sera fonction de leur capacité à

avoir de nombreux amis, qui seront leurs « yeux » et leurs « oreilles » (*Roy.*, I, 19). Les amis permettent au roi d'être partout présent en même temps (*Roy.*, III, 149 sq.)<sup>1</sup>.

Le roi doit être *courageux*. Il travaille plus et éprouve plus de soucis que ses sujets, semblable au capitaine du navire qui est sans cesse en éveil, alors que les passagers dorment pendant que le navire traverse les récifs (*Roy.*, III, 134-135). Pas plus qu'on n'imagine que le soleil se fatigue d'éclairer les hommes dans tous les siècles, le roi ne songera pas à se soustraire à ses devoirs. On vit par lui, on souffre s'il est mauvais (*Roy.*, III, 143).

Le roi, enfin, est *juste*. Il n'est pas pour ses sujets ce qu'un maître (*despotès*) est pour des esclaves ; il œuvre pour le bien de tous (*Roy.*, I, 13) ; il préfère la paix à la guerre (*Roy.*, I, 17).

Le résultat de tout ceci est l'accord harmonieux du peuple et du roi. Le roi bon et humain (*philanthropos*) est aimé, au sens du véritable amour (*erasthai*), par ses sujets (*Roy.*, I, 13). L'amour pour le roi est plus fort que l'amour pour les parents et les proches (*Roy.*, III, 155). La cité humaine se montre en ceci encore l'ébauche de la cité divine.

#### f - Le gouvernement de Zeus, modèle du gouvernement humain

Dion développe alors la théorie stoïcienne du gouvernement divin. Le roi doit suivre les « lois et ordonnances de Zeus » comme les gouverneurs des provinces romaines doivent suivre les lois de l'empereur.

« Je pourrais parler maintenant de l'administration de l'univers et dire comment le monde — qui est l'incarnation même de la béatitude et de la sagesse — avance toujours dans l'infinité des temps et selon des cycles infinis qui ne s'interrompent jamais, guidé par la bonne fortune et un tout aussi bon pouvoir divin, et par la providence et un dessein de gouvernement extrêmement juste et parfait, et nous rend semblables à lui, puisque, en conséquence de la communauté de nature (*physis koinè*) qui nous lie, nous obéissons à une unique ordonnance et à une unique loi et partageons la même Constitution (*politeia*).

« Celui qui honore et fait respecter cette Constitution et ne s'oppose à elle en aucune manière est respectueux de la loi (*nominos*), fidèle

1. Le thème, on s'en souvient, était déjà développé dans la *Cyropédie* de Xénophon.

(*theophilos*) et ordonné (*kosmios*) ; celui qui, au contraire, la trouble, autant que cela lui est possible, et la viole ou l'ignore, est un hors-la-loi et un homme désordonné, qu'il soit un simple citoyen ou un gouvernant, bien qu'une telle offense de la part d'un gouvernant soit évidemment beaucoup plus grave.

« Donc, exactement de même que parmi les généraux et les commandants de légions, de cités ou de provinces, celui qui imite du plus près possible tes [*sc.* de Trajan] manières de faire et se conforme le plus qu'il peut à tes habitudes sera ton plus cher camarade et ami, alors que celui qui a agi différemment de toi ou contre toi s'exposera à ta censure et à ta disgrâce et, promptement démis de sa charge, devra céder la place à des hommes meilleurs et mieux qualifiés pour gouverner, de même en va-t-il parmi les rois : ceux-ci tiennent de Zeus leurs pouvoirs et leur position d'administrateurs. Celui donc qui, gardant les yeux sur Zeus, tient en ordre et gouverne son peuple avec justice et équité et en conformité avec les lois et ordonnances de Zeus, reçoit un lot heureux et finit bien sa vie » (*Roy.*, I, 42-46).

Le roi est au royaume ce que la providence est au monde. Il sait tout et s'occupe de tout. Son *logos* assure la cohérence et l'ordre de la cité. Sa force ordonnatrice prend la forme de la loi. Cette loi est la même dans toute l'étendue du royaume, celui-ci fût-il presque aussi vaste que l'univers.

#### **g - Le mythe des Mages : le renouvellement de l'ordre social par le roi**

Dion illustre l'homologie du roi et de Dieu par un mythe dont il nous dit qu'il est enseigné dans les rites secrets des Mages.

Car Dion a une pensée syncrétique. Si Dieu est un, toutes ses révélations faites aux divers peuples entrent en correspondance. Zoroastre, dont les Mages répètent les leçons, a découvert ce qui a été révélé aussi à Homère et à Hésiode (*Bor.*, 39 sq.). Cela lui a été communiqué lors d'une théophanie assez semblable à celle du « buisson ardent » biblique. Zoroastre s'est retiré sur une montagne qui a pris feu ; les Perses sont venus prier, et Zoroastre est sorti indemne du feu. Il a enseigné alors que le monde est structuré et animé comme suit.

L'univers est animé d'un mouvement éternel qui suit éternellement les mêmes cycles (42). Ce mouvement résulte de l'impulsion de chariots divins décrivant des cercles concentriques, qui correspondent aux quatre éléments hiérarchisés, feu, air, eau et terre. Le chariot extérieur est tiré par un coursier ailé consacré à Zeus. Il est « incommensurablement supérieur aux autres en beauté, en taille et en vitesse, puisqu'il tient la piste extérieure et décrit le parcours le plus long » (43). Il est fait de feu. Le cheval immédiatement inférieur est consacré à Héra et constitué d'air. Le

cheval encore inférieur est consacré à Poséidon et est fait d'eau. Le dernier cheval, enfin, le seul qui ne soit pas ailé, est fait de terre et est consacré à Hestia. Il est à la fois mobile et immobile : il tourne, mais sans changer de lieu, comme fait la Terre elle-même. On peut se représenter les quatre chevaux comme un quadriges d'une course de chars tournant à une borne du champ de course ; le cheval intérieur piétine sur place, les trois autres décrivent des cercles autour de lui à une vitesse d'autant plus grande que le cheval est plus extérieur.

Cette motion éternelle n'est cependant pas homogène. Elle est affectée par des événements cycliques, des embrasements et des déluges, dus respectivement à ce que le cheval de feu et le cheval d'eau se rebellent et s'excitent, communiquant le désordre et la panique à tout le quadriges et finalement à la Terre elle-même. Bien que ces événements prennent pour les humbles mortels qui peuplent la Terre la figure de catastrophes effroyables — dont les divers mythes des peuples portent témoignage — ils ne sont, dans le mouvement éternel du quadriges, que des désordres relativement mineurs. Ils n'impliquent pas une destruction complète du monde. L'action des cochers, fouet ou aiguillon, ramène vite le calme et l'ordre. Ces événements se révèlent même bénéfiques, puisqu'ils sont l'occasion d'une remise au pas des chevaux, reprenant une allure plus belle et plus régulière.

Il est cependant un événement plus important, plus rare, mais qui revient cycliquement (51 sq.). Il consiste en ce que le quadriges s'embrase, les chevaux « échangeant leurs formes », comme si, dit Dion, ils étaient faits de cire et que toute la cire des trois chevaux inférieurs, fondue par la chaleur, passait entièrement dans celle du cheval éthéré.

Cet événement se comprend en référence à la physique du stoïcisme et à la théorie de l'*ekpyrosis* stoïcienne, l'embrasement du monde au terme de chaque Grande Année (cf. *supra*, p. 314-315). Tout est ramené au feu, mais nous savons que, pour les stoïciens, ce feu divin n'est pas un feu destructeur, mais un feu ordonnateur et fécondant, un « feu artiste ». Ce que les Mages enseignent, c'est donc qu'au terme de la Grande Année se produit ce qu'il faut bien appeler une éjaculation divine, un jet de semence ignée (rapide comme la pensée, puisqu'elle est une pensée) qui va littéralement réengendrer le monde.

« Le cheval [supérieur] devient avide d'engendrer et de mettre en ordre (*dianemeîn*) toutes choses et de rendre l'univers ordonné existant alors, à nouveau, bien meilleur et plus resplendissant parce que rénové. Et émettant un plein éclair de lumière — non pas de la manière désordonnée et brouillonne qu'on voit dans les orages, quand les nuages passent avec plus de violence que de coutume, mais plutôt un éclair pur et sans mélange, sans aucune ténèbre — il réalise la transformation

facilement, avec la rapidité de la pensée. Mais, d'une manière qui rappelle Aphrodite et le processus de la génération, il se calme et se détend et, éteignant une grande partie de sa lumière, il se transforme en un air enflammé d'une douce chaleur, et s'unissant avec Héra et jouissant de la vie conjugale la plus parfaite, il émet à nouveau une pleine quantité de semence pour l'univers. Tel est le mariage béni de Zeus et d'Héra que les fils des sages chantent dans leurs rites secrets<sup>1</sup>.

« Et ayant donné la forme d'un fluide à toute son essence, une seule semence pour le monde entier, lui-même se mouvant en elle comme un esprit qui modèle et façonne en engendrant, ressemblant dès lors lui-même de très près à la composition des autres créatures, en tant qu'il pourrait à juste titre être dit consister d'âme et de corps, maintenant il modèle et façonne aisément tout le reste, répandant autour de lui son essence également et doucement et l'exhalant facilement de tous côtés.

« Et ayant réalisé sa tâche et l'ayant menée à son terme, il révèle l'univers existant comme étant à nouveau quelque chose de beau, digne d'un inconcevable amour, beaucoup plus resplendissant, certes, qu'il n'apparaît aujourd'hui. Les ouvrages des artisans sont en effet meilleurs et plus brillants quand ils viennent de sortir de la main artiste de leur créateur. De même, les jeunes spécimens des plantes sont plus vigoureux que les vieux et entièrement semblables à de jeunes pousses. Il en est de même des animaux, qui sont charmants et attachants à voir juste après leur naissance, et je ne parle pas seulement des plus beaux d'entre eux — les poulains, les chiots, les veaux — mais même des petits des animaux les plus sauvages (*Bor.*, 54-60).

Or ce phénomène cosmique trouve son équivalent au plan politique — et nous comprenons mieux, maintenant, en quoi le gouvernement humain peut et doit se modeler sur le gouvernement divin, tant dans les circonstances extraordinaires qu'ordinaires.

De même que, bien souvent, le cocher divin doit remettre en ordre, avec le fouet et l'aiguillon, les chevaux qui s'étaient désunis, le roi doit reprendre en main les rênes de la cité, de temps en temps, par des actes normaux d'autorité. Mais le monde de la Cité, comme l'univers matériel, peut s'user, se fatiguer, tomber peu à peu dans des désordres et des dysfonctionnements que l'action politique ordinaire est impuissante à corriger. Alors, imitant Zeus, un roi saura s'emparer seul du pouvoir, et, se guidant sur l'inspiration de sa seule pensée, sans être tenu par la

1. C'est ce mariage mystique et cosmique, ce « Mariage sacré », *Hieros Gamos*, qui était célébré dans les mystères. Cf. *Iliade*, XIV, 294-296.

législation antérieure, se mettre en situation de renouveler entièrement la société par des mesures de réorganisation radicales.

La théorie ou théologie monarchique de Dion rejoint ainsi le sentiment religieux et populaire selon lequel un nouveau règne peut être une véritable *re-création du monde*. Le roi est démiurge : de même que Zeus, à de longs intervalles du temps cosmique, estime nécessaire de ré-engendrer cet être vivant, *zôon*, qu'est l'univers, de même, de période en période, un vicaire de Zeus, un roi, quand la Cité vieillit et se corrompt, est capable d'enfanter de nouvelles institutions et un nouvel ordre politique. C'est ce que qu'a fait Auguste, c'est ce que fait, au temps de Dion, Trajan. Quand tout paraît perdu et perverti dans les institutions ordinaires, l'action décisive d'un homme providentiel peut encore tout réordonner et réorganiser.

### **B - Les néo-pythagoriciens : Diotogène et le Pseudo-Ecphante<sup>1</sup>**

Passons maintenant à des théories royales formulées au temps même du dominat.

Ont été recueillis dans le *Florilège* (recueil de textes) de Stobée (datant probablement du V<sup>e</sup> siècle apr. J.-C.) deux textes sur la royauté, extrêmement intéressants parce qu'ils formulent des thèses détaillées et originales sur ce qu'on pourrait appeler les fondements ontologiques du pouvoir royal. Stobée les attribue à deux auteurs inconnus, « Diotogène » et « Ecphante », qu'il qualifie de « pythagoriciens ». Il est probable que ces textes datent du III<sup>e</sup> siècle, vers l'époque d'Aurélien. Leurs auteurs se seront abrités derrière l'autorité de pythagoriciens anciens pour donner plus d'antiquité et d'autorité à leurs théories (on connaît un pythagoricien du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. appelé Ecphante ; l'« Ecphante » de Stobée sera donc désigné ci-après comme le « pseudo-Ecphante »)<sup>2</sup>.

1. Cf. Louis Delatte, *Les traités de la Royauté d'Ecphante, Diotogène et Sthénidas*, Liège, Faculté de Philosophie et Lettres, Paris, Librairie Droz, 1942.

2. Sur le pythagorisme, cf. *supra*, I, p. 82 sq. et II, p. 512 sq. Pythagore, qui a vécu en Grande-Grèce au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., n'ayant laissé aucun écrit, et ses disciples directs très peu, une tradition d'écrits pythagoriciens pseudépigraphes s'est établie à Rome. Platon, en effet, dit s'être inspiré du pythagorisme ; mais le platonisme, puis le

### 1. Diotogène

Diotogène commence par poser une sorte d'équation entre royauté, loi et justice : son roi ne sera donc nullement un tyran aux pouvoirs arbitraires, mais la « loi animée » de la tradition hellénistique.

« C'est l'homme le plus juste qui serait roi et c'est l'homme le plus conforme à la loi qui serait le plus juste ; car, sans justice, personne ne pourrait être roi, et, sans loi, il n'y a pas de justice. Car le juste est dans la loi et la loi est cause du juste et le roi est soit la loi vivante, soit le magistrat qui se conforme à la loi. »<sup>1</sup>

Puis il énumère les fonctions du roi, qui sont de commander l'armée, de rendre la justice et d'honorer les dieux<sup>2</sup>. Le roi s'en acquittera correctement dans la seule mesure où son gouvernement de l'État se modèlera sur le gouvernement divin du *cosmos*. Dans les deux cas, le « commandant et président » doit faire régner l'*harmonie* :

« Le fait de rendre la justice et de répartir le droit, en commun d'abord, à la société entière, puis, en particulier, à chacun, est le propre

néoplatonisme, sont des doctrines constamment présentes à Rome et même, à certains moments, dominantes. Inventer des écrits « pythagoriciens », c'est donc une manière d'être plus platonicien que les platoniciens. S'agissant de théories politiques, ceci pose un problème spécial. On sait que Pythagore, et ses successeurs Alcméon et Archytas, n'étaient pas monarchistes ; ils étaient partisans d'un régime mixte, formule cohérente avec le fond même de leur doctrine : il faut en politique une harmonie entre les parties de la cité définie par des relations mathématiques, comme il faut, dans le corps humain, un équilibre des organes et des tissus, et, en musique, une participation mesurée des différentes notes de la gamme. La monarchie pure aurait, en politique, détruit l'harmonie et l'ordre, de même qu'en musique l'unisson détruit l'harmonie. Les choix monarchistes de nos auteurs du III<sup>e</sup> siècle représentent donc une déformation notable du pythagorisme ancien, due probablement à l'influence, dans la Rome impériale, du platonisme tardif et spécialement du néo-platonisme qui avait été protégé et encouragé par Gallien.

1. Les textes (Stobée, *Flor.*, IV, VII, § 61 et 62) sont cités dans la traduction de Delatte, *op. cit.*, p. 52-56.

2. Remarquer cette ré-inclusion de la fonction sacerdotale dans l'office politique ; le fait qu'on veuille qu'un même homme exerce désormais toutes ces fonctions constitue un retour en arrière par rapport à l'éclatement de la souveraineté en magistratures diverses dont, on s'en souvient, Jean-Pierre Vernant faisait la première caractéristique de la Cité grecque.



du roi, comme c'est le propre de Dieu dans le monde dont il est commandant et président, d'accorder d'abord en commun l'univers selon une harmonie et un commandement unique, ensuite, d'accorder aussi dans le détail toutes les parties d'après la même harmonie et le même commandement. »

Le parallèle donne lieu à une véritable proportion ou égalité de rapports :

« Le même rapport qui unit Dieu au monde unit le roi à l'État, et le roi est à Dieu comme l'État est au monde ; car l'État, constitué par l'accordement d'éléments nombreux et divers, imite l'organisation et l'harmonie du monde, et le roi, parce qu'il exerce un pouvoir sans contrôle et qu'il est en personne la loi vivante, figure Dieu parmi les hommes. »

La métaphore musicale, lieu commun de la pensée pythagoricienne, permet de comprendre en profondeur la fonction du roi. Le roi « donne le ton », les membres de l'État s'accordent entre eux dans la mesure où tous « s'accordent » sur le *la* et le *tempo* donnés par le chef d'orchestre qu'est le roi. Le roi est créateur d'ordre et de structure, et il n'est d'ordre social que par sa médiation.

« Il faut que le roi accorde comme une lyre l'État bien policé [y réalise une *synarmoga*] après avoir d'abord établi en lui-même la règle de la justice et l'ordre de la loi, sachant que l'accordement de la foule dont Dieu lui a donné le commandement doit être réglé sur lui [le roi]. »

Il s'en déduit certains devoirs quant à l'apparaître social du *basileus*. Il doit extérioriser de quelque façon ses attributs royaux, *majesté, puissance et bonté*.

« Il faut que le bon roi s'exerce à avoir des dispositions et des habitudes pleines de décorum, en se formant à la civilité et d'une manière conforme à la pratique des affaires, afin qu'il ne paraisse pas revêché aux foules et qu'il ne se laisse pas non plus mépriser, mais qu'il soit tout à la fois charmant et réservé. Il fera preuve de ces qualités si la majesté apparaît dans sa prestance, dans son langage et dans le fait qu'il se montre digne de son pouvoir ; en second lieu, si sa bonté se révèle dans son entretien, dans son regard et dans sa bienfaisance ; enfin, s'il manifeste une puissance redoutable par sa haine des méchants, la rapidité de la répression et, en général, par son expérience et sa pratique consommée du pouvoir royal. La majesté, en effet, étant une qualité par laquelle il imite la divinité, peut lui assurer l'admiration et le respect des foules, tandis que sa bonté lui attire leur amour et leur affection. Quant

à sa puissance, elle peut le rendre redoutable et invincible aux yeux de ses ennemis et constituer, pour ses amis, en même temps qu'une source de fermeté d'âme, un motif de sécurité. »

La majesté est une qualité par laquelle le roi se pose en Dieu terrestre, se sachant constitutivement, ontologiquement, différent de l'homme ordinaire.

« Il faut que la majesté soit empreinte sur sa personne. Il en est ainsi quand sa conduite n'a rien de vulgaire, quand il se mesure, non pas à la foule, mais à ceux qui sont admirés et qui sont nés pour exercer le commandement et tenir le sceptre, quand il rivalise toujours, non avec les êtres qui lui sont inférieurs ou même égaux, mais avec ceux qui lui sont supérieurs. »

Mais, si le *basileus* imite Dieu, c'est afin que les hommes l'imitent lui-même. Il est pour eux, à tous égards, un modèle d'existence.

« Dans son aspect, ses réflexions, ses sentences, son caractère, ses actions, sa démarche et son port, il s'enveloppe d'un tel décorum et d'une telle pompe qu'il a une influence morale sur ceux qui le contemplent, impressionnés qu'ils sont par sa dignité, par sa modération et par une disposition d'âme pleine de décorum. En effet, la contemplation du bon roi doit transformer les âmes des contemplateurs tout autant que la musique de la flûte et de la lyre. »

Qui voit le roi entend une musique et en est moralement transformé. Ceci fait écho sans doute à Platon et aux rôles qu'il confère à la « musique » dans la *République* et les *Lois* ; mais, cette fois, le modèle n'est pas un intelligible situé dans un monde séparé ; il est incarné dans un homme.

Diotogène précise ainsi ce qu'est la *synmorga* ou harmonie apportée dans la société par l'imitation, par tous, du roi.

« Le même rapport qui unit le rythme au mouvement et le mode à la voix, unit la justice à la société ; car c'est pour le bien commun des commandants et des commandés que la justice crée l'accordement de la société politique. »

Cette structure est, au reste, subtile. Le roi, de qui elle émane, n'est pas un justicier aveugle et mécanique ; il sera particulièrement attentif aux faiblesses des plus petits de ses sujets ; c'est un chef d'orchestre à l'oreille particulièrement fine et aux gestes particulièrement doux, qui connaît les dangers de la brusquerie.

« L'équité et la clémence sont les compagnes de la justice. L'une adoucit l'excès du châtement, l'autre distribue les pardons à ceux qui

pèchent légèrement. Il faut que le roi soit secourable à ceux qui sont dans le besoin et qu'il soit aussi reconnaissant et sans morgue. [...] Il doit être sans morgue envers tous les hommes, mais surtout envers ceux qui ont une infériorité et une faiblesse de l'âme, car ces gens-là ne peuvent supporter le poids de la morgue, de même que ceux qui ont des maladies du corps ne peuvent supporter aucun fardeau. »

Manifester ainsi, tout à la fois, majesté, puissance et indulgence, n'est-ce pas ce que font, de leur côté, « les dieux et Zeus qui les domine tous » ?

## 2. Le Pseudo-Ecphante

L'auteur que Stobée appelle « Ecphante » développe des thèses en partie similaires à celles qu'on vient de lire chez Diotogène. On pose, là aussi, une correspondance étroite entre la fonction de Dieu dans le *cosmos* et celle du roi sur la terre. Mais « Ecphante » accentue de façon décisive la *distance* entre le roi et les hommes ordinaires.

### a - Le roi gouverne en contemplant les mondes supérieurs

Dans l'univers qui, conformément à la doctrine stoïcienne encore rappelée par Dion Chrysostome, est un « être vivant », il doit y avoir aussi une harmonie, une *synarmoga* ; mais elle est régie, dans chacune des régions du *cosmos*, par un être différent. Dieu l'assure dans le monde des étoiles et des planètes. Un *daimon* l'assure dans la région située entre la lune et la terre. Sur la terre, c'est le roi.

« Sur la terre et chez nous, l'homme a la meilleure nature de tous ; mais le roi est un être plus divin, l'emportant dans la nature commune par son principe supérieur. Il est semblable aux autres par la « guenille », attendu qu'il fut fait de la même matière ; mais il fut fabriqué par le meilleur artiste, qui le créa en le prenant lui-même [l'artiste] comme modèle. »<sup>1</sup>

1. Les textes (Stobée, *Flor*, IV, VII, § 64 à 66) sont cités dans la traduction de Delatte, *op. cit.*, p. 47-52.

Le roi, parce qu'il est ainsi d'une essence supérieure aux autres hommes, peut seul communiquer avec les mondes supérieurs, et c'est ce qui lui confère la capacité d'organiser la société terrestre. De lui, ou plus exactement de sa fonction royale, émane une lumière éblouissante, que seuls les êtres de race royale peuvent contempler, de même que l'aigle, roi des oiseaux, peut seul contempler le soleil (cette comparaison est ancienne).

« [La royauté] est divine et difficile à contempler à cause de son éclat excessif, sauf pour les prétendants légitimes. Car beaucoup d'éblouissements et de vertiges ont toujours convaincu les bâtards d'être montés à un faite qui leur est étranger. Ceux-là au contraire peuvent occuper la royauté qui sont arrivés au faite d'une manière convenable et conforme à la parenté qu'ils ont avec la dignité royale et qui sont capables d'en faire usage. La royauté elle-même est donc une chose pure, incorruptible et difficile à atteindre pour l'homme, à cause de la surabondance de sa divinité. Il faut donc que celui qui s'établit dans la royauté soit d'une nature très pure et très brillante pour qu'il n'en ternisse pas le vif éclat par les taches qu'il aurait par sa faute. »

La supériorité du roi sur les hommes ordinaires est telle que le pouvoir royal est irresponsable. Les défauts des hommes sont repérés et jugés par leurs chefs, alors que le roi ne peut trouver un juge qu'en Dieu.

« Pour le commun des hommes, s'ils commettent des fautes, la plus sainte purification consiste à se conformer à leur chef, soit que la Loi, soit qu'un Roi gouverne leurs affaires. Quant aux rois, s'ils venaient à avoir besoin du principe supérieur parce qu'ils auraient péché par la faiblesse de leur nature, il leur est possible de trouver du secours, non pas après beaucoup de temps ni en émigrant, mais immédiatement, en dirigeant leur regard là où il faut. »

Le roi, en quête d'un idéal, n'a, en effet, qu'à regarder comment Dieu dirige le *cosmos*, puisque, à lui, cette contemplation est permise. La contemplation mystique devient ainsi une modalité normale du gouvernement royal (nous retrouverons ce thème chez Eusèbe de Césarée). Et que lui révèle sa contemplation du gouvernement divin ? Que les astres et les planètes obéissent à Dieu et ne se révoltent pas. C'est donc ce que le roi doit obtenir de ses sujets. Quand c'est le cas, il entre pour ainsi dire en résonance avec Dieu, et l'harmonie parcourt alors, pour ainsi dire, tous les échelons de l'être.

« La bonne ordonnance du monde instruit beaucoup [le roi], tant par le fait qu'on ne peut rien y découvrir qui soit dépourvu de commandement que par le mode du commandement exercé. Car la beauté de ce commandement rayonne sans obstacle et celui qui l'a imité devient, à cause de sa vertu, cher à celui qu'il a imité et beaucoup plus encore à ceux qui sont placés sous ses ordres. Il n'est personne, en effet, qui soit haï par les hommes s'il est aimé de Dieu, puisque ni les astres ni le monde entier ne détestent Dieu. Si le monde détestait celui qui le commande, il ne le suivrait pas en lui obéissant. C'est parce que Dieu exerce bien son commandement que ses sujets obéissent bien aussi. »

La communauté politique terrestre a donc pour condition de son bon ordre et de sa concorde cette communication cosmique qui existe entre le roi céleste et le roi terrestre. Lorsque le roi établit l'harmonie parmi les hommes, il le fait parce qu'il est lui-même en harmonie avec Dieu et le *cosmos*.

#### **b - Communauté économique, communauté politique**

« Ephanté » ajoute l'idée suivante. L'harmonie politique que peut assurer aux hommes le roi, en tant qu'il modèle son gouvernement sur l'« amitié » et la « communauté » qu'il établit lui-même avec le Roi céleste, est d'une nature supérieure à la simple aide mutuelle que se prêtent les êtres terrestres pour assurer la satisfaction de leurs besoins matériels. Le roi comme Dieu, en effet, étant des êtres parfaits, ne ressentent pas de manques et, partant, pas de besoins ; s'ils s'aiment, c'est donc d'une amitié pure, ayant pour seul motif l'harmonie, et non d'une amitié utilitaire. C'est quand le roi parvient à communiquer à ses sujets quelque chose de ce sens pur de l'harmonie que ses peuples, dépassant le lien *économique*, constituent à proprement parler une communauté *politique* :

« On pourrait observer cela [l'harmonie supérieure du *cosmos*] aussi dans les organisations politiques si l'on fait abstraction de la communauté au sens ordinaire du mot, car elle est inférieure à la nature divine et à la nature royale. Celles-ci, en effet, n'ont pas ce besoin réciproque pour la satisfaction duquel on réalise l'aide mutuelle en contribuant à se procurer ce dont on manque, car elles ont la plénitude de la vertu. Or, dans la cité, l'amitié tendant vers une fin commune imite la concorde de l'univers. »

Aristote avait déjà dit que la fin du politique n'est pas le « vivre », mais le « bien vivre ». Les théologiens chrétiens diront

que le roi-pasteur doit non seulement paître son troupeau en assurant son ordre et sa prospérité terrestres, mais le conduire vers sa destination surnaturelle. « Écphante » retrouve en tout cas, sur ce point, Diotogène : le roi prend en charge le perfectionnement moral de ses sujets ; l'« amitié » ou l'harmonie qu'il crée entre eux est dirigée vers une fin supérieure.

En résumé : 1) le lien proprement politique est « une amitié tendant vers une fin commune » ; 2) ce lien est d'une nature supérieure à l'aide mutuelle, au lien économique ; 3) il ne se crée entre les hommes que par l'office du roi, qui lui-même n'en a la notion que grâce à sa communication privilégiée avec Dieu.

### **c - Un ordre social spontané**

Mais, pour que l'harmonie soit parfaite, elle doit ne se communiquer que par l'imitation, comparable à celle par laquelle les musiciens de l'orchestre imitent le chef. Il en résulte une nouvelle thèse, fort originale, selon laquelle le pouvoir politique n'utilise normalement pas de *contrainte*, ni même — ce qui est plus original encore — de *persuasion*. L'ordre politique est un ordre pacifique qui est créé par la seule imitation de Dieu par le roi et du roi par ses sujets.

Si chacun, en effet, imite le roi, modèle d'harmonie, la vie sociale sera spontanément harmonieuse, sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir quelque institution que ce soit, soit coercitive, soit de contrôle idéologique. Le miracle de l'harmonie, en effet, est de concilier l'existence, d'une part, d'un lien social et d'une coopération amicale entre les hommes, et, d'autre part, le maintien d'une totale indépendance de chaque élément. Ce paradoxe s'explique par le fait qu'en se comportant conformément au Bien, chacun, tout à la fois, obéit à sa propre « vertu » et devient partie intégrante de l'ordre harmonique objectif de l'univers.

Pour les sujets, imiter le Bien, c'est être libres :

« La ressemblance qu'on acquiert soit avec Dieu, soit avec le roi ne nuit pas à l'indépendance : ce n'est pas, en effet, grâce à une vertu que le roi fait des choses agréables à Dieu et grâce à une autre qu'il l'imité. Quant à notre roi terrestre, comment ne serait-il pas pareillement indépendant ? S'assimilant, en effet, à quelqu'un, c'est à un seul être, celui qui est le plus puissant, qu'il se rendra semblable, et, en essayant à la façon

de Dieu d'amener tous les hommes à lui ressembler, il sera indépendant. Mais toutes les mesures de violence et de contrainte à l'égard des subordonnés enlèvent à chacun le désir de l'imitation. Car, sans bonne volonté, il est impossible de se rendre semblable à quelqu'un, et, plus que tout, le sentiment de la crainte supprime la bonne volonté. »

La contrainte et la persuasion, dans le gouvernement des hommes, manifestent un dernier reste de faiblesse humaine :

« Plût au Ciel qu'il fût possible d'enlever à la nature humaine le besoin qu'elle a d'être persuadée ! Car c'est là un reste de la faiblesse terrestre par laquelle l'animal qui est sujet à la mort participe à la persuasion. Mais s'il existait, parmi les hommes, quelqu'un qui fût plus divin que ne le comporte le reste de sa nature, il n'aurait jamais besoin de persuasion, puisque la persuasion est une œuvre voisine de la contrainte. Car celle-ci réalise aussitôt par elle-même ce qui a échappé à celle-là. Mais tous les êtres qui pratiquent spontanément le Bien n'ont aucun égard à la persuasion, puisqu'ils ne redoutent pas non plus la contrainte. »

C'est bien ainsi, c'est-à-dire sans contrainte ni persuasion, que Dieu lui-même gouverne le *cosmos* :

« Quant à Dieu, sans avoir ni serviteurs ni ministres, sans donner des ordres, sans décerner de couronne, sans frapper d'infamie ceux qui désobéissent, il exerce le commandement par lui-même, alors que son pouvoir est si étendu. Mais, à mon avis, c'est en se rendant digne d'imitation qu'il inspire à tous l'émulation de sa propre nature. Il est bon par lui-même : c'est là sa seule fonction et il s'en acquitte aisément. Ceux qui imitent agissent mieux que lorsqu'ils sont livrés à eux-mêmes. »

Voici donc le programme de la monarchie : offrir un modèle supérieur de comportement tellement conforme au Bien que les hommes, spontanément, l'imitent, vivant ainsi dans une parfaite harmonie entre eux et avec l'univers tout entier.

### **C – Eusèbe de Césarée. Le Discours du trentenaire**

Les idées d'Eusèbe de Césarée sur la monarchie méritent d'être présentées dans la continuité des idées politiques gréco-romaines païennes, bien qu'Eusèbe soit chrétien (et même l'un des plus importants « Pères de l'Église »). En effet, sa conception de la monarchie est moins spécifiquement chrétienne qu'elle ne reflète

et ne prolonge celle qu'on a vu se développer depuis Dion de Pruse. La structure monarchique du pouvoir d'État est légitimée par référence à la structure monarchique du *cosmos* lui-même ; les deux structures étant fondamentalement hiérarchiques, il est fatal que, dans cette conception, les idées d'égalité devant la loi et de liberté individuelle tendent à disparaître. En fait, Eusèbe coule l'Empire romain, définitivement centré désormais sur l'Orient, dans le vieux moule des monarchies hellénistiques autochtones qui avaient conservé elles-mêmes bien des traits des monarchies sacrées de l'Orient pré-civique. Il exprime la philosophie politique du « dominat ». Sous la forme « chrétienne » du césaro-papisme, cette philosophie se conservera pendant des siècles à Byzance.

### Vie<sup>1</sup>

Eusèbe est né probablement au début des années 260. Il est l'élève de Pamphile le Martyr, lui-même disciple d'Origène dont il continue la bibliothèque fondée à Césarée de Palestine. Pendant les premières dizaines d'années de sa vie, alors que ne s'est pas encore déclenchée la grande persécution de Dioclétien contre les chrétiens, le christianisme se développe en paix. Pamphile et son école vont jusqu'à croire que l'Église et l'Empire sont faits pour coopérer à la réalisation des plans divins. Mais la persécution survient en 303 et dure 10 ans. Pamphile est martyrisé. Eusèbe, dont la foi ne faiblit pas, écrit son *Histoire ecclésiastique*, première histoire générale de l'Église depuis les origines — notre principale source, aujourd'hui encore, pour cette histoire. L'ouvrage est terminé en 313. Eusèbe, qui, en 311, est devenu évêque de Césarée, croit que sa vie a été préservée pour qu'il puisse servir au renouveau du christianisme. Son activité apologétique redouble donc : il écrit la *Préparation évangélique* en 15 livres (réfutation des païens), la *Démonstration évangélique* en 20 livres (réfutation des juifs).

Survient la crise arienne<sup>2</sup>. Eusèbe souscrit à la foi de Nicée, mais il a des doutes sur les formules avancées par le Concile. Il se range alors progressivement dans le camp des prélats orientaux attaqués par

1. Cf. H. A. Drake, *In Praise of Constantine. A historical study and new translation of Eusebius' Tricennial Orations*, University of California publications, Classical studies, 1976, et Eusebius, *Church History ; Life of Constantine the Great ; Oration in praise of Constantine*, a revised translation with prolegomena by Ernest Cushing Richardson, New York, 1890, repr. by Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1986.

2. Cf. *infra*, III, p. 745, n. 2.



l'anti-arien intolérant qu'est saint Athanase d'Alexandrie. A cause de ce choix, l'orthodoxie d'Eusèbe a toujours été suspectée depuis lors<sup>1</sup>.

Cependant, la volonté même affichée par Eusèbe de faire des concessions théologiques qui permettraient de préserver l'unité de l'Église a attiré sur lui l'attention et la sympathie de l'empereur. Constantin ne le prend pas pour un politique extrêmement solide, puisqu'il s'oppose à son transfert à l'évêché de la turbulente Antioche, mais il le consulte sur des questions bibliques et le charge de prononcer, en 336, l'important *Discours* dont nous allons parler ci-après, qui exprime l'idéologie politique officielle de l'Empire à cette date.

Eusèbe se consacre par ailleurs à une œuvre intellectuelle immense. Il meurt en 339 ou 340.

### Œuvres

Outre les grands ouvrages déjà cités, Eusèbe a écrit des *Chroniques* (c'est-à-dire une histoire universelle), des œuvres apologetiques (*Contre Hiéroclès*, *Contre Porphyre* [deux auteurs néo-platoniciens] ; la *Théophanie*) ; polémiques (*Apologie d'Origène*, *Contre Marcel d'Ancyre...*) ; une *Introduction générale élémentaire* (introduction à l'étude de la théologie) ; un recueil de textes prophétiques avec commentaires, un essai *Sur la fête de Pâques*, des œuvres critiques et exégétiques (édition de textes bibliques, dictionnaires bibliques : biographies, noms de lieux...), des commentaires d'Isaïe, des Psaumes, de l'évangile selon saint Luc, de la 1<sup>re</sup> Épître aux Corinthiens ; des *Discours* et des *Lettres* ; enfin des *écrits politiques*.

### Écrits politiques

A la mort de Constantin en 337, Eusèbe écrit une *Vie de Constantin* qui est une sorte d'hagiographie : Constantin y est dépeint comme l'ennemi prophétique du paganisme, le fondateur conscient d'un Empire chrétien définitivement uni à l'Église. C'est là qu'est racontée la « conversion » de Constantin avec la mention du « chrisme » ou signe chrétien miraculeux (la Croix, ou les lettres grecques *chi* et *ro* mêlées) qui aurait valu la victoire aux armées de Constantin contre celles de son rival l'Auguste d'Orient, le persécuteur Maximin. A cette *Vie* est annexé un discours de

1. Eusèbe fait partie, comme Origène ou Tertullien, de ces pères de l'Église célèbres et dont la pensée a fortement contribué à l'élaboration de la doctrine chrétienne, mais à qui leur imparfaite orthodoxie a valu de n'être pas canonisés.

Constantin lui-même, probablement authentique, où l'empereur interprète en un sens chrétien la IV<sup>e</sup> *Bucolique* de Virgile<sup>1</sup>. Ce qu'Eusèbe a voulu signifier par cette publication, c'est une grandiose « philosophie de l'Histoire » : en fondant à Rome un Empire païen, Auguste n'avait fait que préparer la fondation, à Byzance, par Constantin, d'un Empire chrétien destiné à sauver le monde. Eusèbe, de pair avec un autre intellectuel chrétien de l'entourage de l'empereur, Lactance, se proposait de formuler les principes politiques de ce nouveau régime, de même qu'Horace et Virgile avaient formulé l'idéologie du principat païen.

Eusèbe faisait dire à Constantin plus que celui-ci n'avait, de son vivant, pensé ou du moins voulu dire. Constantin s'était authentiquement, quoique assez tardivement, converti au christianisme. Mais il avait des sujets païens qu'il ne pouvait ou ne voulait choquer (le temps des persécutions anti-païennes de Théodose, symétriques des persécutions anti-chrétiennes de Dioclétien, n'était pas encore venu). Constantin était essentiellement soucieux de maintenir la paix civile dans l'Empire et de faire accepter par tous les mesures d'apaisement qu'il avait prises par l'« édit de Milan » de 313. Il entendait donc, même après sa conversion définitive (qui eut probablement eu lieu en 326, après la découverte miraculeuse du calvaire et du sépulcre du Christ à Jérusalem), qu'en sa présence fût adoré officiellement non pas le Christ des Évangiles, mais un « Dieu unique », suprême souverain de l'univers et son second le *Logos* : ces notions théologiques abstraites pouvaient en effet convenir, presque autant qu'aux chrétiens, aux plus éclairés des païens.

On a vu que les philosophes païens, depuis longtemps déjà, étaient plus ou moins convertis à l'idée d'un Dieu unique, suprême souverain de l'univers. L'entourage païen de l'empereur avait par ailleurs peu de goût pour les sacrifices sanglants du paganisme populaire, condamnés par les chrétiens. Leur sujet de désaccord avec le christianisme n'était donc ni le monothéisme, ni le rejet des sacrifices, mais des dogmes comme l'Incarnation, la mort de Dieu sur la Croix ou la résurrection de la chair. Si l'on pouvait, à la cour de Constantin, rester discret sur ces derniers chapitres, un rapprochement entre chrétiens et païens serait possible.

La seule chose qui importât à Constantin, et qui pût inciter les païens cultivés et influents de la Cour et de la haute fonction publique à accepter

1. Cf. *supra*, p. 515.

la politique d'apaisement qu'il menait à l'égard des chrétiens, c'était que le christianisme *reconnût et approuvât explicitement l'Empire romain dans l'intégralité de ses structures politiques et sociales* ; que, qui que fût ce Dieu unique et son Fils le *Logos*, l'empereur fût posé en toute hypothèse comme leur lieutenant sur terre, doté, en leur nom et avec leur appui surnaturel, de la plénitude des pouvoirs terrestres, spirituels et temporels. Ces assurances, que Celse réclamait à cor et à cri, que Tertullien, Origène et bien d'autres théologiens de l'Église des trois premiers siècles avaient refusé de donner<sup>1</sup>, Eusèbe de Césarée consentait à les donner et à les fonder en théorie (même si l'on peut penser que cette idéologie officielle n'est pas la pensée authentique d'Eusèbe).

Le discours (traditionnellement connu sous le titre *De laudibus Constantini*, « éloge de Constantin »)<sup>2</sup> a été prononcé par Eusèbe à Constantinople en 336 en présence de l'empereur et de sa cour.

#### Discours du trentenaire

Eusèbe va s'écarter, dit-il, des sentiers battus. D'autres orateurs ont loué Constantin pour ses vertus politiques. Lui sait que l'empereur a le souci des réalités spirituelles aussi bien que des réalités temporelles. Il s'adressera donc à ceux-là seuls qui sont capables de s'intéresser à l'aspect spirituel du gouvernement impérial et laissera les autres « à l'extérieur des enclos sacrés »<sup>3</sup>.

« Aussi<sup>4</sup>, que ceux qui ont pénétré le sanctuaire du sacré palais, le plus intérieur, le plus inaccessible des lieux, ayant barré la route aux auditoires profanes, narrent les mystères ineffables du souverain à ceux-là seuls qui sont initiés en ces choses. [...] Que les oracles des hommes instruits [...] nous initient, dans ces cérémonies, au sujet de la

1. Cf. *infra*, III, p. 743-744.

2. La critique moderne a montré que sous ce titre unique avaient été rassemblés à tort, par la tradition, deux discours distincts d'Eusèbe, l'un prononcé à Constantinople le 25 juillet 336 pour le jubilé ou trentième anniversaire du règne de l'empereur, en présence de ce dernier, l'autre prononcé un an plus tôt à Jérusalem pour l'inauguration du monument que Constantin avait fait ériger au sépulcre du Christ, l'empereur n'étant pas présent. Nous résumons ci-après le discours de 336, le seul qui expose la théorie politique qui nous intéresse.

3. Il s'agit du palais impérial, non d'une Église ; l'auditoire, par ailleurs, est constitué de laïcs. C'est le pouvoir impérial lui-même qui, nous le savons, est dit « sacré ».

4. Les textes du *Discours* reproduits ci-après sont traduits de l'anglais.

souveraineté même, du Très Haut Souverain et de la sainte escorte entourant le Gouverneur de Toutes choses » (Prologue, § 4-5)<sup>1</sup>.

### a - Le Dieu suprême et son Fils unique, le Logos

On va célébrer le Souverain Suprême<sup>2</sup>, c'est-à-dire celui dont la voûte des cieux est le trône, tandis que la Terre est le tabouret de ses pieds<sup>3</sup>. On ne peut voir ce Souverain, en raison de l'éclat qui l'entoure et des armées célestes qui font cercle autour de Lui, un nombre infini d'anges, d'archanges et d'esprits qui semblent se nourrir des jets de lumière émanant sans cesse de sa personne. Il n'en est pas moins le principe organisateur de tout ce qui est. Eusèbe prend soin de préciser que ce Dieu invisible est plus élevé, en particulier, que le Soleil visible auquel Constantin, dans le passé, avait voué un culte. Maintenant, le souverain temporel lui-même loue ce Suprême Souverain ; ses fils, les Césars, le louent également ; tous les peuples, nonobstant leurs différences et leurs divisions, reconnaissent à leur tour ce seul et unique Dieu. En fait, tout l'univers — les animaux et les plantes, le monde minéral, les fleuves, les profondeurs de la mer, le soleil, la lune... — reconnaît qu'il est animé par la loi qui émane de ce Dieu qui, par sa seule « volonté » et sa seule « parole », organise tout l'ordre de l'univers, tous les mouvements des astres et de la terre (I, § 1-4).

Co-éternel à ce Souverain Seigneur est « le *Logos* son Fils unique », qui est second par rapport à Lui et sert de médiation entre Lui et le monde créé<sup>4</sup>. Car comment le Suprême Souverain et ses attributs pourraient-ils être perçus et compris par les humains qui ne disposent que des sens physiques ?

1. Dans tout ce prologue, Eusèbe emploie le vocabulaire et essaie de créer l'ambiance d'une cérémonie d'initiation aux mystères ; le contexte est autant et plus païen que chrétien.

2. Dans toute la suite, l'expression « souverain suprême », appliquée soit à Dieu, soit à l'empereur, traduit le grec *megas basileus*, littéralement « grand roi ». « Souveraineté » traduit *basileia* (« royauté »).

3. Image biblique. Cf. *Isaïe*, 66, 1 ; *Actes*, 7, 49.

4. Introduction d'une notion chrétienne, mais avec une nuance arienne ; cette notion fait écho, par ailleurs, à la doctrine néoplatonicienne des « émanations » (selon laquelle, de l'Un, émane une hiérarchie descendante d'entités, l'Intelligence, l'Âme, le Monde...) ; le propos d'Eusèbe n'est donc pas de nature à heurter directement les monothéistes païens.

« Qui a vu avec ses sens physiques le visage même de la Justice ? Comment les concepts de légitime autorité et de pouvoir royal peuvent-ils parvenir à des êtres de chair et de sang ? Qui a fait connaître aux êtres terrestres les Idées, qui sont invisibles et sans formes, ou l'Essence, incorporelle et infigurée ? Aussi fallait-il un médiateur pour [faire connaître] ces choses : ce fut l'unique, l'omnipénétrant *Logos* de Dieu, le Père de la faculté rationnelle et intellectuelle présente dans les hommes, seul revêtu de la divinité du Père, qui sert de canal pour retransmettre les émanations paternelles jusque dans sa propre descendance » (IV, § 1-2).

Le *Logos* a créé le monde et les hommes, et il les a créés à la ressemblance du Père, de sorte que les hommes, en particulier, possèdent des facultés apparentées, fût-ce de très loin, à celles de Dieu. Ainsi peuvent-ils deviner quelque chose des réalités divines.

« [Du *Logos*] viennent les pouvoirs de raisonner qui existent de façon naturelle et instinctive dans tous les hommes, qu'ils soient Grecs ou barbares. De Lui les concepts de raison et de sagesse ; de Lui les semences de la prudence et de la justice<sup>1</sup> ; de Lui la possession des dons ; de Lui la connaissance de la vertu et du doux nom de sagesse, et la noble passion pour la philosophie ; de Lui la connaissance de toute bonté et beauté ; de Lui la capacité de comprendre Dieu lui-même, et une vie capable de servir Dieu ; de Lui la force royale de l'homme et son ascendant irrésistible sur toute chose de la terre » (IV, § 2).

Le Père comme le *Logos* sont entourés d'une cour céleste innombrable.

« Les armées célestes font cercle autour de Lui, un nombre infini de troupes surnaturelles, comprenant les anges servant Dieu et ces esprits invisibles qui veillent sur le *cosmos* tout entier, sur l'ensemble desquels le *Logos* royal a l'autorité comme une sorte de préfet du Souverain suprême » (III, § 5-6).

Le fait que le *Logos* soit comparé au « préfet » (*hyparchos*), premier ministre ou « vizir » de l'empereur romain à l'époque du Bas-Empire, montre bien que, dans l'esprit d'Eusèbe, il y a un parallélisme strict entre les deux hiérarchies des pouvoirs célestes et terrestres. Dieu est secondé par son *Logos*, qui commande en son nom au *cosmos* et aux hommes ; l'empereur est secondé par son préfet, qui supervise en son nom l'administration de l'Empire. Là

1. On se souvient que c'est là l'explication, pour les stoïciens, du fait que l'homme est capable de connaître le droit naturel. Cf. *supra*, p. 314-315 et 472-473.

haut, Dieu est entouré d'une cour d'anges et d'archanges et autres « esprits saints » qui sont au Souverain suprême ce que ses « doryphores », porte-lances ou gardes du corps, sont à l'empereur byzantin. La cour céleste est séparée du *cosmos* par le « rideau » du ciel qui empêche de la voir ; de même, la cour impériale est cachée à la vue des sujets par un rideau<sup>1</sup>. Il est dit également que le soleil et la lune, les étoiles dans la voûte céleste, sont à Dieu, au Ciel, ce que sont, à la cour terrestre de l'empereur, respectivement, les porte-torches et les pierres précieuses sur la robe de l'empereur...<sup>2</sup>

Le *Logos* a une vocation *sôtériologique* : il conduira au salut cette humanité qu'il a créée, ne dédaignant pas de descendre sur terre pour mieux la rassembler — ici Eusèbe évoque l'Incarnation, mais de façon discrète, sans se référer à la Croix.

« [Le *Logos*...] vint même en personne — oui, le Père de Ses enfants ne répugna pas à venir au contact des mortels. Veillant sur Ses propres semences et renouvelant les engagements qu'il avait pris d'en-haut, il exhorta chacun à prendre part au royaume céleste. Il invite tous les hommes à se préparer pour le voyage de l'au-delà et à revêtir les vêtements convenables pour le jour où ils seront appelés. »<sup>3</sup>

### **b - Le pouvoir royal**

Le statut et le rôle du pouvoir politique sont pensés à partir de cette théologie cosmique et de cette économie du salut. L'analogie

1. Dans le culte orthodoxe, un rideau sépare l'« iconostase » où se déroulent les saints mystères de la salle où se tiennent les fidèles.

2. La structure hiérarchisée de la cour byzantine a-t-elle inspiré les descriptions de la cour céleste par les théologiens chrétiens, ou l'influence a-t-elle joué en sens inverse ? Il est difficile de le dire. Structures religieuses et structures politiques se correspondent et s'appellent les unes les autres. Ce n'est pas propre au monde chrétien oriental. Certains éléments du rituel catholique ont été, de même, empruntés au culte impérial romain : la génuflexion, l'encensement, le luminaire, l'usage de se couvrir les mains pour accomplir un acte sacré ou celui de voiler les objets sacrés (la patène), le service de la messe par des « thuriféraires » (porteurs de cierge), etc., tous ces « rites d'honneur » sont des vestiges de la monarchie romaine, et l'Empire romain lui-même les avait empruntés en partie aux usages des cours orientales ; d'autres éléments du rituel catholique ont été empruntés à l'Orient par le canal plus direct de la Bible. Cf. *Initiation théologique*, éd. du Cerf, 1952, t. 1, p. 110.

3. Allusion à la robe blanche des catéchumènes, que Constantin lui-même revêtit pour son baptême à la veille de sa mort, abandonnant alors sa robe pourpre, attribut impérial.

entre les deux règnes et les deux monarques est étroite et se décline sur plusieurs registres :

« [1] Le *Logos* fils unique de Dieu demeure co-souverain avec son Père depuis des temps qui n'ont pas de commencement jusqu'à des temps qui n'ont pas de fin ; de même, Son ami, nourri des effluves qui coulent d'En-haut et répondant à une vocation divine, règne sur terre pour de longues périodes d'années.

« [2] De même que le Sauveur universel<sup>1</sup> approprie à Son Père le Ciel, la Terre et le Royaume supérieur tout entiers, de même, Son ami, conduisant ses sujets sur terre vers le *Logos* Fils de Dieu et Sauveur, les prépare à entrer dans Son Royaume.

« [3] En outre, notre Sauveur universel commun tient à distance les pouvoirs rebelles — tous ceux qui ont coutume de voler dans l'air de la terre et d'infecter les âmes des hommes — par des pouvoirs invisibles et divins, comme un bon pasteur tient les bêtes sauvages à l'écart de son troupeau ; Son ami, quant à lui, armé contre ses ennemis de signes<sup>2</sup> qui lui viennent de Celui qui est au Ciel, soumet et châtie les adversaires visibles de la vérité par la loi du combat<sup>3</sup>.

« [4] Le *Logos*, étant le Sauveur universel et pré-existant, a transmis à ceux qui dépendent de Lui des semences rationnelles et salvifiques (*logika kai sôteriôdê spermata*)<sup>4</sup> et, de cette façon, il les a rendus tout à la fois capables de raison et susceptibles d'acquérir la connaissance du Royaume de Son Père. Son ami, agissant comme l'interprète du *Logos* de Dieu, appelle [de même] le genre humain tout entier à connaître le Pouvoir suprême. Il lance cet appel d'une voix forte, afin que tout le monde puisse l'entendre ; et il proclame à l'intention de tous ceux qui sont sur terre les lois de la piété authentique<sup>5</sup>.

« [5] Le Sauveur universel tient grandes ouvertes les portes célestes du Royaume de Son Père pour ceux qui, venant d'ici, montent là-haut ; l'autre [sauveur], à l'imitation du Suprême Pouvoir, a lavé toute l'ordure de l'erreur impie présente dans le royaume terrestre, et il invite les

1. C'est-à-dire le *Logos*. Le roi, lui, sera « sauveur » en un lieu et un temps particuliers. Le souverain hellénistique était traditionnellement « sauveur », *sôter*, entre autres titres tels que « évergète », bienfaiteur.

2. Sans doute une allusion au Signe ou « chrisme » de Constantin.

3. L'*opposant* politique devient donc un adversaire de Dieu lui-même ; être en désaccord avec le Roi devient un *péché*, de sorte que le dissident est désigné comme victime à la foule sacrificielle. Le laïcisme relatif de la République romaine et du principat est perdu de vue.

4. On reconnaît l'idée stoïcienne des *logoi spermatikoi*. En même temps que ces semences de raison, le Dieu d'Eusèbe a également déposé en chacune des créatures des semences de salut.

5. Donc l'empereur est le pasteur, le prédicateur, le prophète et le prêtre de l'humanité. Il détient indistinctement le « pouvoir spirituel » et le « pouvoir temporel » (dûment séparés pourtant, nous le verrons, par la Bible).

troupes des hommes pieux et saints dans ses royaux appartements, prenant soin de préserver intacts tous et chacun de ceux qui ont été confiés à ses soins » (II, § 1-5)<sup>1</sup>.

Ainsi l'humanité doit-elle vivre en monarchie ; la même autocratie qui prévaut au Ciel doit prévaloir sur la Terre. A l'image du Dieu unique qui règne au Ciel doit régner sur Terre un roi unique, édictant une loi unique. Ce roi modèlera sa conduite sur celle de Celui qui règne au Ciel.

« [Le roi] pilote les affaires d'ici-bas en regardant vers le haut afin de gouverner selon la forme archétypale<sup>2</sup>. Il s'efforce de s'approcher du modèle de gouvernement monarchique que le Gouverneur de Toutes choses (*panbasileus*) a donné à la race humaine et à elle seule parmi tous ceux qui vivent sur la terre. Car c'est la loi de l'autorité royale, la loi qui décrète une seule règle s'imposant à tous<sup>3</sup>. La monarchie l'emporte sur toutes les autres formes de gouvernement. Car c'est plutôt l'anarchie et la guerre civile qui résultent de la solution alternative, une polyarchie fondée sur l'égalité. Pour quelle raison y a-t-il un seul Dieu, et non pas deux ou trois ou même plus<sup>4</sup> ? A strictement parler, la foi en plusieurs dieux est un athéisme. Il y a [au Ciel] un seul Souverain, et son *Logos* et sa loi royale (*nomos basilikos*) sont un ; ils ne sont pas exprimés en mots ou en syllabes, ni dégradés par le temps en livres et en tables, mais ils sont le Dieu *Logos* vivant et en acte, qui dirige le royaume de Son Père pour tous ceux qui dépendent de Lui » (III, § 5-6).

De même, sur terre, il doit y avoir un seul roi humain et une seule loi, certes moins parfaits, mais qui doivent viser à la même unité ; sinon, ce sera l'anarchie<sup>5</sup>. Eusèbe dit nettement plus loin

1. Cf. note précédente.

2. Il existe à Rome, dans la cour du palais qui occupe le sommet du Capitole, le Palazzo dei Conservatori, quelques restes d'une statue monumentale de Constantin datant de son règne. La tête, intégralement conservée, et qui mesure près de deux mètres, figure un Constantin grave et méditatif dont les yeux sont fixés vers un lointain élevé, comme s'il contemplait un archétype céleste (Drake).

3. Le monothéisme fonde la monarchie. Les mêmes raisons justifient l'un et l'autre. D'où l'embarras engendré chez certains par les formules de Nicée sur la Trinité, trop « démocratiques » en un sens, puisqu'elles posent la stricte égalité des personnes divines. Eusèbe est plus à l'aise avec un semi-arianisme qui maintient parmi elles une hiérarchie, avec un seul Dieu suprême, le Père.

4. Peut-être une critique de la tétrarchie, système instauré par Dioclétien et dont Constantin a tout fait pour se débarrasser.

5. C'est bien l'idée traditionnelle du roi *logos empsychos*, loi animée ; toute loi explicite, orale ou écrite, trahit, par sa détermination et son extériorité mêmes, l'esprit du roi. Celui-ci peut seul faire prévaloir l'esprit sur la lettre.



que le polythéisme, c'est la guerre civile, alors que l'établissement d'une seule religion par l'empereur a permis d'instaurer la paix civile. Il semble que, dans l'esprit d'Eusèbe, la monarchie terrestre du *basileus* romain soit virtuellement universelle ; il a vocation à régner sur toute la terre et sur tous les hommes, au-delà même des frontières actuelles de l'Empire.

**c - Les qualités du roi, droite copie du Logos, et les vices du tyran, copie contrefaite**

Le roi peut remplir sa mission grâce aux facultés supérieures que lui communique le *Logos* — ici Eusèbe reprend des thèmes traditionnels.

« L'ami de Dieu [...] a été pourvu par Dieu de vertus naturelles et il a reçu en son âme les émanations venant de Lui. Sa capacité à raisonner est venue de la Raison (*logos*) universelle, sa sagesse de la communion avec la Sagesse, sa bonté de son contact avec le Bon, sa justice de son association avec la Justice. Il est prudent, ayant la Prudence pour idéal, et c'est de sa participation au Pouvoir suprême qu'il tient sa force » (V, 1)<sup>1</sup>.

Celui qui veut régner forge ainsi ses qualités sur celles du divin modèle. Celui qui ne le fait pas, qui ne copie pas l'archétype ou en constitue une « copie contrefaite » et qui a, « à la place de la raison et de la sagesse, la plus laide des choses, l'irrationalité », ne peut gouverner. Il sera toujours source d'anarchie, de guerre et de sang ; il pourra maintenir son empire par une contrainte despotique, il ne pourra être appelé souverain au sens propre.

A la manière du Platon de la *République*, Eusèbe décrit le tyran comme quelqu'un dont l'âme est soumise à mille passions, à « d'innombrables mauvais maîtres ». Le vrai *autokrator* est celui qui est « au-dessus de l'intérêt pour l'argent, plus fort que la passion pour les femmes, vainqueur des plaisirs et des besoins physiques » (V, 4). Celui-ci seul est un « roi-philosophe » (*ibid.*). D'ailleurs, s'il règne sur terre, il aspire à vivre dans le royaume céleste et prie le Père céleste nuit et jour. Car il comprend bien que son règne terrestre est passager, qu'il n'est rien de plus sur terre qu'un berger gardant un troupeau de chèvres, de moutons ou de bœufs, si ce n'est que, s'agissant d'hommes, le travail est plus pénible et le troupeau plus difficile à satisfaire.

1. On reconnaît la liste des « vertus cardinales » de la morale naturelle païenne, et l'on note l'absence des vertus « théologiques », les vertus proprement évangéliques.

Le roi est plus attaché au Ciel qu'au troupeau, et c'est pour cela qu'il peut conduire ce dernier. Il n'est pas troublé par tous les gens qui l'entourent, ses armées de fantassins et de cavaliers lourdement armés. Cela ne lui tourne pas la tête.

« Les acclamations des foules et les voix des flatteurs, il les tient plutôt pour une nuisance que pour un plaisir, en raison de l'austérité de son caractère et de l'élévation de son âme'. [...] Il se moque de sa toilette, tissée d'or, ornée de fleurs, de sa robe royale aussi bien que de son diadème, alors même qu'il voit que le peuple est fasciné et émerveillé à cette vue comme des enfants le seraient devant un lutin. Il ne ressent lui-même rien de tel, mais en raison de sa familiarité avec le divin il habille son âme d'une toilette brodée de tempérance, de justice, de piété et d'autres vertus, ce qui est véritablement la parure qui convient pour un roi » (V, § 6).

#### **d - Application à Constantin. L'éternité et les nombres. Le Signe**

Tel étant le modèle du souverain idéal, élu et protégé de Dieu, doté par lui de vertus éminentes, il reste à montrer que Constantin correspond précisément à ce modèle.

Constantin est favorisé de Dieu, puisque Dieu lui a accordé de longues années de règne, à lui ainsi qu'à ceux de son sang. Tous les dix ans, il lui a permis d'associer un de ses fils à l'Empire, et maintenant que commence la quatrième décennie de son règne, ses quatre fils sont devenus des « Césars »<sup>2</sup>. Constantin les envoie régner à tous les coins de l'univers comme le soleil darde ses rayons sur les régions les plus éloignées de la terre ; ils sont comme quatre poulains tirant le char royal dont Constantin tient les rênes (III, § 1-4).

Mais Eusèbe croit pouvoir démontrer que cette félicité temporelle n'est que le prémice de la félicité éternelle promise à Constantin en récompense de ses qualités éminentes de souverain. Il va utiliser ici des arguments de type néo-pythagoricien auxquels il sait que son auditoire est sensible.

1. Constantin était au contraire, dit-on, très sensible aux flatteries. C'est pour lui reprocher poliment ce défaut qu'Eusèbe, utilisant un procédé rhétorique commun, crédite Constantin de la qualité inverse.

2. Eusèbe arrange quelque peu les dates ; il se garde par ailleurs de rappeler que Constantin a fait exécuter son fils aîné Crispus en 326.

L'éternité, qui est sans formes, échappe à l'homme, mais pas à Dieu, qui la fait entrer dans les nombres. Dieu domine l'éternité par sa sagesse créatrice de nombres, comme un cavalier conduit sa mouvante monture par des rênes et un harnachement :

« Il la conduit d'en-haut [...] bridée, comme par des rênes, par les liens d'une indescriptible sagesse. En la ponctuant d'une complète harmonie de mois et de dates, de saisons et d'années, et par les intervalles réciproques des nuits et des jours, Il l'a circonscrite dans des limites et des mesures multiples. [...] Il l'a délimitée par toutes sortes de nombres, de sorte qu'au lieu d'être informe, elle possède une multiplicité de formes » (VI, § 4)<sup>1</sup>.

Les premiers nombres sont l'unité, la dyade, la triade et le quaternaire (ou double dyade): Ces nombres structurent le monde, car la matière première est une, le composé de matière et de forme est duel, l'espace, composé de largeur, longueur et profondeur, est triple, enfin les éléments sont au nombre de quatre (terre, eau, air, feu). Ajoutés, ces premiers nombres donnent la décade ( $1 + 2 + 3 + 4 = 10$ ). Tout le reste découle de là : trois décades font le mois, quatre fois trois mois font quatre saisons et une année, etc.

La *triade* est particulièrement remarquable :

« La triade est apparentée à l'unité, semblablement indivisible et inséparable, puisqu'elle est le premier nombre à être composé de pair et d'impair. Car le premier nombre pair se combinant avec l'unité, produit le premier nombre naturellement impair, la triade. Et c'est par la triade que s'est révélée la Justice, qui a montré les voies de l'équité dans la mesure où elle comporte un début, un milieu et une fin égaux. Elle est une image de la triade mystérieuse, sainte et royale [la Trinité]... » (VI, § 13).

La *décade* ne l'est pas moins, puisqu'avec elle on peut composer tous les autres nombres, selon le principe du système décimal.

Nous voilà au bout du raisonnement. On célèbre aujourd'hui les trente ans de règne de Constantin : or le nombre 30 est composé de ces nombres parfaits. C'est à travers ce nombre que

1. Les nombres, pour les pythagoriciens, ne sont pas des réalités purement arithmétiques, mais sont eux-mêmes des formes s'étendant dans l'espace : points, lignes, triangles, pyramides... Toutes les formes du monde peuvent être composées à partir des formes des nombres et sont donc elles-mêmes des nombres. Voilà pourquoi, en créant les nombres, Dieu a « donné forme à l'informe ».

se laisse deviner l'éternité promise à Constantin. L'empereur mérite la récompense de l'éternité parce qu'il a accompli une œuvre extraordinaire, qu'Eusèbe rappelle avec emphase. Il a mis fin à la persécution contre les chrétiens et établi la paix de l'Église. Il a combattu l'idolâtrie, ridiculisé les anciens dieux, détruit leurs statues<sup>1</sup>. Il a fait raser un temple d'Aphrodite au Liban<sup>2</sup>. Et voici que, grâce au déni de la pluralité des dieux, il n'y a plus eu de guerre dans l'Empire ; une fois supprimée la « folie du polythéisme », on n'a plus fait couler le sang humain. Seul un homme exceptionnel pouvait accomplir une œuvre aussi exceptionnelle qui est un tournant de l'Histoire.

Et il ne pouvait le faire qu'avec l'aide de la Providence. Cette aide s'est concrétisée par le fameux Signe salvifique et donateur de vie, le « chrisme », révélé à Constantin dans des circonstances miraculeuses. Rappelons l'épisode raconté par Eusèbe dans sa *Vie de Constantin*.

En 310, apprenant que ses armées ont vaincu l'ennemi par son seul nom, sans que lui-même soit présent, Constantin a une vision d'Apollon ayant ses propres traits. Il en conclut qu'il est le parent et le protégé d'un dieu solaire. Mais, à midi, il voit le soleil barré d'une croix de feu, avec une inscription : *in hoc signo vincas*, « par ce signe tu vaincras ». La nuit venue, le Christ lui apparaît dans un songe et lui dit de faire reproduire ce signe sur les armes de ses soldats. Constantin s'exécute et bat Maxence à la bataille du Pont Milvien, le 28 octobre 312. Licinius, de son côté, vainc par les mêmes moyens le persécuteur Maximin Daïa. Ainsi, Constantin a une preuve pour ainsi dire expérimentale que le vrai Dieu n'est pas une divinité païenne ou le soleil, mais le Christ. C'est aussitôt après ces événements qu'est promulgué l'« édit de Milan ».

On n'a jamais pu reconstituer avec certitude ce qu'était le Signe. Il semble qu'il s'agisse des lettres grecques  $\chi$  (*chi*) et  $\rho$  (*rho*) fusionnées, correspondant aux deux lettres initiales du mot « Christ » et pouvant être disposées graphiquement de façon à représenter une croix. Mais le graphisme pourrait correspondre aussi à un symbole solaire — le soleil se levant sur les montagnes, symbole celtique ou germanique connu de Constantin et de ses armées lors de son long séjour dans les Gaules et en Bretagne. L'ambiguïté même servait la politique « œcuménique » de

1. Notamment pour en récupérer les métaux précieux.

2. A Aphaca (aujourd'hui Efqa). Voir détails sur cet épisode dans Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres-Fayard, 1991, p. 39 et s. La suite de cet ouvrage expose les persécutions beaucoup plus graves qu'eurent à subir les païens sous les règnes des successeurs de Constantin.

Constantin : dans le Signe, les chrétiens voyaient la Croix, les païens l'empereur et sa maison, tous concluaient que l'empereur était un protégé de Dieu.<sup>1</sup>

Eusèbe, qui privilégie évidemment l'interprétation chrétienne, souligne que Constantin s'est réellement, en cette occurrence, comporté comme le chef *spirituel* de son peuple.

« Aussi incroyable que cela paraisse, le souverain lui-même est devenu le professeur des règles du culte pour son armée, et il lui a appris, transmettant ainsi les ordonnances divines, comment adresser à Dieu de pieuses prières : il faut élever les bras en les étendant vers le ciel et fixer avec les yeux de l'esprit le point le plus haut, le Souverain céleste ; il faut alors L'invoquer comme "Celui qui donne la victoire", "Sauveur", "Gardien" et "Secours". Il a même ordonné un jour spécial de prière, celui qui est vraiment le jour premier et suprême, qui appartient au Seigneur et au salut, le jour à la fois de la lumière et de la vie, dédié à l'immortalité et à tout bien<sup>2</sup>. Il pratique lui-même ce qu'il prêche et célèbre son Sauveur dans ses royaux appartements » (IX, § 10-11).

Il a fait bâtir partout des églises merveilleuses, en privilégiant la Palestine et Constantinople. A Antioche, il a fait construire l'Octogone d'or. A Jérusalem, sur le lieu même du Saint Sépulcre, il a fait bâtir une immense maison de prière consacrée au Signe du Salut, dont l'ornementation dépasse tout ce qu'on peut dire, et bien d'autres monuments dans la même région, tous consacrés au même Signe,

« le Signe qui, à son tour, lui donne la récompense de sa piété en augmentant toute sa maison et sa lignée, en renforçant le trône de son royaume pour de longs cycles d'années, en dispensant les fruits de la vertu à ses bons fils, à sa famille et à leurs descendants. Et sûrement ceci est la plus grande preuve du pouvoir de Celui qu'il honore, qu'Il ait rendu si impartialement la justice et ait donné à chaque parti ce qui lui revenait. Sur les talons de ceux qui assiégeaient les maisons de prière est arrivé le salaire de leur péché : aussitôt ils ont été déracinés et privés de toit, perdus au foyer et perdus à la vue. Mais celui qui honore son maître avec toute expression de piété — érigeant un jour des palais impériaux pour Lui, un autre jour Le faisant connaître à ses sujets par des offrandes

1. Au « chrisme » de Constantin est consacrée une abondante littérature : des interrogations subsistent sur le signe lui-même, sur sa signification religieuse et sur son utilisation par Constantin. On a même supposé qu'il était la lointaine origine du symbole de la monarchie française, la fleur de lis (cf. *infra*, III, p. 839 sq.).

2. Le dimanche, qui est devenu pour la première fois un jour chômé et sacré par une loi de Constantin valable pour tout l'Empire.

votives partout sur la terre — a trouvé en Lui le Sauveur et le Gardien de sa maison, de son royaume et de sa lignée. Ainsi les dons de Dieu sont-ils devenus clairs par la divine efficacité du Signe salvateur » (IX, § 18-19).

Constantin est enfin loué par Eusèbe de son omniscience. Les abominations que l'on accomplissait au temple d'Aphrodite étaient ignorées de tous, le temple étant situé dans un lieu écarté. *Le basileus* les a vues parce que rien n'échappe à son regard d'aigle (il est d'ailleurs, comme l'aigle, capable de regarder en face le soleil).

Tout ceci confirme que Constantin a bien avec Dieu la relation d'« amitié » qui légitime qu'il possède l'empire universel. « Dieu lui-même, le Souverain Suprême, étend sa main droite sur lui [Constantin] depuis le Ciel et le confirme comme devant être victorieux contre tout mal et tout agresseur » (X, § 7). Eusèbe dit qu'il est le « compagnon » de Dieu.

Il semble bien, en conclusion, que la théologie politique d'Eusèbe n'ait rien de spécifiquement chrétien (si même elle est chrétienne en quelque sens que ce soit) et qu'elle nous ramène à l'univers de la royauté hellénistique. Eusèbe dit du roi exactement ce qu'en dit le païen Sthénidas (cité dans Stobée, Flor. 48, 63), qu'il doit être « l'imitateur et le serviteur de Dieu », *mimatas ara kai hyperetas*. Eusèbe peut encore s'être inspiré d'un texte conservé dans le *Corpus hermeticum* où il est aussi question d'un Dieu suprême souverain de l'univers, immortel, éternel et tout-puissant, et des souverains qui règnent à son image. Quant à l'omniscience de Constantin, elle renvoie à celle déjà vantée, on s'en souvient, par Xénophon à propos de Cyrus, ou par Dion Chrysostome à propos de Trajan ; au moins ces auteurs étaient-ils conscients qu'elle était le fruit d'une habile politique, la constitution par le régime d'une police secrète efficace.

## D – Thémistius

Deux autres témoignages grecs païens sur la royauté méritent une mention. D'abord celui de Thémistius.

### Vie et œuvres

Thémistius (317-v. 388), philosophe et orateur, est connu dans l'histoire des idées comme un des principaux commentateurs anciens d'Aristote. Mais, ami de Julien l'Apostat (empereur de 361 à 363), il a été aussi un dignitaire de l'Empire, exerçant les fonctions de sénateur et de proconsul et dirigeant l'« université » de Constantinople. C'est à lui que sera confiée l'éducation d'Arcadius, fils aîné de Théodose I<sup>er</sup>. Thémistius a laissé des *Paraphrases sur Aristote* et des *Discours*.

### Discours de Thémistius à l'empereur Jovien sur la royauté et la tolérance (364)<sup>1</sup>

Après la mort de Julien l'Apostat, qui, revenant sur la politique de Constantin et de ses fils, avait rétabli le paganisme et avait pris des mesures contre des chrétiens, son successeur Jovien (qui règne de 363 à 364) rapporte ces mesures. C'est au tour des païens de craindre des persécutions. Thémistius prend alors leur défense, mais, fait intellectuel nouveau, il ne le fait pas au nom du paganisme, mais au nom de la *tolérance*<sup>2</sup>.

« Toi, et toi seul, semble-t-il, es conscient qu'un roi ne peut exercer de coercition en toutes choses. Il y a quelques domaines qui échappent au joug de la nécessité, des choses qui sont plus fortes que les menaces ou les ordres, et parmi elles les vertus, spécialement les vertus de révérence à l'égard du divin. Toi, tu as reconnu, dans ta sagesse, qu'un homme en qui le mouvement de l'esprit doit être réellement et véritablement non contraint, autonome et volontaire, doit être son propre maître dans ces bonnes choses. S'il n'est pas possible même pour toi, Seigneur, d'obtenir qu'un homme soit bon par la règle et les préceptes sans qu'il choisisse de

1. D'après Baker, *op. cit.*, p. 377-380. Les textes sont traduits de l'anglais.

2. Peut-être parce qu'il est avant tout aristotélicien et adepte de la « modération » politique du Stagirite.

lui-même d'être tel, combien plus encore est-il impossible de rendre un homme révérend et cher au Ciel en lui inspirant la crainte de nécessités transitoires et de pauvres et faibles épouvantails que le temps a souvent apportés dans sa course puis souvent remportés ? Nous sommes très misérablement coupables si nous honorons la pourpre, et non Dieu, et changeons notre culte aussi facilement et souvent que ne s'inverse la marée dans le canal Eubéen » (*Discours à Jovien*, V, 67 bd).

« Rien de tel chez toi, le plus divin des rois. Toi, autocrate et gouverneur autonome en toutes choses, comme tu es et seras jusqu'à la fin, tu assignes par la loi à tous les hommes leur part dans les droits de [pratiquer librement un] culte ; et en ceci, également, tu es l'émule de Dieu, qui a fait que soit un attribut commun de la nature humaine que l'homme soit dûment disposé à la piété, tout en voulant que l'objet du culte de chacun dépende de sa volonté. Rendre la foi obligatoire, cela revient à priver l'homme d'un pouvoir qui lui a été accordé par Dieu. C'est la raison pour laquelle les lois de Chéops et de Cambyse ne durèrent presque pas plus longtemps que leurs auteurs, alors que la loi de Dieu et ta loi demeurent éternellement inchangées — que l'esprit de chaque homme soit libre de suivre le genre de religion qu'il pense être le meilleur. Ceci est une loi contre laquelle aucune confiscation, aucune crucifixion, aucune mort sur le bûcher n'a jamais encore pu prévaloir. Tu peux couper en deux et tuer le corps, si cela doit vraiment arriver ; mais l'esprit t'échappera, emportant avec lui la liberté de penser et le droit de la loi, même s'il est exposé à la force dans le langage parlé par la langue » (*ibid.*, 68 a).

La tolérance n'est pas seulement une sage politique ; elle a son fondement ultime dans un véritable pluralisme ontologique, voulu par Dieu lui-même :

« Pas même dans ton armée, Seigneur, tout n'est ordonné selon un seul et même schéma. Les uns constituent l'infanterie, d'autres la cavalerie ; certains portent des armes, d'autres des frondes ; quelques uns ont leur place près de ta personne, d'autres en sont éloignés ; quelques uns sont satisfaits s'ils sont connus des gardes du corps, d'autres ne peuvent même pas obtenir un tel avantage. Mais, et ce n'est pas le moins important, tout dépend de toi et de ton jugement ; et ceci n'est pas vrai seulement des hommes de l'armée, mais aussi de tous les autres — tous ceux qui te servent autrement que dans la guerre, les paysans, les orateurs, les administrateurs, les philosophes et tous les autres. Sois sûr, Seigneur, que l'Auteur de l'univers se réjouit de cette diversité. C'est sa volonté que la Syrie ait un type de gouvernement, la Grèce un autre, et l'Égypte un autre ; bien plus, la Syrie elle-même n'est pas uniforme, mais divisée en petites parties. Aucun homme ne voit les choses exactement de la même manière que ses voisins ; l'un a cette opinion, l'autre cette autre.



Pourquoi, dans ces conditions, essayer de contraindre les hommes à l'impossible ? » (*ibid.*, 69 c-70 a)<sup>1</sup>.

### E - Synésius

La dernière grande voix politique illustrant la logique du dominat — en ces temps où fleurit déjà la pensée des Pères de l'Église, annonciatrice d'autres réalités politiques — est celle de *Synésius de Cyrène*.

#### Vie et œuvres

Synésius (373-414) est originaire de Cyrène (Libye actuelle), dont il sera *defensor civitatis* (notable éminent) et, à la fin de sa vie, évêque. Il a étudié le néoplatonisme à Alexandrie et sa pensée allie les thèmes chrétiens et platoniciens. Œuvres : *Sur les rêves*, *Sur le don d'un astrolabe*, des *Lettres*, des *Hymnes*.

#### Adresse à l'empereur Arcadius (vers 400)<sup>2</sup>

Synésius développe diverses idées déjà conventionnelles : le roi est une copie de Dieu. Il faut qu'on puisse lui appliquer l'un ou l'autre des noms qu'on donne à Dieu. Il doit être maître de lui-même, avoir de nombreux amis, s'attacher l'armée, peupler celle-ci de Romains et non de ces « Scythes » et autres barbares de plus en plus nombreux.

Mais l'idée la plus originale de Synésius est que le roi doit *apparaître en public*. Par un dernier sursaut de civisme antique, l'auteur proteste contre la sacralisation du pouvoir byzantin, qui se retire de plus en plus de l'espace public de l'*agora*. Secret qui revient à supprimer le politique en tant que tel, remplacé par une sorte de ritualisme magique dont on sent que Synésius le méprise. Il lâche le mot : le *basileus* byzantin est devenu un « barbare ».

1. Étonnant éloge, à cette date, du pluralisme, clairement perçu comme facteur de force et de richesse, non de désorganisation et de faiblesse.

2. Cité d'après Baker, *op. cit.*, p. 380-386. Les textes sont traduits de l'anglais.

« Je tiens que rien dans le passé n'a eu une pire influence sur les affaires romaines que la pompe et les cérémonies entourant la personne du roi, des cérémonies accomplies pour toi dans le secret du confinement par tes proches, comme s'ils étaient en train de célébrer un rituel, *avec tout l'apparat barbare dont use ta cour*. L'apparence et la réalité ne vont pas bien ensemble d'habitude. Ne m'en veux pas de te le dire : ce n'est pas ma faute, c'est celle de ceux qui ont commencé à commettre cette erreur et qui ont transmis jusqu'à aujourd'hui cette plaie qui s'est aggravée par l'œuvre du temps. Le résultat est que ce souci de la majesté, cette peur que tu sois rabaissé au niveau des hommes ordinaires si tu pouvais être vu, font de toi un reclus ; tu es assiégé, pour ainsi dire, par toi-même. Tu vois très peu, tu entends très peu. Tu ne fais pas les expériences qui produisent une provision de sagesse politique. Tu ne te réjouis que des plaisirs du corps, et des plus matériels de ces plaisirs, ceux qui viennent du toucher et du goût. En un mot, tu vis la vie d'une anémone de mer. »

L'empereur est, dit encore Synesius dans une image où se fait entendre une dernière fois la verve d'Aristophane, comme un « lézard » qui ne sort jamais sa tête au soleil — au lieu de vivre au milieu de ses troupes, bronzé, menant une vie simple et virile.



**TROISIÈME PARTIE**

# **L'Occident chrétien**



## Introduction

Avec l'hellénisme et la romanité, le judéo-christianisme est le troisième élément constitutif de la tradition politique occidentale. Il a apporté à la pensée politique et juridique une inspiration complètement nouvelle, étrangère à l'univers spirituel du monde gréco-romain : un sens moral nouveau — le refus de la normalité du mal — impliquant une métamorphose complète de la perception du Temps, l'idée d'une Histoire orientée vers le mieux, ainsi que l'idée que le pouvoir spirituel l'emporte en dignité sur le pouvoir temporel et que l'État, « Babylone » vouée au péché, doit être contrôlé et ne pas constituer l'horizon dernier de la vie humaine.

L'« Occident » naîtra, au Moyen Âge, et plus précisément à partir des XI-XIII<sup>e</sup> siècles, de ce que, après des siècles de contacts, une véritable synthèse s'opérera entre l'élément moral nouveau venu de « Jérusalem » et le legs civique d'« Athènes » et de « Rome ». Alors deviendra possible l'essor de la modernité européenne vouée au progrès scientifique et social et s'organisant sur le modèle des démocraties libérales où l'État reçoit des pouvoirs conditionnels et limités.

Mais, pour comprendre en profondeur cette histoire, il faut remonter très en arrière, jusqu'à la Bible même. En effet, la pensée biblique, à sa source la plus ancienne, est indépendante de l'influence grecque. Or le monde biblique offre, sur le plan des modèles d'organisation sociale, une option originale de « sortie » de l'univers magico-religieux des monarchies sacrales du Proche-Orient ancien, différente de l'option qu'avait constituée la Cité grecque. Par ailleurs la littérature biblique représente une production de l'esprit qui ne le cède en rien en profondeur et en intelligence à la philosophie grecque. Il convient donc de se demander comment cette pensée biblique originale est apparue et de tenter de définir avec précision ses apports spécifiques.

### *Plan de l'étude*

Nous traiterons d'abord de la pensée « politique »<sup>1</sup> dans l'univers biblique ancien et dans le Nouveau Testament et essaierons d'identifier les notions les plus originales de cette pensée : la mise au second plan du pouvoir « temporel » par rapport au pouvoir « spirituel », l'orientation « eschatologique » du temps dans l'Histoire (chap. préliminaire, « Les idées "politiques" de la Bible »).

Puis nous traiterons de la pensée et de l'attitude politiques des premiers chrétiens sous l'Empire romain, et notamment de l'œuvre du plus important penseur politique des premiers siècles du christianisme, saint Augustin (chap. 1, « Christianisme et politique dans l'Empire romain »).

Nous examinerons ensuite la première période du Moyen Age ou « Haut Moyen Age ». A cette époque, le modèle civique s'effondre, l'Europe ex-romaine, dominée par les royaumes germaniques barbares, revêt à nouveau des traits de sociétés pré-civiques. Malgré la résurrection passagère de l'Empire (par les Carolingiens et les Ottoniens), l'État régresse ou même disparaît complètement (du moins en certains endroits et à certains moments). Cette régression est combattue par l'Église, à la fois gardienne de la culture antique et porteuse de valeurs nouvelles,

1. Sur les raisons pour lesquelles, dans ce contexte, nous mettons le mot entre guillemets, cf. *infra*, p. 637 et 669.

qui impose aux jeunes États sa suprématie spirituelle et morale dans le cadre de l'« augustinisme politique » (chap. 2, « Le Haut Moyen Age, V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> s. »).

Sur la ruine de l'État apparaît la *féodalité*. Comme ce modèle social n'a pas fait l'objet d'une élaboration théorique (sinon *a posteriori*), nous lui consacrerons une étude qui relèvera moins d'une histoire des idées politiques que de l'histoire des représentations et des mentalités ; nous traiterons, dans le même chapitre, de la royauté sacrée (chap. 3, « Féodalité et royauté sacrée »).

Le Moyen Age classique s'ouvre avec la grande réforme de l'Église, la « Révolution papale » des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles. La papauté, se constituant en centre de la chrétienté occidentale, se croit investie du devoir de fonder durablement une société chrétienne universelle. Pour cela, elle utilise l'ensemble de la culture antique et s'efforce de concilier les apports chrétiens et gréco-romains. Elle promeut l'étude du *droit romain* et développe le *droit canonique* (chap. 4, « Le Moyen Age classique, XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. La Révolution papale »).

Nous nous attarderons sur l'œuvre de *saint Thomas d'Aquin*, qui se présente comme une tentative explicite de synthèse doctrinale entre la philosophie morale et politique d'Aristote et le christianisme, et qui établit, au sujet de la justice sociale, du commerce, du prêt à intérêt, des formes de gouvernement, des concepts qui se retrouveront dans le catholicisme des Temps modernes et contemporains (chap. 5, « Saint Thomas d'Aquin »).

Vers la fin du Moyen Age, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel, qui était en germe dans la « Révolution papale », s'accomplit. Les États prennent résolument leur indépendance, les grands États-nations européens s'affirment au détriment des seigneuries féodales. Des « appareils d'État » modernes se construisent. L'étude désormais généralisée du droit romain, de la philosophie grecque, de l'humanisme latin, fournit aux penseurs et hommes politiques des bases pour construire intellectuellement le concept moderne d'État (chap. 6, « La fin du Moyen Age, XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. Vers le concept moderne d'État »).

Cependant, dès l'essor de la civilisation urbaine aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles étaient apparus des mouvements révolutionnaires revêtant la forme religieuse du « millénarisme », attente enfiévrée des bouleversements des Derniers Temps et des mille années de



bonheur terrestre prophétisés par l'Apocalypse. Ces perspectives eschatologiques prennent des formes pacifiques chez un Joachim de Flore ou les « spirituels » franciscains, violentes chez d'autres, comme les frères du Libre Esprit, les Taborites, Thomas Müntzer ou les anabaptistes. Ces mouvements acclimatent en Occident l'idée de « révolution », dont nous aurons à nous demander si elle est complémentaire ou antagonique de celle de progrès virtuellement contenue dans les innovations théologiques et juridiques de l'Église médiévale (chap. 7, « Le millénarisme médiéval »).

## Chapitre préliminaire

### Les idées « politiques » de la Bible

#### Introduction

On ne peut parler de pensée « politique » au sujet de l'Ancien Testament qu'en mettant le mot entre guillemets, conformément aux définitions que nous avons posées dans l'Introduction générale. En effet, l'État, objet spécifique de la réflexion politique, n'a pas existé aux périodes les plus anciennes de l'histoire hébreue ; puis, pendant quelque quatre siècles, l'État hébreu a été apparenté aux monarchies sacrées du Proche-Orient (avec des nuances importantes que nous soulignerons) ; par la suite, les Juifs n'ont plus eu d'État propre, à l'exception d'une brève période, et l'État est devenu pour eux une réalité étrangère — assyrienne, chaldéenne, perse, grecque et romaine. Quant à la pensée scientifique, condition de la réflexion politique, elle n'a existé dans l'univers biblique que tardivement et à l'état d'ébauche, sous l'influence de l'hellénisme ; elle a disparu du judaïsme rabbinique avec l'hellénisme même. Pour toutes ces raisons, on ne trouve dans la Bible rien de comparable à la pensée proprement politique des philosophes et rhéteurs grecs ou romains.

Cela n'empêche pas le peuple biblique d'avoir inventé des modèles sociaux originaux qui, quoique différents de celui de la

Cité grecque, ne l'ont pas moins été du modèle magico-religieux des monarchies sacrées proche-orientales.

On résumera d'abord l'histoire du peuple hébreu-juif ancien (§ I), puis on exposera les principales idées « politiques » de la Bible, Ancien (§ II) et Nouveau (§ III) Testaments.

## I – Histoire du peuple hébreu<sup>1</sup>

### a – La sédentarisation des « Hébreux » (XIII<sup>e</sup> siècle)

Les premiers témoignages de l'existence en Palestine de populations se réclamant des patriarches Abraham et Isaac datent des XIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles av. J.-C. La Palestine est alors un protectorat égyptien. Il y existe des villes-États gouvernées par des roitelets qui se font souvent la guerre. Le terme « hébreux », qui est à l'origine un nom commun et non un nom propre, semble désigner des populations nomades ou en voie de sédentarisation, mal contrôlées, constituées de familles élargies ou clans, arrivées dans la région : elles proposent leurs services aux plus offrants dans les luttes entre cités, comme mercenaires, ou comme main-d'œuvre

1. Nous résumons ci-dessous la remarquable synthèse d'André Lemaire, *Histoire du peuple hébreu*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1981, et, pour la période hasmonéenne, André Caquot et Marc Philonenko, Introduction générale à *La Bible, Écrits intertestamentaires*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, 1987. Cf. aussi Hans Küng, *Le Judaïsme*, Éd. du Seuil, 1995 (abondante bibliographie sur l'histoire du peuple hébreu, p. 91-179 et p. 825-850) ; Pierre Grelot, *L'Espérance juive à l'heure de Jésus*, Desclée de Brouwer, 1994 ; O. Odelin et R. Séguineau, *Dictionnaire des noms propres de la Bible*, Éd. du Cerf/Desclée de Brouwer, 1978. Voir aussi, pour différentes questions abordées dans ce chapitre : André Neher, *L'Essence du prophétisme*, 1955, republié sous le titre *Prophètes et prophéties*, Payot, « Petite Bibliothèque », 1995 ; A. Cohen, *Le Talmud*, Payot, « Petite Bibliothèque », 1991 ; Berl Gross, *Before Democracy. A study in the history of error and justification*, Globe Press, Melbourne, 1992 ; Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, Routledge, London & New York, 1996.

Trois traductions françaises de la Bible sont également recommandables par la richesse de leurs introductions — générale ou spécifiques à chaque livre — et de leurs annotations critiques : la *Bible de Jérusalem* (Desclée de Brouwer, 1973), la *Traduction Œcuménique de la Bible* (TOB, Éditions du Cerf-Les Bergers et les Mages, 1976), la *Bible Osty* (Éd. du Seuil).

dans les grands travaux. En ce sens, le mot « hébreu » aurait une signification sociologique avant d'avoir une signification ethnique.

Parmi ces clans, dont chacun a son histoire et son mythe fondateur, quelques-uns se rattachent à Abraham, Isaac, Jacob et Israël. Mais il semble qu'ils aient été, à l'origine, indépendants. Ce n'est que lorsqu'ils furent politiquement réunis dans un même État que leurs légendes fondatrices furent rétrospectivement fondues dans l'unique histoire cohérente que nous conte la *Genèse*.

On décèle l'existence d'un clan se rattachant à *Abraham* qui s'est sédentarisé dans la région d'Hébron (à 30 km au sud de Jérusalem) ; son sanctuaire principal est situé aux « Chênes de Mambré »<sup>1</sup>. Un autre groupe, se réclamant d'*Isaac*, se serait installé dans le Négeb autour du sanctuaire et du puits de Beér-Shéba (au sud-ouest du groupe précédent), où il serait entré en relation avec la cité-État de Gerar. Une autre communauté, se vivant comme descendant de *Jacob*, aurait quitté la Haute-Mésopotamie vers le début du XIII<sup>e</sup> siècle et serait venu s'installer, en traversant le Jourdain et son affluent le Yabbok, dans la région de la cité de Sichem (à une cinquantaine de kilomètres au nord de Jérusalem), entretenant des relations conflictuelles avec cette ville cananéenne. Enfin, un clan de *Bené-Israël* (fils d'Israël) est attesté dans la montagne d'Éphraïm, avec pour sanctuaire Silo (à une trentaine de kilomètres au nord de Jérusalem). C'est ce clan qui aurait séjourné un certain temps en Égypte, et c'est lui qui serait à l'origine du culte de « Yahvé ».

On a dit que les groupes hébreux pouvaient s'employer comme main-d'œuvre dans les grands travaux des cités-États de la région. Le groupe d'Israël, qui se reconnaît Joseph comme ancêtre éponyme, aurait ainsi travaillé à la construction des villes-entrepôts égyptiennes de Pitôm et de Ramsès, à l'est du delta du Nil. Puis il aurait quitté l'Égypte sous la direction de Moïse, sous le règne du pharaon Ramsès II, vers 1270-1250. Il serait resté quelque temps dans le désert, à la limite du Negeb et du Sinaï, et c'est là que Moïse aurait fait accepter au groupe les fondements de la religion de Yahvé, Dieu unique et non représentable. Ce groupe, dirigé ensuite par Josué, serait remonté vers le nord, en contournant le pays de Moab et en franchissant le Jourdain près de Jéricho ; puis, à la faveur de diverses batailles ou alliances avec des seigneurs locaux, il se serait installé sur la montagne d'Éphraïm.

Ensuite, les différents groupes se seraient successivement rapprochés, constituant une « confédération israélite ».

1. Plus tard, la capitale du royaume de David sera située pendant sept ans à Hébron. C'est sans doute ce qui explique que, dans le processus de fusion des légendes d'origine, Abraham ait été donné comme l'ancêtre des autres patriarches.

### b - La Confédération israélite

Dans un premier temps, les Benê-Israël et les Benê-Jacob, en rapports de voisinage, conclurent l'« alliance de Sichem » (Jos 24)<sup>1</sup> ; le clan d'Israël imposa l'unité religieuse, c'est-à-dire le culte de Yahvé, écartant la ou les divinités des Benê-Jacob ; à cette occasion, Josué imposa aussi à l'ensemble une forme primitive du Décalogue. Il y aurait donc une certaine unité sociale de la confédération, chaque groupe continuant cependant à vivre de façon autonome sur son territoire, ne se rassemblant sous la conduite d'un chef unique qu'en cas de guerre.

D'autres groupes « hébreux », Zabulon et Nephtali, attaquèrent la ville cananéenne de Hazor. Puis, pour faire face à la menace des « peuples de la mer »<sup>2</sup>, ils s'agrégèrent à la confédération israélite. Ensuite, à la faveur d'une histoire compliquée, faite d'alliances, de revirements, de mobilisations face à un danger commun ou d'abstention lorsque le danger est plus lointain, les diverses tribus hébreues finirent par entrer toutes dans la mouvance de la confédération israélite : celles du nord et de Galilée, celles de Cisjordanie centrale, celles de Transjordanie, enfin d'autres tribus au sud.

Ces dernières s'étaient peut-être détachées du groupe montant d'Égypte ; elles pratiquaient donc le culte de Yahvé. En entrant en contact avec Juda, c'est-à-dire avec le groupe se rattachant à Abraham, qui était resté à l'écart de la confédération israélite parce qu'il en était séparé par la cité-État (non hébreue) de Jérusalem, les tribus du sud lui firent connaître le culte de Yahvé et préparèrent ainsi le rapprochement ultérieur de Juda avec Israël (cf. *infra*).

1. Nous donnons les références bibliques, dans tout ce chapitre et dans la suite, selon les conventions habituelles des traductions françaises modernes de la Bible.

2. Les « peuples de la mer » sont des groupes d'invasisseurs cités sous ce nom par des inscriptions égyptiennes. Ils arrivent dans la région palestinienne vers 1200. Ce sont peut-être les mêmes envahisseurs que ceux qui détruisirent la civilisation mycénienne à la même date (cf. *supra*, p. 41). Repoussés par les Égyptiens, sous Ramsès III, vers 1175, ils s'installèrent sur le pourtour de la Méditerranée orientale. Un de ces groupes, les « Philistins », s'installa sur la côte de la Palestine centrale (donnant son nom au pays, « Philistie », puis, de là, « Palestine »).

Ont donc vécu désormais en contact, aux XII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles, sous l'influence prédominante d'Israël et du culte de Yahvé, et sans unité politique sauf en cas de guerre, une série de tribus dont les noms sont cités dans les livres bibliques de *Josué* et des *Juges* : Éphraïm, Benjamin, Makîr, Zabulon, Nephtali, Issakar, Ruben, Galaad, Dan, Asher, Manassé... Ces noms seront bientôt fixés à douze et codifiés comme ceux des « douze tribus d'Israël »<sup>1</sup>. Les clans de Juda restaient cependant, à cette date, extérieurs à la Confédération.

### c - La royauté unifiée (vers 1030-931 av. J.-C.)

Le pays de Canaan comportait de nombreuses cités-États dirigées par des rois. Ce modèle finit par s'imposer à la confédération israélite, peut-être par une évolution interne liée à la sédentarisation et à l'adoption d'une économie rurale et urbaine, mais certainement d'abord en raison d'une contrainte extérieure pressante, la menace de l'expansionisme philistin.

Le passage à la royauté et à l'État se serait fait en deux étapes : une « chefferie » sous les règnes de Saül et de son fils (vers 1030-vers 1003) ; une monarchie proprement dite avec les règnes de David (1003-970) et de Salomon (970-931).

1. *Saül*. — Après la défaite d'Ében-Ézer face aux Philistins (1 S 4, 1-2), à la suite de laquelle ces derniers s'emparèrent de l'Arche sainte du sanctuaire de Silo, le prophète Samuel acquit une autorité religieuse parmi les Israélites de la montagne d'Éphraïm (essentiellement les tribus d'Éphraïm, Benjamin, Yisréel et Galaad). Il put faire proclamer roi de ces tribus un chef militaire de grande valeur, Saül (cette démarche rencontra, dès le début, une opposition politique, cf. *infra*). Saül, aidé de son fils Jonathan, libéra la montagne d'Éphraïm de l'occupation philistine. Mais les Philistins réagirent et battirent les Israélites à la bataille de Gilboa, où furent tués Saül et trois de ses fils. Un chef de l'armée, Abner, fit proclamer roi un autre fils de Saül, Ishbaal. Mais celui-ci, après un règne de deux ans, fut assassiné par des

1. Différents passages de la Bible donnent des listes différentes des « douze tribus », citant au total quatorze noms : voir tableau in *Dictionnaires des noms propres de la Bible, op. cit.*, p. 424-425.

opposants. Le titre royal fut alors dévolu à David, un homme originaire de Juda, qui avait été l'ami de Jonathan, puis s'était révolté, s'était mis au service des Philistins et avait fini par se faire proclamer roi de Juda ; la mort d'Ishbaal faisait de lui le « roi de Juda et d'Israël ».

Nous avons parlé de « chefferie », non d'État, au sujet de la monarchie de Saül et de son fils, parce qu'il n'y a pas encore d'*unité territoriale* bien définie ni d'*administration centralisée*. Celles-ci vont être établies par David et Salomon.

2. *David*. — Une fois proclamé roi, David confirma ses succès militaires et entreprit, par la guerre et par une diplomatie active, de donner à son royaume une expansion maximale<sup>1</sup>. Il battit les Philistins et, à la faveur de cette victoire, s'empara de la ville jébuséenne de Jérusalem<sup>2</sup>, où il installa sa capitale parce que cela lui permettait d'établir une unité territoriale entre les deux parties de son royaume, Juda et Benjamin au sud, les tribus éphraïmites au nord. Jérusalem demeurera pour les siècles la « ville de David ». David combattit les Amalécites, les Moabites, les Ammonites et leurs alliés araméens. Le royaume s'étendit au nord-est jusqu'à Damas, et au sud-est jusqu'à l'actuelle Amman. Cependant, David ne chercha à conquérir ni, au sud-ouest, le territoire philistin, ni, au nord-ouest, la Phénicie.

Sur le plan intérieur, David supprima toute la descendance de Saül. Il eut à faire face à la mésentente chronique du Sud et du Nord, à une révolte armée de son fils Absalon, à des difficultés pour sa succession : finalement, un de ses plus jeunes fils, Salomon, soutenu par le prêtre *Sadoq*, le prophète *Nathan* et le chef de la garde personnelle de David, *Benayahu*, fut couronné du vivant même de son père.

David avait mis en place plusieurs des attributs spécifiques de l'État : une armée permanente ; un appareil judiciaire directement nommé et dirigé par le roi, pouvant servir d'appel à la justice traditionnelle des tribus ; une fiscalité basée sur un recensement précis (cependant, l'essentiel des ressources continua, comme sous Saül, à provenir, d'une part, des butins des guerres

1. Qui sert encore aujourd'hui de référence aux ultra-nationalistes israéliens.

2. C'était une des cités-États cananéennes existant antérieurement à l'arrivée ou à la révolte des « Hébreux ».

extérieures, d'autre part des revenus des domaines personnels du roi). David avait installé à Jérusalem l'Arche d'Alliance ; il voulut, à l'imitation de ce que faisaient dans leurs capitales toutes les monarchies sacrées de la région, y faire bâtir un grand temple ; mais ce projet se heurta à de vives oppositions (sur la signification desquelles nous reviendrons).

3. *Salomon*. — Salomon, lui aussi, élimina brutalement son opposition intérieure. Sur le plan extérieur, il établit une alliance avec Pharaon, qui lui donna une fille en mariage (fait exceptionnel, prouvant l'importance acquise en peu d'années par le royaume d'Israël). Et, poursuivant l'œuvre de David, il se consacra au travail de création et de consolidation d'un appareil d'État, travail qui lui vaudra, de la part de l'historiographie juive ultérieure, une réputation d'exemplaire « sagesse ».

Il s'entoure de conseillers et de hauts fonctionnaires, dont les charges semblent avoir été héréditaires : prêtre, secrétaire, héraut, chef de l'armée, maître du palais, chef des « préfets », chef de l'armée. La famille de Nathan est récompensée du rôle joué par le prophète dans le choix de Salomon comme successeur de David. La « maison de Juda » est favorisée dans les nominations, ce qui suscite la jalousie des autres tribus<sup>1</sup>. Le corps des fonctionnaires est appelé « lévites »<sup>2</sup>. Le territoire (incluant des villes cananéennes annexées) est divisé en douze circonscriptions ayant à leur tête un préfet. Chaque préfecture doit assurer l'entretien de la cour pendant un mois. Il n'y a plus, pour financer l'État, de butins de guerre, mais ils sont remplacés par des tributs d'États vassaux et par des ressources provenant du contrôle exercé par le roi sur le grand commerce international (le commerce maritime, le commerce avec la Phénicie, celui avec les caravanes du désert). L'armée de métier fondée par David est maintenue et, fait nouveau, elle est équipée de chars.

1. Ces préférences accordées aux proches de la famille royale et à son lignage montrent bien qu'on est encore ici dans un modèle archaïque d'État (l'État de modèle grec puis romain se caractérise par l'égalité devant la loi, qui implique en principe, sinon toujours en fait, la disparition des liens dus au lignage dans la dévolution des magistratures publiques).

2. Lévi, dans la mythologie, est un des douze fils de Jacob, qui est né avant Juda, mais a été maudit par Jacob pour son mauvais comportement avec les habitants de Sichem (Gn 34, 25-31 ; 49, 5-7). Cette malédiction explique que le lignage de Lévi ne dispose pas de territoire propre et que ses restes soient dispersés sur tout le territoire de Juda. Quand Salomon, de la lignée de Juda, prend le pouvoir sur l'ensemble des confédérés, il favorise les lévites, qui sont proches de lui, mais il les spécialise dans des fonctions sacerdotales (puisqu'ils n'ont pas de terres). Nous verrons plus loin les conséquences socio-politiques de cette spécialisation sacerdotale des lévites.



Enfin, Salomon mène une politique de grands travaux : construction de places fortes et, dans Jérusalem (1 R 9, 15-24), du temple, du palais royal, du *millo* (remblai nivelant la colline près du temple et du palais) et du mur d'enceinte. Ces travaux importants, qui durent des années, réclament l'aide technique des Phéniciens (auxquels Salomon donne un territoire en compensation) et surtout un afflux de main-d'œuvre. Celle-ci est obtenue par la corvée imposée aux populations cananéennes conquises, mais aussi aux Israélites, ce qui provoque plusieurs révoltes, en particulier dans la « maison de Joseph », c'est-à-dire le groupe qui est remonté d'Égypte (à ce groupe spécialement, la corvée royale rappelait sans doute la servitude d'Égypte dont Yahvé les avait délivrés. Salomon suscitait là une opposition religieuse).

Les transformations sociales dues à l'instauration de la monarchie se marquent dans l'archéologie ; on voit apparaître des villes fortifiées, socialement différenciées, avec des maisons plus grandes que d'autres révélant l'existence de notables. La croissance démographique est estimée à un doublement en un siècle, du début du règne de Saül à la fin de celui de Salomon, ce qui est considérable.

Mais, alors que David avait réussi à unifier les Israélites dans le culte de Yahvé, l'État et les villes de Salomon versent dans le *syncrétisme*. Les épouses étrangères de Salomon entraînent la présence de cultes et même de temples étrangers à Jérusalem (temple de Kamosh, dieu de Moab, de Milkom, dieu des Ammonites, d'Astarté, déesse des Sidoniens, 1 R 11, 1-8), et les villes cananéennes intégrées conservent leurs cultes.

#### **d – Les deux royaumes : Israël et Juda (931-722 et 587)**

A la mort de Salomon, son fils Roboam ne peut s'imposer aux préfectures du Nord révoltées contre les corvées et qui se choisissent un autre roi, Jéroboam. Commence alors une division du royaume en deux parties, le Sud, appelé « royaume de Juda », regroupant les tribus de Juda et de Benjamin, avec comme capitale Jérusalem, et le Nord, appelé « royaume d'Israël », regroupant les dix autres tribus, avec comme capitale Sichem puis Samarie, et de nouveaux centres de culte destinés à faire pendant au temple de Jérusalem, à Dan, à Béthel, plus tard au mont Garizim.

Les deux monarchies sont différentes sur le plan politique. Au Nord prédomine, dans le choix du roi, un principe « charismatique » : chaque roi doit s'imposer par sa vertu militaire personnelle. Il résulte de ceci, ainsi que de l'opposition politique des

prophètes (cf. *infra*), des luttes sanglantes à chaque succession et une grande fragilité des dynasties (il y a eu cependant deux dynasties plus durables, celle d'Omri [c. 881-841] et celle de Jéhu [841-749]). Au Sud, le principe dynastique a été dans l'ensemble respecté : tous les rois de Juda seront de la « maison de David ».

D'autre part, la « canaanisation » est plus marquée au Nord, qui s'allie avec les Phéniciens (mariage du roi d'Israël Achab [c. 874-853] avec Jézabel, fille du roi de Tyr Ittobaal). Le culte de Baal progresse dans la région, ce qui heurte les milieux israélites traditionnels, dont le prophète *Élie* se fait le porte-parole<sup>1</sup>.

Mais, à partir du moment où émerge le nouveau danger assyrien, Israël sait aussi s'allier avec Juda (mariage d'Athalie, fille d'Achab, avec Joram, fils du roi de Juda Josaphat, 2 R 8, 18-26).

Israël et Juda sont obligés par ailleurs de soutenir des luttes diverses avec les royaumes avoisinants, Moab, Aram, Édom, la Philistie, qui souvent sont obligés de payer le tribut ; parfois c'est l'inverse, par exemple lorsque, sous Jéhu, Israël est vassalisé par les Araméens de Damas.

Le coup d'État de Jehu, et la politique de ses successeurs Joachaz et Joash, marquent un arrêt du processus de « canaanisation » en Israël. Cette politique est appuyée par les milieux traditionalistes, conduits par les prophètes *Élisée* et *Yonadab*. Même « réaction » en Juda, où l'étrangère Athalie est exécutée en 835 à l'instigation du prêtre Yehoyada qui fait acclamer roi le jeune Joas (2 R 11, 4-16).

Il convient de signaler le long règne, au Nord, de Jéroboam II (c. 790-750) : on a comparé ce règne à celui de David. Sous ce règne survient un développement économique important attesté par les fouilles, et, en réaction, surgissent des problèmes sociaux

1. L'attrait du culte de Baal sur les Hébreux s'explique par deux raisons : d'une part le prestige, aux yeux des populations nomades pauvres, du culte de la civilisation dominante ; d'autre part, l'attrait « utilitaire », pour des nomades devenus paysans, d'un culte essentiellement agraire, axé sur la fécondité : les sacrifices aux Baals doivent faire venir la pluie et les récoltes, et ils sont tenus, comme dans toutes les religions archaïques, pour essentiellement efficaces à cet égard. Ce n'est donc pas une affaire de préférence « sentimentale » : les nouveaux paysans hébreux, à l'instar des paysans cananéens anciennement installés sur les terres, ont un « besoin vital » du culte des Baals. L'on mesure les difficultés qu'eurent à affronter les tenants du culte strict de Yahvé, dieu du désert et de l'existence nomade, pour l'imposer aux nouveaux sédentaires. Cf. André Neher, *op. cit.*, p. 176-181.

liés à l'enrichissement de la classe supérieure et attisés par les protestations du prophète *Amos*. L'écriture se développe pour les besoins administratifs : on assiste à une multiplication des inscriptions. De cette époque datent aussi les premières mises par écrit des recueils prophétiques (*Amos* et *Osée*). Juda, enfin, est vassalisé par Israël (prise de Jérusalem vers l'an 800) ; cette domination dure jusque vers la fin du règne.

### *La fin du royaume d'Israël (722)*

Après la mort de Jéroboam II, le royaume du Nord entre dans une période de turbulences qui se terminera par la destruction finale du royaume par les *Assyriens*. Ceux-ci, en effet, à partir du règne de Tiglat-Phalazar III (744-727), entreprennent une conquête systématique de la Syrie-Palestine.

Les royaumes israélites sont désunis face à cette menace : quatre régimes se succèdent au Nord en moins trente ans, cette instabilité étant dénoncée par le prophète *Osée*. Plusieurs coalitions anti-assyriennes se forment ; la dernière, unissant le roi d'Israël Peqah et le roi de Damas Rezin, renforcée par l'aide des Philistins et d'Édom, tente de s'assurer par force le concours de Juda et assiège Jérusalem. Malgré les avertissements du prophète *Isaïe*<sup>1</sup>, le tout jeune roi de Juda, Achaz, appelle au secours Tiglat-Phalazar III, lequel s'empresse d'intervenir. Cette guerre le rend maître de toute la région. Quelques années plus tard, en 722, comme Israël refuse de payer le tribut et tente une nouvelle fois de se révolter avec l'aide de l'Égypte, le nouveau roi d'Assyrie, Salmanazar V, détruit complètement Samarie et emmène en exil trente mille Israélites ; il les disperse dans son empire d'où ils ne reviendront jamais (ce seront, pour le judaïsme ultérieur, les « dix tribus perdues »). Il installe, en revanche, de nombreux colons étrangers en Israël, qu'il transforme en une province assyrienne. Le yahvisme est pour ainsi dire dissous dans cette région.

1. Il s'agit du premier Isaïe. Le livre biblique intitulé « Isaïe » contient en effet des oracles de plusieurs personnages, le premier Isaïe, appelé vraiment de ce nom, et un ou deux auteurs anonymes qui ont donné leurs oracles comme étant d'Isaïe (procédé de *pseudépigraphie*). Nous aurons à parler plus loin de l'important deuxième Isaïe ou « Deutéro-Isaïe » de la fin de la période exilique, auteur des chap. 40-55 du livre ; les chap. 56-66 seraient l'œuvre d'un « Trito-Isaïe » de l'époque du Second Temple. Les mêmes procédés de pseudépigraphie se retrouvent dans de nombreux livres bibliques, aussi bien du Nouveau Testament que de l'Ancien et des écrits « intertestamentaires » : Zacharie, Daniel, Énoch, Esdras, Jean...

*La fin du royaume de Juda (587)*

Le royaume de Juda devait finalement subir le même sort que celui d'Israël quelque cent trente-cinq ans plus tard. Pendant les cent premières années, pour éviter cette issue, les rois de Juda choisirent de payer le tribut à l'Assyrie. Ceci impliquait une certaine tolérance des cultes étrangers : Achaz fit même passer son fils par le feu, rite cananéen par excellence (2 R 16, 3). Mais ce syncrétisme fut dénoncé par les prophètes *Michée* et *Isaïe*, dénonciation qui porta son fruit, puisqu'il y eut deux grandes réformes religieuses tendant à restaurer le yahvisme, celles d'Ézéchias et de Josias. Elles devaient contribuer à rompre le *statu quo* et déboucher sur la crise finale.

1) Le roi *Ézéchias* (719-699) voulut réunifier religieusement Juda et ce qui restait d'Israélites au Nord : il fit donc détruire des lieux de culte cananéens et tenta de reconstituer autour du seul temple de Jérusalem le culte yahviste.

Cette entreprise comporta un volet essentiel : *la fusion en un seul texte des traditions religieuses du Nord et du Sud*. Deux récits des origines du peuple hébreu (création du monde, histoire des patriarches, séjour en Égypte et délivrance, histoire de Moïse et de la Loi donnée au Sinaï, arrivée en « Terre promise ») avaient été réalisés, l'un au Nord (document « élohiste »<sup>1</sup>), l'autre, parallèle mais non identique, au Sud (document « yahviste »<sup>2</sup>). Il y eut désormais un document « yahviste-élohiste » unique, qui servit, après de nouveaux ajouts et transformations, de trame au « Pentateuque » définitif, groupe des cinq premiers livres de la Bible<sup>3</sup>.

Un autre volet fut *la centralisation de la dîme en faveur du Temple* : celui-ci devint pour longtemps un centre économique important et disposa d'un surplus que le roi pouvait utiliser pour ses entreprises commerciales ou militaires. Le nombre des fonctionnaires lévites augmenta.

Mais, succédant à Ézéchias, Manassé (c. 699-645) dut, sous la pression des Assyriens, mettre en suspens la réforme religieuse et revenir au syncrétisme. Cependant, la puissance assyrienne allait bientôt décliner face à la montée d'une nouvelle puissance, celle

1. Ainsi appelé parce que Dieu y est habituellement appelé « Élohim ».

2. Dieu y est appelé « Yahvé ».

3. Voir un exposé de l'histoire de la constitution du Pentateuque dans l'Introduction de la « Bible Osty », *op. cit.*

des *néo-Babyloniens* ou *Chaldéens* : Ninive, la capitale assyrienne, fut prise par les Babyloniens en 612.

2) Dès la mort du dernier grand roi d'Assyrie, Assurbanipal, en 630, le jeune roi *Josias* reprit la réforme d'Ézéchias et renforça la Loi yahviste en imposant le pèlerinage de tous les Israélites à Jérusalem pour la Pâque, et en promulguant un nouveau texte de législation religieuse, le *Deutéronome*.

Josias prétendit avoir trouvé le texte enfoui dans un mur du Temple. Est-ce plausible, ou Josias a-t-il fait délibérément rédiger le texte et imaginé cette mise en scène ? En tout cas, le texte est l'œuvre des milieux sacerdotaux.

Le Deutéronome, donné comme une « nouvelle alliance », renforce le yahvisme, justifie une *concentration du culte dans le Temple de Jérusalem* où est censé « habiter » Yahvé. Tous les prêtres yahvistes du pays doivent venir à Jérusalem et se mettre au service du Temple. Et Josias donne au Deutéronome une *valeur obligatoire* : avant la Torah, le Deutéronome est le premier « livre de la Loi ».

La pensée deutéronomique, par ailleurs, déplace l'espérance de Juda du modèle classique de la royauté temporelle à celui d'une « royauté pour toujours » (retouche deutéronomique en 2 S 7, 16). Cette idéalisation du modèle royal donnera naissance, lorsqu'il n'y aura plus ni royaume ni État hébreu, à l'idéologie *messianique*, le « Messie » étant le roi davidique idéal.

Mais Josias mourut prématurément au cours d'une campagne contre les Égyptiens venus au secours des Assyriens.

Son fils *Yehôyaquim* essaya de résister à la nouvelle puissance géo-politique montante, celle des Chaldéens, alors menés par le roi Nabuchodonozor II (604-562). Celui-ci avait étendu son pouvoir sur toute la Syrie-Palestine et tenté même de soumettre l'Égypte. Mais la résistance fut vaine : Nabuchodonozor prit Jérusalem en 597, déporta environ 10 000 personnes parmi l'élite sociale et installa un nouveau roi censé lui être soumis, *Sédécias* (un autre fils de Josias).

Malgré les avertissements du prophète *Jérémie*, Sédécias tenta une révolte, avec l'appui d'autres chefs de la région. Cette fois, la répression fut terrible : Nabuchodonozor reprit Jérusalem en 587, fit brûler ses principaux édifices (Temple<sup>1</sup>, palais royal), raser les

1. L'antique « Arche d'alliance » apportée par David disparut dans la catastrophe. Le Second Temple aura seulement, en son « Saint des Saints », la pièce la plus reculée et la plus secrète, un candélabre à sept branches.

murailles, égorger les fils du roi, crever les yeux de celui-ci, enfin emmener en exil à Babylone le roi, sa suite et ce qui restait de la population locale<sup>1</sup>. Jérémie fuit en Égypte avec quelques rescapés. Alors commença l'Exil.

On peut se demander pourquoi Juda a tenu plus longtemps qu'Israël face à la montée des grandes puissances mésopotamiennes. C'est sans doute en raison de l'attachement du peuple de ce royaume à la dynastie davidique, qui avait réussi à créer une administration efficace, avec une caste héréditaire de hauts fonctionnaires, un système de défense bien conçu, un clergé héréditaire nombreux, servant le Temple, dont le grand-prêtre était allié à la famille royale, une « assemblée du peuple » constituée des chefs traditionnels des tribus. Face à cette entité qui héritait du travail de création étatique accompli par David et Salomon, le royaume du Nord, fruit d'une révolte anti-étatique, n'eut jamais la même solidité. Le roi, on l'a dit, était plutôt un chef de guerre « charismatique » comme Saül, discrédité dès qu'il subissait une défaite ; le système était plus lâche, plus féodal. La faiblesse du pouvoir faisait que les féodaux pouvaient pratiquer plus facilement des abus au détriment de la masse du peuple ; les contacts avec la Phénicie favorisaient l'enrichissement d'une classe marchande suscitant incompréhension et jalousie ; le pays, enfin, était plus exposé que Juda aux menaces araméenne et assyrienne. La faiblesse du gouvernement central fut à la fois une cause et une conséquence de l'attitude critique des prophètes — Élie, Élisée, Amos, Osée — protestant contre la « canaanisation » du pays.

#### e - L'Exil (587-538)

Étant donné que l'État n'existe plus, ni au Nord ni au Sud, le peuple juif est désormais menacé de disparition pure et simple. D'autant qu'une grande partie du territoire de Juda est bientôt occupée par les *Édomites* (peuple du sud-est) et qu'il n'existe donc même plus un peuple homogène sur un unique territoire bien défini. Conscients de cette situation, les exilés vont prendre des initiatives originales visant à assurer la perpétuation de l'identité du peuple. Puisqu'elle ne peut plus être assurée par l'État et le territoire, elle le sera par des moyens uniquement religieux et culturels.

A Babylone, les exilés judéens ne sont pas dispersés (à la différence de ce qui s'était passé pour les exilés de Samarie). Ce regroupement permet

1. C'est cette catastrophe que décrit le terrible livre biblique des *Lamentations*, attribué traditionnellement (mais à tort, selon la critique moderne) à Jérémie.

une vie communautaire autour des différents *leaders* du peuple, l'assemblée des « Anciens d'Israël », les prêtres, des prophètes comme *Ézéchiel* ou, entre 597 et 587, *Jérémie* (qui n'est pas présent à Babylone, mais correspond par lettres avec les exilés). Les prophètes incitent la communauté à se tourner vers Yahvé mystérieusement présent au milieu d'elle malgré l'éloignement de la colline de Sion ; ils la persuadent que le séjour en Babylone sera long, qu'il faut donc jouer dans la société babylonienne un rôle actif, tout en assurant la pérennité de la communauté israélite en procédant à des *mariages endogamiques*. De fait, comme les exilés sont une élite administrative, économique et industrielle, ils trouvent assez facilement une place dans la société babylonienne.

Ils gardent cependant l'espoir d'un retour ultérieur dans le pays (espoir figuré par la fameuse vision de la résurrection des ossements d'*Ézéchiel*, *Éz* 37, et entretenu, plus généralement, par la montée, à cette époque, d'une fièvre *messianique*, cf. *infra*). C'est pourquoi ils veillent à maintenir leur identité et à ne pas se fondre dans la société babylonienne. Le seul moyen d'y parvenir est de garder en mémoire et d'enseigner à la jeunesse l'*histoire* et les *lois* du peuple, de pratiquer scrupuleusement celles des *coutumes* (*mariages endogamiques, tabous alimentaires, circoncision, fêtes...*) qui ne supposent pas la possession exclusive d'un territoire, et de pratiquer un *culte de la Parole de Dieu* en lieu et place du *culte sacrificiel* désormais impossible. De là le premier embryon de l'institution nommée « Synagogue » et des fonctions de « scribe » ou « docteur de la Loi ».

Mais, pour tout cela, il faut des textes de référence sûrs contenant les histoires (*haggada*) et les lois (*halakha*) qu'on veut conserver. On va donc remanier, trier et constituer en recueils les traditions juives, précipitant la cristallisation de ce qui va devenir la « Bible ».

On a dit que ce processus avait été entamé à l'époque royale avec la constitution des documents « yahviste » au Sud, « élohiste » au Nord, puis « yahviste-élohiste » au Sud, enfin l'ajout du document « deutéronomique » sous Josias en 621. Le processus s'accélère désormais.

Les prêtres juifs présents à Babylone rédigent une sorte de mémento ou de catéchisme de leurs traditions, à la fois en matière d'histoire sainte et de législation morale et juridique, un texte que les savants allemands appelleront *Priesterkodex*, le « code sacerdotal ». Simultanément, en Palestine, se poursuit la rédaction de l'ensemble deutéronomique (contenant, outre le livre appelé *Deutérome*, les livres de *Josué*, des *Juges*, de *Samuel* 1 et 2, des *Rois* 1 et 2).

Un point important doit être ici souligné. Les prophètes avaient annoncé que, faute d'une conversion profonde du peuple et d'un retour au monothéisme yahviste strict, les deux États s'effondreraient. L'Exil, réalisant ces menaces, accrédite donc rétrospectivement leur parole. C'est pourquoi ce sont les idées propres à la religion yahviste — universalisme, monothéisme radical, intériorisation de la norme éthique, élection du peuple juif — qui, dans le travail de recueil, de codification, de réinterprétation et de remaniement des textes, servent de *principes d'organisation et de cohérence*.

Après la prise de Jérusalem, des Judéens s'étaient également réfugiés dans d'autres pays limitrophes, Ammon, Moab, Édom, la Phénicie, la Philistie et surtout l'Égypte. La période de l'Exil marque donc le début de la *Diaspora* (« dispersion », en grec) du peuple juif. Les réformes religieuses des exilés de Babylone seront adoptées par toute la Diaspora.

Mais voici que Babylone est vaincue à son tour par un nouvel Empire, celui des *Perses achéménides*. Le fondateur de cet Empire, Cyrus, s'empare de Babylone en 539. Quelle attitude va-t-il adopter à l'égard des exilés juifs ?

#### **f - Le peuple hébreu et l'Empire perse (538-332)**

Cyrus<sup>1</sup>, soit par froid calcul, soit par l'effet d'une réelle tolérance religieuse liée à son zoroastrisme, signe dès la première année de son règne le fameux « édit de Cyrus » (538) qui autorise les exilés à rentrer à Jérusalem et à y rebâtir le Temple. Ses successeurs Cambyse (530-522) et Darius (521-486)<sup>2</sup> mènent la même politique de tolérance et d'administration indirecte. Le territoire de Juda, ainsi que celui d'Israël, sont certes intégrés dans la satrapie perse de « Transeuphratène », mais les Perses, au début, nomment, comme gouverneurs du district de Jérusalem, des princes de la lignée davidique : Sheshbasar puis *Zorobabel*, premier reconstruteur du Temple, puis Hananah et Elnatan. De même, les grand-prêtres nommés par les Perses sont des

1. Roi qui est par ailleurs, on s'en souvient, le héros idéalisé de la *Cyropédie* de Xénophon (cf. *supra*, p. 237).

2. Le même qui se lancera dans la première guerre Médique et sera arrêté par les Grecs à Marathon.



descendants de la lignée légitime des Sadocides<sup>1</sup>, notamment le compagnon de Zorobabel, *Josué* : ce fait de signification messianique est souligné par le prophète *Zacharie*. Le nouveau Temple est inauguré en 515.

Cependant, les Perses ne laissent pas se réaliser le rêve d'une restauration intégrale du royaume davidique. Les gouverneurs vont être bientôt choisis dans d'autres familles. D'autre part, la reconstruction des remparts de Jérusalem est freinée. A partir de ce moment, c'est donc surtout autour du grand-prêtre, de son clergé et du Temple que se rassemble la nation, et non autour du roi. Ce déplacement d'accent marque le passage du modèle de la royauté davidique à celui de la « théocratie ».

La *théocratie* est l'organisation de la communauté autour de la Loi de Dieu, la Torah, et du culte sacrificiel du Temple assuré par la classe sacerdotale. Le pouvoir étatique est rejeté au second plan, soit qu'il soit entièrement abandonné aux étrangers (Perses puis Grecs), soit que, exercé par des Juifs agréés par la puissance occupante, il soit subordonné au pouvoir de la caste sacerdotale. La Loi se voit reconnaître par l'État étranger (la satrapie perse dont dépend la Palestine, plus tard les royaumes hellénistiques) une force juridique et pas seulement morale. Les contrevenants peuvent subir tout l'arsenal pénal y compris la mort. Les jugements de contravention à la Loi sont rendus par la caste sacerdotale dont l'organe suprême est le *Sanhédrin*. La Loi comporte des *prescriptions culturelles* (le culte proprement dit, et l'organisation qui le conditionne : sainteté du Temple, privilèges du clergé...), mais aussi

1. *Sadocide* : de la lignée de Sadoq. Sadoq, on l'a dit, était un prêtre du temps de David et de Salomon, qui, de même que le prophète Nathan, avait pris parti pour Salomon dans la question de la succession (1 R 1, 32-34). Salomon favorisa alors sa famille. Par la suite, les descendants de Sadoq seront réputés les seuls grand-prêtres légitimes. Esdras, par exemple, sera un sadocide.

Le Livre des *Chroniques* fait descendre Sadoq d'Aaron, le frère et compagnon de Moïse. Aaron est de la tribu de Lévi, et, comme il s'est vu confier par Moïse la fonction sacerdotale, les lévites (qui par ailleurs, on s'en souvient, n'ont pas de territoire, à la différence des autres tribus) sont censés être la lignée sacerdotale par excellence. Une distinction doit cependant être faite (ou a été faite à un certain moment) entre *prêtres* et *lévites* : les premiers sont eux-mêmes lévites, mais ce sont plus particulièrement les descendants de la lignée d'Aaron et/ou de Sadoq ; ils peuvent seuls exercer les fonctions de sacrificateurs et de grand-prêtres. Les seconds sont des personnages de rang subalterne, des assistants des prêtres, et plus généralement des fonctionnaires, administrateurs du temple, greffiers, juges, enseignants. L'expression « prêtres et lévites » n'oppose donc pas deux catégories entièrement distinctes, mais une partie (privilegiée) au tout.

*fiscales et civiles* (le repos du sabbat, l'année sabbatique, le jubilé), enfin des prescriptions relatives aux *mœurs* (notamment sexuelles).

Les traits de cette théocratie vont être accentués grâce à deux nouvelles initiatives des Perses, soucieux d'assurer la paix et l'ordre dans cette province, les missions de *Néhémie* puis d'*Esdras*.

1. *Néhémie*. — Fils de l'échanson du roi Artaxerxès, représentatif de ces familles de juifs de l'Exil parvenues à s'intégrer à la cour perse, *Néhémie* est nommé gouverneur à Jérusalem. En 445, il fait rebâtir les remparts, repeuple la ville, impose une remise des dettes pour ramener la paix sociale, fait respecter la loi deutéronomique, réorganise le service de la dîme, impose le respect du sabbat et mène enfin une vigoureuse politique d'« épuration ethnique » en interdisant tout mariage avec des étrangères (il s'oppose en cela au mauvais exemple donné par le grand-prêtre lui-même qui, soucieux d'étendre son influence sur les districts avoisinants, avait conclu, au profit de membres de sa famille, des unions avec des non-israélites).

2. *Esdras*. — L'œuvre de restauration de *Néhémie* est poursuivie par un autre gouverneur juif envoyé par les Perses, *Esdras*. La date de cette mission n'est pas sûre : peut-être est-elle simultanée à celle de *Néhémie*, plus probablement doit-elle être située à partir de 398.

*Esdras* est un prêtre formé en exil dans les milieux proches de la cour. Il semble avoir reçu des Perses la mission expresse de rassembler, d'unifier et de codifier les diverses traditions constituant le culte et la législation juifs, afin d'aboutir à un texte officiel permettant de faciliter les relations du pouvoir central perse avec les Juifs dispersés dans tout l'empire, ceux des territoires de Juda et de Samarie, mais aussi ceux d'Égypte, de Babylonie et d'Asie Mineure. La « loi du Dieu des cieux » qu'*Esdras* a charge de promulguer se verra reconnaître par l'administration pleine valeur au plan civil. En prenant cette décision d'ordre politique et administratif, les Perses, sans le savoir, apportaient donc une contribution décisive à la création du *judaïsme*.

La « loi » d'*Esdras* fut probablement le Pentateuque actuel, la « Torah » des Juifs, c'est-à-dire la fusion définitive, en un seul texte cohérent, des éléments cités plus haut, document yahviste-élohiste sur les origines d'Israël et l'alliance du Sinaï, Deutéronome, « code sacerdotal »

contenant des prescriptions rituelles et civiles précises. Le tout est réécrit et harmonisé, les événements sont intégrés dans un calendrier cohérent, les héros de l'histoire d'Israël sont identifiés par le rattachement à des lignages remontant tous aux douze tribus d'Israël. Ce texte a été sans doute élaboré en Babylonie par les prêtres et les collaborateurs immédiats d'Esdras. Il fut promulgué par Esdras à Jérusalem au cours de cérémonies particulièrement solennelles, et avec succès, puisqu'il finit par s'imposer comme référence religieuse et juridique unique, en Samarie aussi bien qu'en Judée. Désormais, l'obéissance à la même Loi fut le principal critère d'identité communautaire.

Ajoutons que, sous le gouvernement d'Esdras, l'*épuration ethnique* reprit : les « femmes étrangères » furent systématiquement chassées, clan par clan, sous l'autorité des chefs traditionnels (Esd 9-10) ; le texte remanié de la Loi et les généalogies qu'on y avait introduites servaient de base à ces exclusions. Alors, la fièvre messianique étant retombée, put commencer l'âge d'or de la « théocratie ».

La période de domination perse — deux siècles — fut en effet globalement, pour la Palestine, une période de paix, de prospérité et de croissance démographique. Beaucoup d'exilés revinrent, par vagues successives. L'araméen, sous la domination perse, devint la langue la plus répandue ; les Perses l'avaient en effet adoptée comme langue officielle dans leurs possessions de Babylonie et de Syrie-Palestine. Étant donné que les exilés assyriens et babyloniens parlaient l'araméen, ils rapportèrent cette langue avec eux en revenant en Judée. L'hébreu ne fut plus parlé que dans les campagnes. A partir de la mission d'Esdras, l'hébreu biblique fut écrit en lettres araméennes (« hébreu carré ») alors que jusque-là il avait été écrit dans un alphabet archaïque emprunté à l'alphabet phénicien.

Étant donné le pouvoir nouveau de la Loi, la question du *canon des Écritures* devint maintenant cruciale. Si c'est la Loi qui gouverne, qu'appellera-t-on exactement la « Loi », quels textes précis l'attesteront-ils ? On comprend que ce soit pendant la période théocratique que se soient définitivement fixées les Écritures juives canoniques.

A l'époque de Néhémie et d'Esdras, la Bible hébraïque comporte trois groupes de livres (de caractère divin décroissant, si l'on peut dire : les premiers livres ont été écrits directement par Dieu, les seconds par l'intermédiaire des prophètes, les derniers sont ceux où la part des hommes est la plus grande) :

— Le *Pentateuque* ou *Torah* : nous avons vu que son processus de formation est achevé sous Néhémie ou sous Esdras.

— Les *Prophètes* ou *Nebiim* : ce sont les livres des prophètes scripturaires, les trois « grands » (Isaïe, Jérémie, Ézéchiel) et les douze « petits » (Amos, Osée... jusqu'à Malachie), groupe auquel les docteurs de la Loi ajoutent la suite des récits historiques dus aux rédacteurs deutéronomiques : *Josué*, les *Juges*, les livres de *Samuel* et des *Rois*.

— Les *Écrits* ou *Ketubim* : ce sont des œuvres de prière, de sagesse, de poésie. Les *Psaumes*, les *Proverbes*, *Job*, le *Cantique des Cantiques*, *Ruth*, les *Lamentations*, *Qôhelet* (= *L'Ecclésiaste*), *Esther*.

Bientôt s'ajoutent à ce dernier groupe les livres historiques des *Chroniques* 1 et 2, d'*Esdras* et de *Néhémie*. Ces livres sont rédigés, à l'initiative des nouveaux dirigeants, par un rédacteur conventionnellement appelé le « Chroniste »<sup>1</sup>. Ces nouveaux textes ont une théologie et une philosophie politique orientées. Ils magnifient *Jérusalem*, le *Temple*, la *royauté davidique*, ce qu'on n'avait jamais fait auparavant dans ces termes, et ce qu'on n'avait pas fait, en particulier, dans le Nord. C'est pourquoi les Samaritains rejeteront ces textes et n'accepteront comme « Loi » que le Pentateuque, refusant la glorification politico-religieuse de Jérusalem, de son Temple et de sa royauté. Le « schisme samaritain » devient définitif à partir du IV<sup>e</sup> siècle. C'est à partir de ce moment que la religion biblique se confond définitivement avec celle de Juda, justifiant le nom ultérieur de « judaïsme ».

### g - Le peuple hébreu et les monarchies hellénistiques (332-142)

Quand Alexandre le Grand, vainqueur des Perses, arrive dans la région en 332 à la tête d'armées macédoniennes et grecques, la Judée et la Samarie se soumettent. Elles sont alors placées dans la mouvance des royaumes hellénistiques, d'abord celui des *Lagides* d'Égypte (jusqu'à 200), puis celui des *Séleucides* de Syrie (200-167).

1. *Juda-Israël sous les Lagides*. — La première de ces deux périodes est relativement paisible et prospère. Les provinces ne sont pas dirigées par un unique gouverneur, mais par des fonctionnaires chargés des différents aspects de l'administration et dépendant directement du pouvoir central. Des villes sont fondées ou refondées sur le modèle grec de la *polis*, et une certaine hellénisation a lieu. Le grec devient la langue de l'administration,

1. Plus tard encore, sous l'influence des Pharisiens, la Bible hébraïque intégrera un dernier livre prophétique, le livre de *Daniel*. Le texte définitif de la Bible hébraïque sera fixé au I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. dans des circonstances que nous évoquerons plus loin.

cependant que l'hébreu est utilisé pour un usage local ; l'araméen régresse. Cependant, l'hellénisation demeure limitée à Jérusalem, où la lignée des grands-prêtres sadocides, incarnant la tradition juive, se prolonge tout au long de la période, avec Onias I<sup>er</sup>, Simon I<sup>er</sup>, Manassé, Onias II, Simon II, Onias III. En Samarie, un grand-prêtre de la famille sadocide, Manassé, obtient l'autorisation de faire bâtir un temple sur le mont Garizim (non loin de Sichem) ; ceci contribue à maintenir la tradition de la Loi en Samarie.

Les changements sociaux survenus dans le sillage des conquêtes d'Alexandre, notamment l'égalité des droits civiques et politiques, favorisent le développement de la Diaspora juive dans le monde hellénistique, notamment à l'occasion de la fondation de villes nouvelles : Antioche, Éphèse (en Asie Mineure), Kition (à Chypre), et surtout Alexandrie en Égypte (et d'autres villes en Cyrénaïque et dans le Delta). Les Ptolémées ont une attitude favorable à l'égard des Juifs.

C'est apparemment à leur initiative, et selon une démarche qui rappelle celle des Perses demandant à Néhémie et à Esdras de faire rédiger une version officielle de la Torah, que, vers 270, *la Bible est traduite en grec* à Alexandrie (il s'agit de la fameuse traduction dite des « Septante »)<sup>1</sup>. Cette traduction favorise les rapports des autorités officielles avec les Juifs, le dialogue avec les milieux intellectuels de la Bibliothèque et du Musée (université) d'Alexandrie, mais aussi la vie religieuse juive elle-même, puisque le grec est désormais la langue quotidiennement parlée dans la Diaspora. L'enseignement des synagogues de la Diaspora se fait en grec, ainsi que l'important prosélytisme juif dans le monde hellénistique.

C'est dans cette période que se développe parmi les Juifs la *littérature de sagesse*. Ce n'est plus Dieu et l'histoire du salut qui sont au centre, mais l'homme et l'organisation de sa vie pratique dans un monde désormais stable et vécu comme durable. Il faut trouver des règles de vie, bâtir un monde social vivable, en oubliant les grands rêves, en faisant passer au second plan, voire en récusant les espoirs eschatologiques (cf. *infra*) radicaux. La littérature juive s'aligne, à cet égard, sur celle de ses voisins : déjà la sagesse de Salomon était empruntée à l'Égypte ; au temps de l'Exil, les

1. Ainsi appelée parce qu'elle aurait été réalisée par soixante-dix docteurs qui, ayant travaillé séparément, auraient néanmoins abouti, miraculeusement, au même texte grec.

déportés sont exposés à une « culture sapientielle internationale » ; à l'arrivée des Grecs, les juifs découvrent la *sophia* grecque, certains lisent Platon et les stoïciens.

A cet égard, on peut considérer que ces contacts internationaux et en particulier la quasi-immersion du judaïsme dans le monde hellénistique ont constitué pour les Juifs un « formidable défi » (Küng), à la fois une occasion de développements inédits et une menace mortelle pour l'identité juive. Certains juifs hellénisés — l'historiographe Jason de Cyrène, le philosophe Aristobule, et surtout le contemporain du Christ Philon d'Alexandrie (15/10 av. J.-C.-40/50 apr. J.-C.), auteur d'une œuvre immense d'exégèse biblique, inspirée de l'exégèse allégorique pratiquée dans le milieu intellectuel hellénistique à l'égard des textes littéraires grecs — ont été tentés par cette hellénisation du judaïsme.

D'autant que le monde agrandi par l'amalgame hellénistique connaît un progrès démographique, économique, technique, urbain sans précédent. Les élites intellectuelles et sociales des villes de Palestine s'hellénisent, y compris à Jérusalem ; même les grands-prêtres portent désormais de plus en plus souvent des noms grecs. Il est vrai que certains cercles, dans des milieux plus populaires, ou plus isolés, se barricadent contre cette influence hellénique au nom de la fidélité à la Loi ; n'importe, le mouvement d'hellénisation eût peut-être été irréversible si de nouveaux occupants, les *Séleucides*, ne s'étaient livrés à une persécution anti-juive sans précédent.

2. *Juda-Israël sous les Séleucides.* — Une série de guerres entre l'Égypte et la Syrie hellénistiques aboutit en effet à la prise de possession de toute la Coelé-Syrie, dont la Judée et la Samarie, par la dynastie séleucide. Cette nouvelle tutelle va se révéler beaucoup plus dure que la précédente — mais cette période est aussi une des plus créatrices sur le plan culturel.

Rien, dans un premier temps, ne paraît changer. Antiochus III, qui commence à régner sur la région en l'an 200, confirme par décret la validité de la Loi pour les Juifs et l'autorité politique du Sénat ou Conseil des Anciens (*gerousia*). Le Temple, mis à mal par les guerres, est magnifiquement reconstruit sous l'autorité du grand-prêtre Simon II (Le livre biblique de l'*Ecclésiastique* ou *Siracide*, écrit par Jésus ben Sira, est un témoin de cette période, où les milieux sacerdotaux s'enrichissent en même temps qu'ils s'hellénisent). Antiochus III, qui exempte les Juifs de diverses taxes, favorise également la Diaspora ; c'est à son initiative que de nombreux Juifs s'installent en Asie Mineure.

Mais les Romains commencent à intervenir dans la région. Antiochus est battu par Scipion l'Africain<sup>1</sup> à Magnésie (dans la région de Smyrne en Asie Mineure) en 188 et doit payer un lourd tribut. Son successeur

1. Sur ce personnage, cf. *supra*, II, p. 426-427.

Séleucus IV essaie de s'emparer du trésor du Temple de Jérusalem pour faire face à ces dépenses. Le grand-prêtre Onias III s'y oppose et contribue à faire assassiner le roi en 175.

C'est dans ces circonstances troublées que va commencer la politique d'hellénisation forcée de la Judée. En effet, un frère d'Onias III, Jason, obtient du nouveau roi *Antiochus IV Épiphanes* (175-163/164) le grand pontificat. C'est un usurpateur, qui ne peut rester à son poste qu'à la faveur d'une politique de collaboration active avec l'occupant. Jérusalem, rebaptisée Antioche, est alors transformée en ville hellénistique, avec construction d'un gymnase, envoi de délégations aux jeux quadriennaux de Tyr... Puis, à la suite de péripéties, complots de cour et assassinats divers impliquant un autre grand-prêtre rival de Jason, Ménélas, Antiochus IV s'empare par force du trésor du Temple et des vases sacrés, rase les murs de la ville, massacre une partie de la population, emmène le reste en exil et décrète une hellénisation totale du culte et des mœurs de la Judée et de la Samarie.

Les temples de Jérusalem et du mont Garizim sont dédiés à Zeus et l'on y pratique des sacrifices de porcs (l'« abomination de la désolation » selon le livre de Daniel). Les livres de la Loi sont déchirés et brûlés, l'observation des coutumes juives (sabbat, circoncision...) est punie de mort. Cette hellénisation est plus ou moins bien acceptée en Samarie, où des villes hellénistiques s'étaient déjà développées, et en Judée par quelques élites hellénisées. Mais sa violence est telle qu'elle suscite, d'une part, la *révolte des Maccabées*, d'autre part une *division durable de la société juive en partis ou sectes âprement rivaux*.

3. *La révolte des Maccabées (167-142)*. — La révolte maccabéenne — dont le livre de *Daniel*, texte d'une extrême importance pour la pensée « politique » de l'Ancien Testament, est contemporain — commence en 167 avec Mattathias l'Hasmonéen, un prêtre non-sadocide<sup>1</sup> qui lance des milliers d'*hassidim*, « assidéens » ou Juifs « fidèles » contre les troupes de l'occupant gréco-syrien. La révolte se poursuit en 165 avec les fils de Mattathias, *Simon* et *Juda*. A la tête de rebelles de plus en plus nombreux, ils réussissent des opérations militaires audacieuses et

1. La chose est importante : la dynastie hasmonéenne sera considérée par beaucoup de Juifs comme non légitime parce qu'elle n'est ni davidique ni sadocide et a usurpé tant la fonction royale que la fonction pontificale. Sur la lignée sadocide, cf. *supra*, p. 652, n. 1.

parviennent enfin à libérer le Temple (purifié et re-inauguré en 164 : cet événement est commémoré dans le judaïsme par la fête de la « Dédicace »). Commence alors une guerre totale avec les Gréco-Syriens. Chaque camp utilise toutes les armes à sa disposition : les Juifs font intervenir la diplomatie des Romains, profitent de divisions internes au royaume séleucide ; les Gréco-Syriens, de leur côté, exploitent les fractures de la société judéenne et s'appuient sur les notables hellénisés de Jérusalem. Le nouveau roi Antiochus V est obligé de reconnaître aux Juifs le droit de vivre selon leur Loi.

Après de nouveaux succès, Juda est finalement tué en 160, avec 800 de ses hommes, à l'issue d'un combat désespéré. Les Séleucides se réinstallent dans le pays, s'appuyant sur un grand-prêtre qui leur est favorable, Alkime. Mais un autre fils de Mattathias, *Jonathan*, prend alors le relais de Juda, s'installe au désert, et reprend peu à peu le contrôle de toute la Judée. Il finit par obtenir d'un des partis séleucides le titre de grand-prêtre. Ses succès sont tels qu'il est conduit à intervenir à Antioche même et à commander des armées grecques. Il agrandit ses territoires (y compris aux dépens de la Samarie). Mais il est à son tour pris dans un piège et tué. Le frère aîné, *Simon*, prend à son tour le relais et devient « grand-prêtre (*archiereus*), stratège (*strategos*) et chef (*hégoumenos*) des Juifs », cumulant en sa personne les pouvoirs temporel et spirituel.

Ainsi, au prix de vingt-cinq années de lutte, les frères « Maccabées »<sup>1</sup> ont redonné à la Judée son indépendance politique.

**h - La renaissance du royaume, les démêlés avec Rome et la crise finale  
(142 av. J.-C.-70 apr. J.-C.)**

La dernière période où le peuple juif a existé en tant qu'entité politique est placée sous le signe des Romains, désormais maîtres de tout le Proche-Orient. D'abord, la monarchie *hasmonéenne* — on appelle ainsi la dynastie issue des frères Maccabées — fut alliée de Rome (142-63) ; puis elle lui fut soumise (63-37) ; puis la domination de Rome se poursuivit, soit avec la collaboration d'une nouvelle dynastie, celle des *Hérodiens* (37 av. J.-C.-66 apr. J.-C.),

1. « Maccabée » (qui signifie « marteau » ou peut-être « désigné par Yahvé ») est le surnom donné d'abord à Juda. On l'a donné ensuite, par convention, à l'ensemble des cinq frères.



soit par *administration directe*. Mais le pouvoir romain fut si instable qu'il déboucha sur une guerre d'indépendance, la « guerre juive » (66-70) à la suite de laquelle les Romains détruisirent le Temple, chassèrent les Juifs de Jérusalem et mirent fin à l'existence autonome d'Israël.

Nous retracerons très succinctement ces quatre phases, puis nous insisterons sur le fait majeur qu'il faut retenir en raison de sa portée idéologique : la division irrémédiable de la société juive en *partis* ou *sectes* développant chacune une vision du monde profondément différente.

1. *La dynastie hasmonéenne alliée de Rome (142-63)*. — Simon se fait reconnaître ses titres et leur caractère dynastique par une grande assemblée tenue en 140, et il règne jusqu'en 134. Lui succèdent : *Jean Hyrcan* (134-104), qui, désormais, se fait donner le titre de « roi », *Aristobule* (104-103), *Alexandre Jannée* (103-76), *Alexandra* (76-67) (qui, en tant que femme, ne peut exercer la charge de grand-prêtre qu'elle confie donc à son fils Hyrcan), *Aristobule II* (67-63).

Jean Hyrcan mène des guerres qui agrandissent le territoire, détruit Samarie et le temple samaritain du mont Garizim, rendant ainsi inexpiable et définitive la haine entre Samaritains et Judéens. Alexandre Jannée poursuit cette politique expansionniste : le royaume juif, sous son règne, connaît son extension territoriale maximale (Judée, Idumée, Galilée, Samarie, Philistie, plaine du Sharon, plateau du Golân, Galaa-ditide et Moabitude).

2. *La dynastie hasmonéenne soumise à Rome (63-37)*. — Après la prise de Jérusalem par Pompée en 63, règnent : *Hyrcan II* (63-40) (auquel les Romains ne reconnaissent plus le titre de « roi ») et *Antigone* (40-37). Mais la période est extrêmement troublée, notamment en raison de la guerre civile romaine et de l'intervention des Parthes. Différents partis s'affrontent sans cesse.

3. *La dynastie hérodiennne soumise à Rome (37 av. J.-C.-66 apr. J.-C.)*. — Un fils (non-juif) du gouverneur d'Idumée<sup>1</sup>, *Hérode*, ayant su habilement s'allier avec l'occupant, est nommé roi par le Sénat

1. L'Idumée est un nom grec forgé sur « Édom » ; mais les Édomites, après l'Exil, on l'a dit, s'étaient étendus vers l'Ouest et le Nord, de sorte qu'« Idumée », au temps des Maccabées et de l'occupation romaine, désigne un vaste pays situé au sud de la Judée, entre la mer Morte, Hébron, Gaza et Bersabée.

romain ; ce titre lui sera confirmé quelques années plus tard par Auguste. Avec l'aide des armées romaines, il conquiert le pays, encore aux mains des derniers partisans des Hasmonéens. Sous le nom d'« Hérode le Grand », il règne de 37 av. J.-C. à 4 apr. J.-C.).

Il mène une politique de grands travaux, en utilisant les technologies romaines : il améliore le Temple, le palais royal, les murailles et les tours. Acquis à la culture gréco-romaine (il envoie ses deux fils faire leurs études à Rome), entouré d'érudits hellénisants (Nicolas de Damas), il n'occupe plus lui-même la fonction de grand-prêtre. Il met fin au pontificat à vie et nomme comme grands-prêtres tant des Phariséens que des Sadducéens (cf. *infra*). Il fait reconnaître par les Romains le droit des Juifs, dans la Diaspora comme en Judée, à vivre selon la Loi et à envoyer des offrandes pour le Temple.

À la mort d'Hérode le Grand, le royaume est divisé en trois « tétrarchies » confiées à ses fils Philippe, Archélaüs et Hérode Antipas, sous l'autorité générale du légat de la province romaine de Syrie. D'autres membres de la famille, Hérode Agrippa I<sup>er</sup>, Agrippa II, administreront ainsi le pays pour le compte des Romains, ce qui permet de parler d'une « dynastie » hérodiennne.

4. *La Palestine sous administration romaine directe.* — Cependant, de 6 à 41 de notre ère, les Romains sont conduits à administrer directement la Judée, la Samarie et l'Idumée (le fameux Ponce Pilate, en fonction de 26 à 36, fut l'un de ces administrateurs directs ou « préfets » romains). Ils n'abolissent pas le Sanhédrin, qui, présidé par le grand-prêtre, continue à légiférer et à juger. Les grands-prêtres appartiennent désormais à quatre grandes familles qui exercent la fonction en alternance.

À partir de 44, c'est toute la Palestine qui est soumise à des « procurateurs » romains venant de temps en temps à Jérusalem, mais siégeant en permanence à Césarée<sup>1</sup> (tels ce Félix et ce Festus qui auront à juger saint Paul, cf. Ac 25 sq.).

Cette politique ne réussit guère à l'occupant : les procurateurs, qui cherchent surtout à s'enrichir et qui ne connaissent pas les coutumes locales, multiplient les erreurs. La révolte, latente depuis longtemps, s'amplifie alors par crises successives jusqu'à déboucher sur une véritable *guerre d'indépendance* à laquelle toute la

1. Ville nouvelle située au bord de la Méditerranée, à mi-chemin environ de Jaffa et du mont Carmel, fondée par Hérode le Grand entre 12 et 9 av. J.-C.

population finit par prendre part, y compris les élites instruites et modérées qui avaient collaboré jusque-là avec les Grecs et les Romains.

La guerre s'étend sur toute la Palestine et jusqu'à Alexandrie. Les Romains envoient une légion, puis trois, commandées par le futur empereur Vespasien et par son fils Titus. Celui-ci fait le siège de Jérusalem en 70, prend la ville, la rase, massacre la population ou la réduit en esclavage, fait de la Judée une province romaine, avec une légion installée sur place en permanence. Surtout, Titus détruit complètement le Second Temple et dissout le Sanhédrin. Désormais, le culte traditionnel devient impossible ; la religion ne pourra subsister qu'au prix d'une *refonte totale*.

La guerre se poursuit jusqu'en 74 à l'extérieur de Jérusalem. Les 870 derniers résistants, assiégés dans la forteresse de *Massada*, préfèrent se donner mutuellement la mort plutôt que de se rendre<sup>1</sup>. Selon Flavius Josèphe et Tacite, 600 000 juifs auraient trouvé la mort dans la guerre, soit un quart de la population juive de Palestine<sup>2</sup>.

Enfin, en 132-135, une ultime révolte éclate, menée par Simon Bar-Kosiba (dit « Bar Kôkebâ » ou « fils de l'étoile »), identifié au Messie par certains juifs, dont un des plus importants docteurs du temps, Rabbi Aqiba, lui-même mis à mort par les Romains. La révolte est écrasée par l'empereur Hadrien. Après la prise de cinquante forteresses et d'un millier de localités fortifiées, il y aurait eu 850 000 nouvelles victimes. Cette fois, les Juifs se voient interdire l'entrée de Jérusalem sous peine de mort. Pour près de deux millénaires, le peuple juif sera privé de territoire et la Diaspora deviendra son régime de vie « normal ».

5. *La division de la société juive : Sadducéens, Esséniens, Pharisiens ; Zélotes, Baptistes, Nazoréens...* — Les luttes, souvent extrêmement violentes et cruelles, qui s'étaient déroulées pendant les dernières décennies de l'État hébreu avaient fait passer au second plan le respect de la Loi. Certaines fractions de la population n'acceptaient pas cette désagrégation religieuse. Par ailleurs, on l'a dit, les Hasmonéens portaient les titres de roi et de grand-prêtre alors qu'ils n'étaient ni davidiques ni sadocides : ils rencontrèrent, à ce

1. La forteresse de Massada, sur la mer Morte, identifiée en 1838 et fouillée au XX<sup>e</sup> siècle par les archéologues, est devenue monument national de l'État israélien.

2. Les Romains étaient coutumiers du fait. On évalue de la même manière les pertes humaines lors de la guerre des Gaules, quelques dizaines d'années auparavant, à un quart de la population (par le fer ou la famine), soit 1,5 million d'hommes.

titre, des oppositions farouches. L'ensemble de ces conflits détermine l'apparition de *clivages profonds* dans la société juive.

Certains des *hasidim* ou « Assidéens », fidèles des premiers jours des Maccabées, s'en détachèrent à différents degrés lorsque les Hasmonéens voulurent devenir rois et grands-prêtres. On aboutit aux divisions suivantes<sup>1</sup>.

— *Les Sadducéens.* Certains Assidéens tenaient à ce que le grand-prêtre fût un sadocide : ce furent les « sadducéens ». Ils appartenaient en général à des milieux traditionalistes et aisés, caste sacerdotale, notables et cadres de l'armée. Ils s'en tenaient à la Loi écrite (par différence avec la « Loi orale », l'interprétation, que valorisaient les Pharisiens, cf. *infra*). Ils estimaient que les prêtres étaient les seuls interprètes qualifiés de la Loi. Ils refusaient la doctrine, d'apparition récente, de la résurrection des justes<sup>2</sup>. Sur le plan politique, ils évoluèrent. Ils finirent par se rallier à la dynastie hasmonéenne, qu'ils considérèrent comme légitimée par le temps. Ensuite, ils acceptèrent la domination romaine, du moins jusqu'à la période de la grande guerre juive où ils se rallièrent *in extremis*, et pour leur perte, au parti de la résistance armée.

— *Les Pharisiens.* D'autres Assidéens, accordant plus d'importance à la Loi écrite et orale qu'au problème de la légitimité du sacerdoce, formèrent le groupe des « Pharisiens » (de *perûshîm*, « séparés »). Ils étaient d'origine plus populaire. N'appartenant pas aux milieux sacerdotaux, ils étaient, en revanche, versés dans l'étude « laïque » de la Loi et de la tradition de jurisprudence qu'elle suscitait (*hallakah*). Ils formaient virtuellement une nouvelle élite intellectuelle, d'autant qu'ils avaient fondé des écoles. Ils avaient un grand prestige auprès du peuple, en raison de leur science mais aussi de leur vie simple et conforme à la Loi. Ils représentaient l'option de pureté religieuse, par différence avec les élites corrompues et mélangées, hellénisées et romanisées.

1. Les indications qui suivent sur les groupes ou sectes de la société juive sont encore, pour les spécialistes, des hypothèses à considérer avec prudence.

2. Ils seront, pour cette raison, particulièrement hostiles à Jésus puis à ses disciples, plus que les Pharisiens qui, eux, admettent cette nouvelle doctrine. Les indications éparses dans le Nouveau Testament montrent que ce sont surtout eux qui ont été responsables de la mort de Jésus et de la répression anti-chrétienne.

— *Les Esséniens.* Lorsque les Sadducéens finirent par se rallier à la dynastie hasmonéenne, des intransigeants de la double légitimité davidique et sadocide se séparèrent d'eux et s'installèrent dans une opposition durable qui les conduisit à fonder hors des villes des communautés indépendantes, solidement organisées. La première fut probablement fondée par un dernier rejeton de la lignée sadocide, appelé ensuite « Maître de Justice » par la secte. Dans ces sortes de monastères avant la lettre qu'étaient les communautés esséniennes, on entretenait l'espoir de l'arrivée imminente d'un roi et d'un prêtre messianiques et l'on concevait des idées originales sur le triomphe prochain du Bien et l'extermination ou la soumission des impies. C'est aux Esséniens surtout qu'on doit le *bouillonnement messianique et apocalyptique de la littérature juive de cette époque*. Ils préparèrent à cet égard l'avènement du christianisme<sup>1</sup>.

Les rois hasmonéens s'appuyèrent successivement sur une de ces factions contre les autres, et elles-mêmes eurent des attitudes politiques fluctuantes. Les Pharisiens, qui avaient l'oreille des milieux populaires, s'opposèrent souvent au roi, qui réprima durement leurs agissements. En 88, Alexandre Jannée, qui avait déjà procédé à divers massacres, fit crucifier 800 Pharisiens après avoir fait égorger sous leurs yeux leurs femmes et leurs enfants. En revanche, Alexandra fit entrer au Sanhédrin un grand nombre de scribes et de docteurs du parti pharisien (désormais la jurisprudence pharisienne acquit force de loi). En fait, sous les monarchies hasmonéenne puis hérodiennne, les Pharisiens et les Sadducéens se succédèrent au pouvoir.

Vers l'époque du Christ, à la suite de troubles en Galilée et en Perée<sup>2</sup> sous Hérode Antipas, d'autres sectes apparurent :

— *Les Zélotes.* On appella ainsi, à cause de leur « zèle », les partisans de Judas le Galiléen, chef d'une révolte contre le recensement décidé par Quirinius, légat de Syrie, vers 6 apr. J.-C. Les Zélotes jouèrent un rôle important dans l'agitation indépendantiste durant toute la période des préfets et procurateurs jusqu'à la destruction du Temple (et sans doute jusqu'à la dernière révolte de

1. Les fameux « manuscrits de la mer Morte », découverts en 1947 à Qumran, si importants pour notre connaissance de la littérature juive dite « intertestamentaire », sont les restes de la bibliothèque d'une communauté essénienne installée pendant des décennies en cet endroit retiré.

2. Région correspondant à peu près à la Transjordanie au Nord de la mer Morte.

132-135). A partir de 60 apr. J.-C., les Zélotes furent appelés « sicaires » (« porteurs de poignards »), parce qu'ils s'organisaient volontiers en sortes de commandos terroristes pratiquant l'assassinat politique et la prise d'otages.

— *Les Baptistes*. En Pérée, vers l'an 27, un certain Jean le Baptiste attira des disciples en pratiquant le rite d'immersion dans l'eau, symbole de conversion spirituelle (ce qui était une manière d'affranchissement par rapport à la Loi juive et aux pratiques culturelles officielles). Mais il fut exécuté sur l'ordre d'Hérode Antipas. Une partie de ses disciples suivit alors Jésus de Nazareth.

— *Les Nazôréens*. Peu après, en effet, un autre prédicateur, Galiléen celui-là, Jésus de Nazareth, attira à son tour les foules par ses paroles et les prodiges qu'il accomplissait. Il fut acclamé comme le Messie. Lui aussi fut mis à mort, cette fois à l'initiative des grands-prêtres du Sanhédrin. Mais ses disciples, qui croyaient en sa résurrection, constituèrent la secte des « Nazôréens », jusqu'à ce que le groupe reçoive, vers 39-40, lorsqu'ayant essaimé vers Damas et Antioche il admit des païens dans ses rangs, le nom (grec) de « chrétiens ». « Jacques frère de Jésus », chef des Nazôréens de Jérusalem, sera exécuté à l'initiative du grand-prêtre sadducéen Anne en 62, qui obtiendra également des Romains la condamnation de Paul (Ac 23-26)<sup>1</sup>.

**Appendice : la reconstruction du judaïsme par les Pharisiens  
après la ruine du Second Temple**

Après la catastrophe de 70-74, il n'y a plus de roi juif, plus de Temple, plus d'espoir possible en Jérusalem, du moins dans un avenir prévisible ; les révoltés ont été impitoyablement éliminés, qu'il s'agisse des Zélotes, des Esséniens ou des Sadducéens.

Les Romains sont soucieux, malgré tout, de trouver un *modus vivendi* avec ce peuple aux particularités religieuses si affirmées. C'est pourquoi ils traitent avec les Pharisiens, qui n'avaient pas été en pointe dans la lutte parce qu'ils visaient moins à la restauration de l'État qu'à l'obtention de la liberté religieuse.

1. D'autres groupes moins importants numériquement participent à cette époque à l'agitation anti-romaine.

Les Pharisiens obtiennent des Romains l'autorisation d'ouvrir à *Jamnia* (ville de la côte, près de Jaffa) une école destinée à former des rabbins et donc à développer le service des synagogues. Ce centre reprendra progressivement certaines fonctions judiciaires du Sanhédrin. C'est sous l'égide de cette école qu'en 90 le canon de l'Ancien Testament juif est définitivement fixé<sup>1</sup>, ainsi que la liturgie<sup>2</sup>. Après la révolte de Simon Bar-Kosiba, l'école sera transférée à *Tibériade*, en Galilée. Elle est animée par des Pharisiens modérés et dirigée par des patriarches appartenant notamment à la famille *Hillel*.

Un autre facteur historique joue alors un rôle important dans la transformation du judaïsme : le *décentrement vers l'Orient non romain*.

Lors des événements de 70, beaucoup de rabbins avaient fui à Babylone où existait une communauté de Diaspora active et prospère. Cette communauté, enrichie de nouveaux exilés, put s'organiser sous la direction d'un « exilarque » qui se disait de descendance davidique (cette organisation bénéficia de la tolérance du pouvoir parthe, puis perse sassanide)<sup>3</sup>. A Babylone aussi on fonda des écoles rabbiniques supérieures et, vers le III<sup>e</sup> siècle, le judaïsme babylonien commença à gagner en importance sur le judaïsme palestinien. Cette prééminence fut confirmée après l'arrivée des musulmans au VII<sup>e</sup> siècle. Pendant cette période se constitua une nouvelle tradition écrite, base du judaïsme pendant toute l'ère chrétienne jusqu'à aujourd'hui : le *Talmud*.

On peut caractériser la nouvelle figure que prend le judaïsme après sa réorganisation par les Pharisiens par trois notions : le *rabbinat*, la *synagogue* et le *Talmud*.

1. *Le rabbinat*. — Les *rabbins pharisiens*, connaisseurs de la Loi et de ses commentaires, qui dominent l'école de *Jamnia* et ses émanations en

1. Cette fixation a été surtout négative, en ce sens que les rabbins ont décidé de n'admettre que le « Tenak » (*Torah*, *Nabiim*, *Ketubim*) hébreu et d'exclure des livres récents, pourtant jugés saints à certains égards, mais dont on n'avait que des versions grecques, ou qui étaient cités de façon trop pressante, en raison de leur teneur messianique et apocalyptique, par l'apologétique chrétienne : *Baruch*, *Siracide*, *Tobie*, *Judith*, *Maccabées I et II*, *Sagesse de Salomon*, ainsi que les pseudépigraphes *Hénoch* et les *Testaments des Douze patriarches*, les *Oracles sibyllins*, etc.

2. Notamment les *prières quotidiennes individuelles* ou les *prières communautaires* récitées à la synagogue.

3. Les Sassanides sont la nouvelle dynastie qui reconstitue l'Empire perse et qui règne jusqu'à la conquête musulmane.

Palestine, en Babylonie et dans le reste de la Diapora, prennent la place des *prêtres*. Ils forment une nouvelle classe en tête de l'échelle sociale, ayant acquis la légitimité par les études, au lieu de la devoir à l'appartenance à un lignage. Ils sont une élite par leur science, la pureté de leurs mœurs et leur observance scrupuleuse des règles religieuses (sans constituer pour autant un groupe coupé du reste de la société comme ce sera le cas du monachisme chrétien).

2. *La synagogue*. — La synagogue (mot grec signifiant « assemblée ») remplace définitivement le Temple : c'est le lieu où l'on prie en commun, où on lit la Torah, où on l'enseigne, et où l'on tient également les réunions non liturgiques de la communauté. Bien que l'institution remonte à l'Exil, on ne trouve des vestiges archéologiques de synagogues comme bâtiments séparés qu'à partir du I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C. C'est une formule révolutionnaire dans l'histoire des religions : elle servira de modèle aussi bien aux *églises* chrétiennes qu'aux *mosquées* musulmanes. C'est autour de la synagogue que sont organisées toutes les institutions propres à la communauté, notamment les écoles.

3. *Le Talmud*. — Le canon des Écritures, fixé, on l'a dit, depuis une réunion tenue à Jamnia vers 90 apr. J.-C., est relu, désormais, dans le seul cadre de l'exégèse rabbinique, que les rabbins eux-mêmes appellent la « Torah orale », c'est-à-dire les opinions successives des rabbins sur tel et tel passage de l'Écriture. Les problèmes débattus sont théologiques (*haggada*), mais surtout moraux et juridiques (*halakha*). Au début, ces commentaires étaient effectivement transmis oralement (appris par cœur), mais ils sont mis progressivement par écrit. On peut distinguer deux phases dans le processus d'écriture, de multiplication et de complexification des commentaires rabbiniques :

— *Michna*. C'est le recueil constitué en Palestine pendant les trois premiers siècles de notre ère. Le patriarche Yehouda, avec sans doute toute une équipe, en a donné une version vers l'an 200, destinée à former les rabbins et à constituer un code fiable. Il y en eut d'autres ensuite, jusque vers la fin du III<sup>e</sup> siècle. On peut considérer que la Michna est l'œuvre de cinq à six générations de docteurs de la loi, au nombre de quelque 260.

— *Le Talmud*. Puis la Michna elle-même devient objet de commentaires pendant les trois siècles suivants, à la fois en Palestine et — surtout — à Babylone. Ces nouveaux commentaires s'appellent *Guemara* (« complément » en hébreu). C'est l'empilement final de tous ces commentaires (Michna + Guemara) qu'on appelle le *Talmud* (« étude, enseignement » en hébreu). Le « Talmud de Jérusalem » a sans doute été achevé vers le milieu du V<sup>e</sup> siècle, à Tibériade (où les Romains suppriment le patriarcat vers 425). Il commente 39 traités de la Michna. Le « Talmud de Babylone », achevé aux VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, est plus long (quelque 6 000 pages) et mieux construit ; c'est lui qui va s'imposer comme texte de référence dans tout le judaïsme rabbinique.



Que trouve-t-on dans le Talmud ? Une somme encyclopédique répartie en deux principaux genres, *halakkha* et *haggada*. Il faut noter que tout ceci vise moins à dégager une doctrine vraie, une « orthodoxie » (il n'y a jamais eu dans le judaïsme l'équivalent du *dogmatisme* chrétien) que de préciser les actes à accomplir pour vivre conformément à la Torah, une vie juste ou « orthopraxie ». On pose que les règles de la vie juste ont été révélées, directement ou indirectement, par Dieu lui-même, dans la Torah, la Michna et le Talmud : il convient donc de tout observer scrupuleusement (il y a 613 prescriptions, 248 commandements, 365 interdictions...). Ainsi, s'il n'y a pas de rigidité au niveau de la connaissance, il y a une grande fixité au niveau de la vie pratique. Au Juif s'impose l'étude intense et constante, tout au long de sa vie, de la Torah. En ce sens, le judaïsme est la « religion du Livre » par excellence, et pour cette raison précise il y aura toujours dans le judaïsme une très forte tradition d'étude. D'ailleurs, puisqu'il n'y a pas d'État ni d'institution autre que la synagogue qui organise la communauté, l'étude de la Torah se confond, aussi longtemps que les Juifs ne seront pas intégrés dans les États modernes, avec l'étude tout court. Le judaïsme, pour les communautés traditionnelles, est à lui seul une culture qui imprègne toute la vie personnelle et sociale de leurs membres.

S'il est vrai que ce judaïsme rabbinique et synagogal renonce pour l'immédiat à l'établissement d'un État juif indépendant par la lutte armée, il conserve sous une autre forme la perspective eschatologique : la pensée des rabbins est que l'avènement d'un royaume messianique sera le fruit de la stricte obéissance des juifs à la Torah.

Le problème est que ce projet de vie, fondé sur l'observation scrupuleuse de pratiques particularistes, supposant la séparation stricte des communautés juives par rapport aux sociétés environnantes (notamment par l'interdiction rigoureuse des mariages mixtes et une endogamie telle qu'on a pu finir par parler d'une « race » juive), devait susciter l'incompréhension et bientôt l'hostilité des sociétés hôtes, chrétiennes et musulmanes. L'histoire du judaïsme rabbinique devient alors inséparable de celle de l'*antisémitisme*.

## II – La pensée « politique » de l'Ancien Testament

La confédération israélite est composée de nomades en cours de sédentarisation, pauvres et à l'existence précaire. Ils aspirent à constituer un État, à la fois pour mieux assurer leur sécurité militaire, et par souci de promotion sociale et économique : ils veulent « être comme toutes les nations » (1 S 8, 20). Mais les

nations avoisinantes sont des monarchies sacrées classiques, du type proche-oriental que nous connaissons : monarchies centralisées, bureaucratiques, militaires, ayant une religion sacrificielle basée sur le mythe et le rite. Les Hébreux vont-ils se fondre dans ce moule ? Nous allons voir que non. C'est parce que, dès le début, le rendez-vous a été manqué entre le peuple biblique et le modèle classique de l'État sacré que les Hébreux vont être entraînés à inventer un modèle social pleinement original, différant tout autant des monarchies traditionnelles du Proche-Orient que du modèle civique inventé à peu près au même moment par les Grecs. Les Hébreux vont avoir une authentique *pensée* sociale innovante, mais cette pensée ne sera pas *politique* au sens gréco-romain, scientifique du terme. Nous la qualifierons de « politique » (entre guillemets).

### 1. L'idéologie anti-monarchique<sup>1</sup>

Dès le livre qui raconte les événements de la période de la Confédération, les *Juges*, la Bible porte témoignage d'une originelle *défiance anti-monarchique*.

1. *Les Juges*. — Martin Buber, dans *La Royauté de Dieu*, a mis en évidence « sept histoires anti-monarchiques » présentes dans ce livre<sup>2</sup>.

— On se moque du roi Adoni-Bezeq, défait par les tribus de Juda et de Siméon : il ne lui a servi à rien d'avoir réduit en servitude soixante-dix rois à qui il avait fait couper les pouces des mains et des pieds ; on lui fait subir la même mutilation. La puissance des rois est essentiellement fragile (Jg 1, 1-7).

— Le premier juge, Otniel, a pour principal mérite d'avoir délivré Israël du joug du roi d'Aram-des-deux-Fleuves, Koushan-Risheataïm (« le Koushite à la double méchanceté ») (Jg 3, 7-11).

— On se moque encore de la mollesse et du goût du luxe du roi de Moab, Églôn. C'est un obèse dont le ventre, quand Éhoud

1. Le présent développement suit en partie l'exposé de Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, *op. cit.*, p. 27-45.

2. Citées par Maddox, p. 28.

le tue d'un coup d'épée, dégouline sur la main de son meurtrier (Jg 3, 12-25).

— Baraq et deux femmes, Débora et Yaël, « exterminent » le roi de Canaan, Yavîn (Jg 4-5).

— *Histoire de Gédéon*. Gédéon ou Yeroubaal, devenu chef militaire des tribus après l'intervention d'un ange de Yahvé qui lui a permis de battre les Madianites, refuse la royauté qu'on lui offre (Jg 6-8) :

« Les hommes d'Israël dirent à Gédéon : "Sois notre souverain, toi-même puis ton fils, puis le fils de ton fils, car tu nous a sauvés de la main de Madiân." Gédéon leur dit : "Ce n'est pas moi qui serai votre souverain, ni mon fils. Que le Seigneur soit votre souverain !" » (Jg 8, 22-23)<sup>1</sup>.

— *La fable des arbres*. Après avoir tué tous ses frères sauf Yotam, Abimélek, un des nombreux fils de Gédéon, se fait proclamer roi de Sichem. Mais cette tentative échoue, car Yotam adresse aux chefs de famille cet apologue :

« Les arbres s'étaient mis en route pour aller oindre celui qui serait leur roi. Ils dirent à l'olivier : "Règne donc sur nous." L'olivier leur dit : "Vais-je renoncer à mon huile par laquelle on honore les dieux et les hommes pour aller m'agiter au-dessus des arbres ?" Les arbres dirent alors au figuier : "Viens donc, toi, régner sur nous." Le figuier leur dit : "Vais-je renoncer à ma douceur et à mon bon fruit pour aller m'agiter au-dessus des arbres ?" Les arbres dirent alors à la vigne : "Viens donc, toi, régner sur nous." La vigne leur dit : "Vais-je renoncer à mon vin qui réjouit les dieux et les hommes, pour aller m'agiter au-dessus des arbres ?" Alors tous les arbres dirent au buisson d'épines : "Viens donc, toi, régner sur nous." Mais le buisson d'épines dit aux arbres : "Si c'est loyalement que vous me donnez l'onction pour que je sois votre roi, alors venez vous abriter sous mon ombre. Mais s'il n'en est pas ainsi, un feu sortira du buisson d'épines, et il dévorera les cèdres du Liban" » (Jg 9, 7-16)<sup>2</sup>.

— *Histoire de Jephthé*. Jephthé, un bâtard devenu chef de bande, est appelé à l'aide par la tribu de Galaad menacée par les Ammonites. Il met pour condition à son acceptation qu'il deviendra chef ou roi de Galaad en cas de victoire. Il obtient la victoire, mais au prix d'un serment fait à Yahvé : qu'il mettrait à

1. En Israël, Dieu seul est Roi : nous allons retrouver ce thème dans un instant.

2. Mauvais départ pour le crédit du pouvoir temporel en Israël !

mort la première personne qu'il rencontrerait sortant de sa maison lorsqu'il reviendrait de guerre. Or c'est sa fille unique qu'il rencontre, et Jephthé exécute son vœu, se privant ainsi de la possibilité de devenir roi héréditaire (Jg, 11).

Buber conclut : « La royauté [...] n'est pas une vocation positive. Que des hommes règnent sur d'autres hommes, ce n'est pas seulement vain, c'est quelque chose de barbare et de sédition. Chacun doit s'occuper de ses propres affaires, et cela produira une communauté prospère qui n'aura nullement besoin, pour durer, que quelqu'un la gouverne, excepté Dieu seul. » Les Hébreux, dès le début de leur histoire, paraissent donc percevoir la monarchie comme une institution indissolublement liée aux religions païennes.

2. *Samuel et Nathan.* — Après la période des « Juges », cependant, la royauté saülienne, puis davidique-salomonienne est instaurée. Mais elle est aussitôt critiquée par les prophètes. En effet, elle n'est pas un produit endogène de la culture hébraïque, comme dans les monarchies sacrées voisines ; elle est, au contraire, un emprunt artificiel à ces dernières. Le roi ne peut donc être, pour le peuple, un véritable personnage magico-religieux, d'emblée pourvu de pouvoirs surnaturels. Par ailleurs, le peuple a ses coutumes propres et il dispose sans doute déjà d'une première version du code mosaïque. C'est en se référant à ces coutumes et à ce code que les prophètes vont contester à la fois le *principe* de la royauté et son *exercice*<sup>1</sup>.

L'idéologie anti-royale est exposée dans un texte fameux du 1<sup>er</sup> Livre de Samuel, qui rapporte l'opposition du prophète Samuel à la demande formulée par le peuple d'avoir un roi<sup>2</sup>.

« Tous les anciens d'Israël se réunirent et vinrent trouver Samuel à Rama. Ils lui dirent : « Tu es devenu vieux et tes fils ne suivent pas ton exemple. Eh bien ! Établis-nous un roi pour qu'il nous juge, comme toutes les nations. » Cela déplut à Samuel qu'ils aient dit : « Donne-nous un roi, pour qu'il nous juge », et il invoqua Yahvé. Mais Yahvé dit à

1. Précisons que les prophètes ne constituent pas à proprement parler une « opposition politique », puisqu'ils ne se présentent pas en général comme une alternative au pouvoir (ils ne veulent pas prendre la place du roi). Leur opposition est d'une nature religieuse-morale  *sui generis* ...

2. Il se peut que ce texte soit tardif et même de date post-exilique ; mais, même si c'est le cas, il exprime à peu près la position des prophètes classiques.

Samuel : « Satisfais à tout ce que dit le peuple, car ce n'est pas toi qu'ils ont rejeté, c'est moi qu'ils ont rejeté, ne voulant plus que je règne sur eux. Tout ce qu'ils m'ont fait depuis le jour où je les ai fait monter d'Égypte jusqu'à maintenant — ils m'ont abandonné et ont servi des dieux étrangers — ils te le font aussi. Eh bien, satisfais à leur demande. Seulement, tu les avertiras solennellement et tu leur apprendras le droit du roi qui va régner sur eux » (1 S 8, 4-9)<sup>1</sup>.

*Vouloir être gouverné par un roi, c'est ne plus vouloir être gouverné par Dieu.* Le modèle étatique n'est pas complémentaire, mais antinomique de celui de la théocratie. « Vous, aujourd'hui, [en demandant un roi], vous avez rejeté votre Dieu... » (1 S 10, 19). Car Dieu a « fait monter Israël d'Égypte et [l']a délivré de tous les royaumes qui [l']opprimaient » (1 S 10, 18).

« Samuel répéta toutes les paroles de Yahvé au peuple qui lui demandait un roi. Il dit : « Voici le droit du roi qui va régner sur vous. Il prendra vos fils et les affectera à sa charrerie et à ses chevaux et ils courront devant son char. Il les emploiera comme chefs de mille et comme chefs de cinquante ; il leur fera labourer son labour, moissonner sa moisson, fabriquer ses armes de guerre et les harnais de ses chars. Il prendra vos filles comme parfumeuses, cuisinières et boulangères. Il prendra vos champs, vos vignes et vos oliveraies les meilleures et les donnera à ses officiers. Sur vos cultures et vos vignes, il prélèvera la dîme et la donnera à ses eunuques et à ses officiers. Les meilleurs de vos serviteurs, de vos servantes et de vos bœufs, et vos ânes, il les prendra et les fera travailler pour lui. Il prélèvera la dîme sur vos troupeaux et vous-mêmes deviendrez ses esclaves<sup>2</sup>. Ce jour-là, vous pousserez des cris à cause du roi que vous vous serez choisi, mais Yahvé ne vous répondra pas, ce jour-là ! »

« Le peuple refusa d'écouter Samuel et dit : « Non ! Nous aurons un roi et nous serons, nous aussi, comme toutes les nations : notre roi nous jugera, il sortira à notre tête et combattra nos combats. » Samuel entendit toutes les paroles du peuple et les redit à l'oreille de Yahvé. Mais Yahvé lui dit : « Satisfais à leur demande et intronise-leur un roi » (1 S 8, 10-22).

Si Samuel concède finalement au peuple l'établissement d'une monarchie, du moins celle-ci sera-t-elle *limitée* : elle devra respecter les coutumes de la fédération israélite et les ordres de Dieu tels qu'interprétés par les prophètes (c'est-à-dire ce qu'on appellera

1. Traduction Bible de Jérusalem.

2. L'irritation anti-monarchique, au nom de l'indépendance et de la dignité de l'individu, que l'on voit exprimée ici n'a rien à envier aux diatribes grecques contre la royauté perse et la *proskynésis*, telles qu'on les voit par exemple chez Hérodote.

plus tard le « pouvoir spirituel »). D'ailleurs Samuel, à la première occasion pour ainsi dire, destitue purement et simplement Saül (1 S 15, 10-31). De même, quand David veut faire construire un temple à Jérusalem en imitation du culte cananéen de Baal, il en est empêché par un *veto* du prophète Nathan (2 S 7 : ce n'est pas David qui fera une maison à Yahvé, c'est Yahvé qui fera une maison, c'est-à-dire une dynastie, à David ; telle est la hiérarchie correcte).

Mais au nom de quoi les prophètes critiquent-ils la royauté ? Au nom de la *justice*, et plus particulièrement de la *justice sociale*.

## 2. Justice et justice sociale chez les prophètes classiques

1. *La justice*. — Les religions cananéennes ne sont pas seulement rejetées comme religions étrangères, elles sont analysées comme des idolâtries, et *a contrario* la religion yahviste commence à être pensée comme toute différente, comme une religion morale, de l'intériorité et de la vérité, opposée aux vaines pratiques cultuelles fondées sur la magie. Les prophètes introduisent donc une interprétation nouvelle de la religion : la vraie religion est une affaire de conscience, non de rites<sup>1</sup>.

« Je hais, je méprise vos fêtes  
 et je ne puis sentir vos réunions solennelles.  
 Quand vous m'offrez des holocaustes...  
 Vos oblations, je ne les agrée pas,  
 le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas.  
 Écarte de moi le bruit de tes cantiques,  
 que je n'entende pas la musique de tes harpes !  
 Mais que le droit coule comme de l'eau  
 et la justice, comme un torrent qui ne tarit pas » (Am 5, 21-24)<sup>2</sup>.

1. On voit ainsi se produire chez les Hébreux quelque chose de parallèle à ce qui se produit (vers le même moment) chez les Grecs : une prise de conscience de l'inefficacité des rites et du caractère illusoire des mythes. Mais ici, le discrédit des pratiques magico-religieuses ne se fait pas au nom et au profit d'une *raison* purement humaine, mais au nom et au profit de la *conscience morale* que la Loi de Yahvé a enseignée à l'homme.

2. Traduction Bible de Jérusalem.

On aura noté le contraste : je méprise vos sacrifices, puis, sans transition : ce que je veux, c'est la justice. La même idée est défendue un siècle plus tard par Jérémie :

« Que m'importe l'encens importé de Sheba,  
le roseau odorant qui vient d'un lointain pays ?  
Vos holocaustes ne me plaisent pas,  
vos sacrifices ne m'agrément pas » (Jér 6, 20).

« Quoi ! Voler, tuer, commettre l'adultère, se parjurer, encenser Baal, suivre des dieux étrangers que vous ne connaissez pas, puis venir se présenter devant moi en ce Temple qui porte mon nom, et dire : "Nous voilà en sûreté !" pour continuer toutes ces abominations ! A vos yeux, est-ce un repaire de brigands, ce Temple qui porte mon nom ? Moi, en tout cas, je vois clair, oracle de Yahvé ! » (Jér 7, 9-11).

Jérémie clame cela à l'adresse du peuple, et devant la porte du Temple. En fait, il considère le Temple lui-même comme idolâtrique, comme « sacré » et non « saint » :

« C'est le sanctuaire de Yahvé, le sanctuaire de Yahvé, le sanctuaire de Yahvé ! » Ces paroles que vous répétez sont un mensonge ; ne vous fiez pas à elles. Mais si vous améliorez réellement vos voies et vos œuvres, si vous avez un vrai souci du droit, chacun avec son prochain, si vous n'opprimez pas l'étranger, l'orphelin et la veuve, si vous ne répandez pas le sang innocent en ce lieu... alors je vous ferai demeurer en ce lieu » (Jér 7, 4-7).

En attaquant le Temple, Jérémie attaque tout l'*establishment* jusqu'au roi lui-même. Le roi est souvent pris personnellement pour cible par la censure morale des prophètes. David, qui a tué Uri le Hittite et pris sa femme Bethsabée, est durement tancé par Nathan (2 S 11 et 12). Lorsque le roi Achab laisse sa femme Jézabel (une étrangère) assassiner Nabot, propriétaire d'une vigne que le roi convoite, il reçoit l'importune visite du prophète Élie :

« Alors la parole de Yahvé fut adressée à Élie le Tishbite en ces termes : "Lève-toi et descends à la rencontre d'Achab, roi d'Israël à Samarie. Le voici qui est dans la vigne de Nabot, où il est descendu pour se l'approprier. Tu lui diras ceci : Ainsi parle Yahvé : Tu as assassiné, et de plus tu usurpes ! C'est pourquoi, ainsi parle Yahvé : A l'endroit même où les chiens ont lapé le sang de Nabot, les chiens laperont ton sang à toi aussi." Achab dit à Élie : "Tu m'as donc rattrapé, ô mon ennemi !" Élie répondit : "Oui, je t'ai rattrapé. Parce que tu as agi en fourbe, faisant ce qui déplaît à Yahvé, voici que je vais faire venir sur toi le malheur, je balayerai ta race..." » (1 R 21, 17-21).

Derechef le pouvoir spirituel fait tomber le pouvoir temporel — comme c'est souvent le cas dans le royaume du Nord.

2. *La justice sociale.* — La critique des prophètes comporte cependant une dimension plus nettement *sociale*. Les idolâtres, en effet, sont la classe dominante, l'*establishment* royal et sacerdotal ; ceux qui sont plus proches de Yahvé, ce sont les « pauvres », le rassemblement des non-possédants. Osée s'appuie sur la vieille tradition des esclaves échappés d'Égypte ; le premier Isaïe, qui appartient au monde urbanisé de Jérusalem, s'adresse plutôt au prolétariat urbain. Mais tous deux entendent parler directement à cette masse par-dessus la tête de l'*establishment*.

Jérémie, qui a vécu sous cinq rois (de Juda), finit par former un véritable parti d'opposition contre Sédécias, successeur de Josias, à qui il reproche de ne pas défendre les exploités :

« A la Maison royale de Juda. Écoutez la parole de Yahvé, maison de David ! Ainsi parle Yahvé : Rendez chaque matin droite justice et tirez l'exploité des mains de l'opresseur. Sinon ma fureur va jaillir comme un feu et brûler, sans personne pour l'éteindre, à cause de la méchanceté de vos actions » (Jér 21, 11).

La critique se fait plus économique, plus « anti-riche » dans les oracles contre Joiaquim :

« Malheur à qui bâtit sa maison sans la justice  
 et ses chambres hautes<sup>1</sup> sans le droit,  
 qui fait travailler son prochain pour rien  
 et ne lui verse pas son salaire,  
 qui se dit : « Je vais me bâtir un palais spacieux  
 avec de vastes chambres hautes »,  
 qui y perce des ouvertures,  
 le recouvre de cèdre et le peint en rouge.  
 Règues-tu parce que tu as la passion du cèdre ?  
 Ton père [Josias] ne mangeait-il pas et ne buvait-il pas ?  
 Mais il pratiquait le droit et la justice !  
 Alors pour lui tout allait bien.  
 Il jugeait la cause du pauvre et du malheureux.  
 Alors, tout allait bien.  
 Me connaître, n'est-ce pas cela ? — oracle de Yahvé —  
 Mais rien ne captive tes yeux et ton cœur  
 sinon ton intérêt propre,

1. C'est-à-dire les étages ; une construction à étages est un privilège de riches.



le sang innocent à répandre,  
oppression et violence à perpétrer » (Jér 22, 13-17).

Chez Amos, déjà, le reproche prenait la forme de la condamnation d'un certain système économique, celui qui prévaut désormais dans le nouveau cadre urbain et étatique :

« Écoutez ceci, vous qui écrasez le pauvre  
et voudriez faire disparaître les humbles du pays,  
vous qui dites : "Quand donc sera passée la néoménie [la nouvelle lune]  
pour que nous vendions du grain,  
et le sabbat, pour que nous écoulions le froment ?  
Nous diminuerons la mesure, nous augmenterons le siclé,  
nous fausserons les balances pour tromper.  
Nous achèterons les faibles à prix d'argent  
et le pauvre pour une paire de sandales" » (Am 8, 4-6)<sup>1</sup>.

Isaïe lui fait écho :

« Yahvé entre en jugement  
avec les anciens et les princes de son peuple :  
"C'est vous qui avez dévasté la vigne,  
la dépouille du malheureux est dans vos maisons.  
De quel droit écraser mon peuple  
et broyer le visage des malheureux ?" » (Is 3, 14-15).

Et Michée :

« Puis-je supporter une mesure fautive  
et un boisseau diminué, abominable ?  
Puis-je tenir pour pur qui se sert de balances fausses,  
d'une bourse de poids truqués ? » (Mi 6, 10-11).

Les riches trichent avec les mesures, mais aussi avec les règles mêmes de la vie sociale — nouveau procès, plus radical encore

1. Allusion à l'esclavage par dette. Maddox : « Autour de la monarchie s'était développé ce que Max Weber a appelé un patriciat urbain [...]. Cette classe parasite ne vivait pas seulement des durs travaux des pauvres, elle devait ses aises au fait qu'elle dépossédait les faibles et leur arrachait leurs moyens de subsistance. Une bonne part de la propriété des riches avait été prise à de petits propriétaires qui avaient garanti des emprunts sur leurs terres et avaient dû donner celles-ci faute de s'être acquittés de leur dette. Ils continuaient à payer des rentes ruineuses à leurs propriétaires et il est très probable que, bien qu'ils soient privés de la sécurité que constituait la propriété d'une terre, ils continuaient à leur faire des emprunts, en offrant en garantie, cette fois, leur propre personne. A défaut de paiement, ils devenaient alors serviteurs ou même esclaves permanents des riches [...] Donc Amos reproche aux classes fortunées d'avoir mis en place un système complexe d'exploitation... » (*op. cit.*, p. 38-39).

que les précédents. Les gouvernants manipulent les institutions, la justice, le droit, ils ne sont ni plus ni moins qu'une bande de « brigands » :

« Tes princes sont des rebelles, complices de brigands, tous avides de présents, courant après les pots-de-vin. Ils ne font pas droit à l'orphelin, la cause de la veuve ne leur parvient pas » (Is 1, 23).

« Pour faire le mal leurs mains sont habiles : le prince réclame, le juge juge pour un cadeau, le grand prononce selon son bon plaisir » (Mi 7, 3).

Les grands changent le droit à leur gré :

« Malheur à ceux qui décrètent des décrets d'iniquité, qui écrivent des rescrits d'oppression pour priver les faibles de justice et frustrer de leur droit les humbles de mon peuple » (Is 10, 1-2).

Dieu ne peut qu'entrer en procès contre un pays dont les lois positives sont contraires à ses lois :

« Écoutez la parole de Yahvé, fils d'Israël, car Yahvé est en procès avec les habitants du pays : il n'y a ni fidélité ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays, mais parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, et le sang versé succède au sang versé » (Os 4, 1-2 ; cf. Jér 2, 8-9 ; Is 3, 13-15).

Cette propagande a eu une certaine efficacité. Peut-être les interventions d'Isaïe et de Michée ont-elles joué un rôle dans les réformes du roi Ézéchias à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle. Quant au livre du *Deutéronome*, rendu public par le roi Josias dans la seconde moitié du VII<sup>e</sup> siècle, et probablement écrit dans le royaume du Nord à l'époque du prophétisme classique, il intègre à l'évidence certaines des exigences des prophètes ci-dessus analysées. Il insiste plus que jamais auparavant sur l'Alliance et sur ce qu'elle impose au peuple, à savoir un souci de la justice sociale qui n'avait pas précédemment été traduit dans les codes. Il fait dire à Moïse :

« Se trouve-t-il chez toi un pauvre, d'entre tes frères, dans l'une des villes de ton pays que Yahvé ton Dieu t'a donné ? Tu n'endurciras pas ton cœur ni ne fermeras ta main à ton frère pauvre, mais tu lui ouvriras ta main et tu lui prêteras ce qui lui manque. [...] Certes, les pauvres ne

disparaîtront point de ce pays ; aussi je te donne ce commandement : Tu dois ouvrir ta main à ton frère, à celui qui est humilié et pauvre dans ton pays » (Dt 15, 7-11).

Le Deutéronome évoque encore la question du juste salaire et exige qu'on traite généreusement les débiteurs (Dt 24, 18). Tous les sept ans les dettes devront être remises, et les esclaves pour dettes seront libérés (Dt 15, 1-6, 12-17)<sup>1</sup>.

3. *Le dépassement de la justice naturelle* : *mishpat* et *tsedaqa*. — Un point mérite une attention particulière : la différence sensible de ton et d'intention qui paraît exister entre l'exigence prophétique de justice et les critiques de l'injustice qu'on trouve dans le monde grec, par exemple chez Hésiode. Les prophètes n'incriminent pas simplement, chez les rois ou chez les riches, une *hybris*, une démesure ou un dérèglement qui les incite à commettre des injustices. Ils leur reprochent leur simple *indifférence* au malheur des pauvres. Ce supplément d'exigence morale se marque, selon Maddox, dans l'emploi des mots *mishpat* et *tsedaqa*. La *mishpat* serait la justice simple, celle qu'applique un juge non corrompu qui rend à chacun son dû, à peu près l'équivalent du respect grec pour le *nomos*. Mais la *tsedaqa* serait quelque chose de plus : une volonté, non seulement de rétablir la justice quand elle a été dérangée, mais de la faire positivement advenir même là où elle n'a jamais existé, en mettant en œuvre amour et charité. On pourrait traduire les mots *mishpat* et *tsedaqa*, respectivement, par « justice » et « compassion brûlante pour les opprimés ».

1. Le Deutéronome demande aussi que le roi fasse accéder les pauvres à sa justice, et qu'il prenne la défense de l'étranger, de la veuve et de l'orphelin. Ces trois dernières catégories, dont il est dit dans les textes messianiques que les saints prennent tout spécialement la défense, sont des catégories types de *victimes émissaires* selon la théorie de René Girard. La pensée prophétique constitue donc une « sortie » hors de la logique sacrificielle des sociétés primitives. La morale prophétique voit une *victime* dans l'être humain accusé, méprisé, rejeté par la foule, tenu par elle comme un coupable et un être diabolique. C'est en ce sens que la Bible constitue, parallèlement à la Cité grecque qui promeut l'égalité devant la loi, une autre option de sortie hors de la logique sacrificielle des sociétés archaïques.

Jérémie prêche pour la *circconcision du cœur* :

« Soyez circoncis pour le Seigneur, ôtez le prépuce de votre cœur » (Jér 4,4)<sup>1</sup>.

L'introduction dans le discours public de cette demande de *tsedaka* a des conséquences fondamentales sur le plan politique : elle signifie qu'on ne peut désormais laisser les choses en l'état, qu'il faut combattre les maladies de la société jusqu'à la guérir entièrement, et que c'est cela la tâche que doivent se donner les responsables du peuple, la seule qui fasse d'eux des dirigeants légitimes. La direction des communautés humaines ne se limite pas à la « gestion » ; elle comporte ce qu'on pourrait appeler un *devoir de transformation sociale*.

Les prophètes auraient ainsi introduit dans l'art de gouverner une dimension absolument étrangère à ce qu'était cet art dans l'univers gréco-romain. Désormais la politique est inséparable d'une *eschatologie* et d'un *messianisme*.

### 3. Messianisme et eschatologie chez les prophètes classiques<sup>2</sup>

Donnons une première définition de ces termes :

— L'*eschatologie* est, étymologiquement, ce qui concerne les temps derniers (*eschaton*, en grec, signifie « extrême, dernier »), ou, plus généralement, des temps futurs. L'exigence de *tsedaga*, la conviction que Dieu demande une justice supérieure, conduisent à l'idée que ces temps futurs seront *différents* des temps présents, qu'il y aura une évolution, que la Création n'est pas achevée, mais est appelée à se transformer, que le temps n'est pas *cyclique*, mais *linéaire*. Autrement dit, l'exigence de *tsedaga* — en attendant

1. Cf. Joël (fin VII<sup>e</sup> siècle) : « Revenez à moi de tout votre cœur [...]. Déchirez vos cœurs, non vos vêtements » (Jl 2, 12-13).

2. Cf. André Neher, *Prophètes et Prophéties*, *op. cit.* ; Benjamin Gross, *Messianisme et eschatologie*, in Armand Abécassis et Georges Nataf (ss la dir. de), *Encyclopédie de la mystique juive*, Berg International éditeurs, 1977 [ce texte a été réédité à part, sous le titre « Messianisme et histoire juive », *Encyclopédie juive*. Berg international, 1994] ; Pierre Grelot, *L'espérance juive au temps de Jésus*, *op. cit.* ; *Traduction œcuménique de la Bible*, *op. cit.*, introductions aux livres prophétiques, spécialement Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, Zacharie.

l'exigence évangélique d'*agapé* ou « charité » — introduit dans la pensée humaine l'idée d'Histoire.

— Le *messianisme* est la conviction que l'advenue des nouveaux temps se fera par l'intervention d'une figure humaine ou anthropomorphique éminente, soit celle d'un roi (« messie » = « oint »), soit celle d'un personnage sacerdotal, ou encore d'un personnage collectif — le peuple d'Israël — ou même celle d'un être angélique.

Ces thèmes sont présents dès les écrits des premiers prophètes. Mais ils évoluent avec le temps. On peut distinguer, dans cette évolution, trois étapes (qui se chevauchent en partie) :

1) *Le messianisme comme attente de la restauration d'une royauté davidique classique*

Dans la période la plus ancienne, les prophètes disent que, puisque les malheurs du pays sont la conséquence des écarts du peuple par rapport à la Loi de Yahvé, dès lors que le peuple reviendra à une stricte obéissance à la Loi, Yahvé cessera de sévir et la situation se rétablira. On se représente donc l'embellie à venir sous la forme d'une *royauté davidique classique restaurée sur la terre d'Israël*. L'ère messianique est essentiellement une restauration, un « retour » (*techouva*).

2) *Le messianisme comme attente d'une société israéliite parfaite d'où injustice et malheur auront entièrement disparu*

A mesure que les menaces mésopotamiennes rendent de plus en plus improbable le rétablissement effectif d'une monarchie classique en Israël, la figure du Messie devient moins réaliste, plus idéale, plus miraculeuse. Le nouvel Israël sera radicalement différent de l'ancien. Le roi d'Israël sera un « saint », qui fera régner une parfaite justice sociale et supprimera la guerre. Il n'y aura peut-être même pas de roi ni d'État, car Dieu gouvernera directement le peuple dans le cadre d'une « Nouvelle Alliance ». Cette situation durera toujours, mais, à ce stade encore, on ne sort pas du temps ni de l'Histoire : c'est par l'Israël concret, peuple et terre, que l'ère messianique sera vécue, et les générations humaines continueront à se succéder.

3) *Le messianisme comme attente d'une fin de l'Histoire : la littérature « apocalyptique »*

Vers la fin de la période exilique, puis — après une phase d'accalmie de l'espérance messianique correspondant à l'apogée de la « théocratie » sacerdotale — au moment de la grande crise maccabéenne et ensuite sans discontinuer jusqu'à la ruine du Second Temple, on assiste à un « passage à la limite » des idées messianiques et eschatologiques. Le « monde à venir » devient la « fin des temps ». Il est une sortie de l'Histoire (ce qui ne signifie pas nécessairement une cessation de la vie charnelle). Apparaît en parallèle le thème de la *résurrection des morts* : connaîtront l'ère de justice et de bonheur messianiques non seulement

ceux qui vivront à l'époque où se déclenchera le grand combat eschatologique, mais aussi les justes des temps antérieurs qui seront miraculeusement ramenés à la vie. Toutes les nations seront concernées, et pas seulement Israël. Toute l'humanité sera jugée dans un « Jugement dernier » assuré par Dieu en personne.

Nous présenterons d'abord les principaux thèmes messianiques et eschatologiques qu'on rencontre chez les prophètes classiques ; nous analyserons ensuite la littérature apocalyptique.

### a - Le personnage du Messie

1. *Le Messie est un roi de souche davidique.* — Chez les prophètes classiques, le Messie est un roi hébreu<sup>1</sup>, de souche davidique :

« Un rejeton sort de la souche de Jessé<sup>2</sup>.

Un surgeon pousse de ses racines » (Is 11, 1).

« Des jours viennent — oracle du Seigneur — où j'accomplirai la promesse que j'ai faite à la communauté d'Israël et à la communauté de Juda. En ce temps-là, à ce moment même, je ferai croître pour David un rejeton légitime » (Jér 33, 14-16 ; cf. 23, 5).

Cette primauté de la « maison de David » reflète la désagrégation du royaume du Nord.

2. *Le Messie est un juste, un saint, qui reçoit l'Esprit de Dieu.* — Ce roi, qui peut être un enfant, est choisi par Dieu qui lui donne son Esprit (*ruah*), ce qui fait de lui, tout à la fois, un roi puissant, un juste, un saint :

« Un enfant nous est né, un fils nous a été donné,  
il a reçu le pouvoir sur ses épaules et on lui a donné ce nom :  
Conseiller-merveilleux, Dieu-fort,  
Père éternel, Prince de paix,  
pour que s'étende le pouvoir dans une paix sans fin  
sur le trône de David et sur son royaume,  
pour l'établir et l'affermir  
dans le droit et la justice.  
Dès maintenant et à jamais,  
l'amour jaloux de Yahvé Sabaot fera cela » (Is 9, 5-6).

1. Il peut ne pas l'être. Le « Deutéro-Isaïe », auteur des chap. 40-55 du livre biblique d'Isaïe, appelle « messie » le roi perse Cyrus, l'homme politique à la puissance montante dont les succès laissent augurer la chute prochaine des Chaldéens et la libération d'Israël (cf. Is 40, 13 ; 41, 1-5 ; 41, 25-42 ; 45, 1-13 ; 46, 8-13 ; 48, 12-16).

2. Jessé est le père de David, cf. 1 S 16, 1.

« Sur lui repose l'Esprit de Dieu,  
esprit de sagesse et d'intelligence,  
esprit de conseil et de force,  
esprit de connaissance et de crainte de Yahvé » (Is 11, 1-3).

« [Le rejeton légitime de David] défendra le droit et la justice dans le pays. En ce temps-là, Juda sera sauvée et Jérusalem habitera en sécurité. Voici le nom dont on le nommera : "Le Seigneur, c'est lui notre justice" » (Jér 33, 14-16).

Ce roi juste présidera aux destinées d'un royaume hébreu réunifié, comprenant Juda et Israël, et doté à nouveau de toutes ses institutions, à commencer par le Temple et la classe sacerdotale qui le sert<sup>1</sup>.

3. *Figures « kénétiques » du Messie.* — Avec le temps, cependant, le Messie juif est tellement idéalisé et identifié à un personnage de pure justice, que des prophètes donnent de lui une image dans laquelle le roi temporel disparaît presque entièrement derrière le saint. Bien loin d'être un monarque magnifique et triomphant, c'est un humble, quelqu'un qui est capable de souffrir pour autrui.

Déjà, le premier Isaïe disait :

« Voici mon Serviteur que je soutiens, mon élu que j'ai moi-même en faveur,  
j'ai mis mon Esprit sur lui.  
Pour les nations, il fera paraître le jugement,  
*il ne crèra pas, il n'élèvera pas le ton,*  
*il ne fera pas entendre dans la rue sa clameur [...]*  
Les îles seront dans l'attente de ses lois » (Is 42, 1-4).

Le Deutéro-Isaïe fait du Messie un « Serviteur souffrant » :

« Il était méprisé, laissé de côté par les hommes,  
homme de douleurs, familier de la souffrance,  
tel celui devant qui l'on cache son visage ;  
oui, méprisé, nous ne l'estimions nullement.  
En fait, ce sont nos souffrances qu'il a portées,

1. C'est pourquoi, dans les prophéties d'Aggée et Zacharie, qui datent des lendemains de l'Exil, il n'est pas question seulement de la restauration de la royauté davidique, mais aussi de celle du sacerdoce sadocide. L'avènement d'un nouveau grand-prêtre est décrit dans des termes aussi merveilleux que celui d'un nouveau roi. Par la suite, dans la littérature inter-testamentaire, notamment les écrits de Qûmran, il sera souvent question d'un « Messie d'Aaron » (c'est-à-dire d'un prêtre messianique) doublant le « Messie de David » et faisant équipe, pour ainsi dire, avec lui dans la gestion du pays restauré.

ce sont nos douleurs qu'il a supportées,  
 et nous, nous l'estimions touché,  
 frappé par Dieu et humilié.  
 Mais lui, il était deshonoré à cause de nos révoltes,  
 broyé à cause de nos perversités :  
 la sanction, gage de paix pour nous, était sur lui  
 et dans ses plaies se trouvait notre guérison » (Is 53, 3-5).

Le personnage messianique est destiné au triomphe, mais — comparable en cela à certains prophètes, comme Jérémie<sup>1</sup> — il triomphera par et à travers une souffrance extrême, absolue, à la fois dégradation physique et anéantissement social total, sacrifice volontaire qui lui vaudra de racheter « les fautes des foules ».

Le thème revient, sous des traits moins accentués, mais avec essentiellement le même sens, chez le Deutéro-Zacharie<sup>2</sup>. Dieu agira par un médiateur revêtant plusieurs figures : un *roi-messie* (9, 9-10), continuateur à la fois de David-Salomon et des prophètes (car il est pauvre et juste) ; un *bon berger* (11, 4-17 et 13, 7-9) donc il est proche du Seigneur qui est lui-même un berger (cf. Éz 34, 11-22. 31) ; enfin un homme « transpercé » :

« Ce jour-là, je m'appliquerai à exterminer tous les peuples venus attaquer Jérusalem. Et je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un esprit de bonne volonté et de supplication. Alors ils regarderont vers moi, *celui qu'ils ont transpercé*. Ils célébreront le deuil pour lui, comme pour le fils unique [...] Ce jour-là, une source jaillira pour la maison de David et les habitants de Jérusalem en remède au péché et à la souillure » (Za 12, 9-13, 1).

Est-ce une allusion à l'assassinat d'Onias III ou à celui de Simon<sup>3</sup> ? En tout cas, c'est par un personnage humble, rejeté,

1. Voir dans André Neher, *Prophètes et prophéties, op. cit.*, p. 276-301, la description des épreuves des prophètes, qui font d'eux tous, plus ou moins, des « serviteurs souffrants ».

2. Les oracles attribués au Deutéro-Zacharie, singulièrement les passages messianiques (chap. 9-11), pourraient dater de 330, au début de la période grecque. Si l'on retient cette date, le texte exprime la fermentation idéologique qui a lieu au moment des bouleversements politiques liés à la conquête d'Alexandre. L'idéal messianique du Deutéro-Zacharie (cf. 9, 1-8 ; 9, 9-10 ; 9, 11-17 ; 10, 3-11, 3 ; 14) est proche de celui de l'apocalypse d'Isaïe (Is 24-27).

3. Dans le cas où la compilation serait plus tardive que suggéré plus haut. Onias III est le grand-prêtre qui s'est opposé aux confiscations d'Héliodore, ministre de Séleucos IV, renouvelées par le grand-prêtre usurpateur Ménélas, qui le fait traî-



persécuté, que sera rétablie l'Alliance (13, 7-9), figure qui rappelle celle du Serviteur souffrant d'Isaïe. Comme pour le Serviteur, les souffrances du Messie sont source de transformation des cœurs (12, 10), de purification (13, 1). Bien que le personnage ait toujours un lien avec David, il n'est pas « royal » au sens humain du terme : il est source de salut non par la gloire, mais par le dépouillement et l'échec. Il n'est pas étonnant que le Deutéro-Zacharie ait été très souvent cité par le Nouveau Testament comme annonçant la figure de Jésus. Jésus montant à Jérusalem semble même avoir délibérément mis en scène cette vision du prophète :

« Tressaille d'allégresse, fille de Sion !  
 Pousse des acclamations, fille de Jérusalem !  
 Voici que ton roi s'avance vers toi ;  
 il est juste et victorieux,  
*humble, monté sur un âne*  
 — sur un ânon tout jeune —  
 Il supprimera d'Éphraïm le char de guerre  
 et de Jérusalem le char de combat.  
 Il brisera l'arc de guerre  
 et il proclamera la paix pour les nations.  
 Sa domination s'étendra d'une mer à l'autre  
 et du Fleuve jusqu'aux extrémités du pays » (Za 9, 9-10).

On constate en tout cas, à travers ces textes, que la prophétie biblique a préparé longtemps à l'avance le thème néo-testamentaire d'un Dieu qui s'est « anéanti » (ou « vidé » : *kenos* en grec) en devenant homme et en montant sur la Croix.

Cette métamorphose du roi messianique en personnage essentiellement humble, cependant que les rois temporels, eux, sont l'objet des critiques les plus sévères, marquera durablement les relations des juifs et des chrétiens avec les puissances temporelles et avec les grandeurs sociales en général. Il devient un point de dogme, dans toutes les confessions du judéo-christianisme, que les hiérarchies terrestres ne reflètent nullement les hiérarchies spirituelles véritables, et que l'esprit pur, dépouillé de tout appareil extérieur, produit des effets de transformations sociales plus profonds et durables que tout pouvoir visible.

4. *Le « reste saint »*. — Au thème du Messie, « rejeton » ou « souche » par qui l'arbre entier va renaître, est lié celui du « reste

treusement assassiner en 170 av. J.-C. (2 M 4, 32-38, cf. Dn 9, 26). Simon Maccabée a lui aussi été assassiné, en 134 av. J.-C. (1 M 16, 11-17).

saint », une poignée d'hommes peu nombreux, mais purs, voués eux aussi aux souffrances du « Serviteur », par qui va s'opérer le salut. On en trouve déjà mention chez Amos :

« Voici, les yeux du Seigneur Yahvé sont sur le royaume pécheur.  
Je vais l'exterminer de la surface du sol,  
toutefois je n'exterminerai pas complètement  
la maison de Jacob — oracle de Yahvé —  
Car voici que je vais commander  
et je secourrai la maison d'Israël parmi toutes les nations,  
comme on secoue avec le crible,  
et pas un grain ne tombe à terre » (Am 9, 8-10 ; cf. 3, 12 ; 5, 15).

Dieu opère donc une « sélection », parfois sur des critères moraux, parfois de façon arbitraire et « gratuite ». Le reste est parfois constitué de « saints », parfois de simples « survivants » (cf. Mi 4, 7 ; So 2, 7.9 ; 3, 12-13 ; Jér 3, 14 ; 5, 18). Le « reste », chez Ézéchiel, est constitué de ceux qui ont refusé les « abominations » païennes et qui, alors que Yahvé a décidé d'exterminer le peuple d'Israël, échappent à ce châtiment parce que, sur leur front, une marque a été imprimée (Éz 9, 4-7 ; cf. 6, 8 ; 11, 13 ; 12, 16 ; 14, 22.23). Les traits de ce reste saint et ceux du Messie ont tendance à se mêler, voire à se confondre. Le Messie devient alors un personnage collectif, constitué de tous les fidèles d'Israël, ceux qui ont résisté jusqu'au bout à la tentation de l'idolâtrie. Bien plus, dans la pensée juive ultérieure, le personnage du Messie est de plus en plus identifié au peuple juif tout entier<sup>1</sup>, parce que celui-ci est pensé comme le « reste saint » parmi les nations, par qui doit se faire le salut de l'humanité tout entière.

Le thème d'une minorité autorisée par sa pureté morale et religieuse à mener une action révolutionnaire sera par ailleurs important dans l'histoire politique des sociétés chrétiennes. On le retrouve dans les groupes millénaristes, dans les hérésies, et jusque dans les minorités agissantes des partis révolutionnaires modernes.

1. « Israël est saint, voué à l'Éternel » (Jér 2, 3) ; « L'Éternel m'a appelé depuis le sein, depuis les entrailles de ma mère, il a énoncé mon nom..., me disant : tu es mon serviteur, Israël, en qui je me glorifie... » (Is 49, 1-3). Au Moyen Age, le philosophe juif Juda Hallévi identifie le « Serviteur souffrant » d'Isaïe 53 au peuple d'Israël (Neher, *op. cit.*, p. 311).

**b - L'ère messianique**

L'ère messianique se voit reconnaître toujours les mêmes grands attributs :

1. *Une ère de justice.* — Le roi-Messie réalisera la justice, et plus spécialement la justice sociale :

« Il jugera, mais non sur l'apparence,  
Il se prononcera, mais non sur le oui-dire.  
Il jugera les faibles avec justice,  
il rendra une sentence équitable pour les humbles du pays.  
Il frappera le pays de la fêrule de sa bouche,  
Et du souffle de ses lèvres<sup>1</sup> fera mourir le méchant.  
La justice sera la ceinture de ses reins,  
et la fidélité la ceinture de ses hanches » (Is 11, 3-5).

« O Dieu, donne au roi ton jugement,  
au fils du roi ta justice,  
qu'il rende à ton peuple sentence juste  
et jugement à tes petits. [...] ]  
Avec justice il jugera le petit peuple,  
il sauvera les fils de pauvres,  
il écrasera leurs bourreaux. [...] ]  
Car il délivre le pauvre qui appelle  
et le petit qui est sans aide ;  
compatissant au faible et au pauvre,  
il sauve l'âme des pauvres.  
De l'oppression, de la violence il rachète leur âme,  
leur sang est précieux à ses yeux » (Ps 72, 1-3, 12-14).

Quand Dieu sera intervenu, la justice règnera éternellement :

« Levez vos yeux vers les cieux,  
puis regardez en bas vers la terre :  
oui, les cieux comme une fumée s'effiloheront,  
la terre comme un habit s'usera  
et ses habitants mourront comme des insectes.  
Mais mon salut sera là pour toujours  
et ma justice ne sera jamais terrassée » (Is 51, 6).

1. La *bouche*, le *souffle des lèvres* : c'est l'idée, qui revient constamment chez les prophètes, que la Parole de Dieu (*dabar*) est par elle-même une arme plus efficace que l'épée.

2. *Une ère de paix.* — Un autre attribut essentiel de l'ère messianique est la *paix*. La paix régnera non seulement entre les hommes, mais dans toute la Création. C'est ce que disent des textes célèbres :

« Martelant leurs épées, ils en feront des socs,  
de leurs lances ils feront des serpes.  
On ne brandira plus l'épée nation contre nation,  
on n'apprendra plus à se battre » (Is 2, 4).

« Le loup habitera avec l'agneau,  
La panthère se couchera avec le chevreau,  
Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble,  
et un jeune garçon les conduira.  
La vache et l'ourse paîtront,  
ensemble se coucheront leurs petits.  
Le lion comme le bœuf mangera de la paille.  
Le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic,  
sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main<sup>1</sup>. » (Is 11, 1-8).

« Le loup et l'agneau brouteront ensemble, le lion, comme le bœuf, mangera du fourrage ; quant au serpent, la poussière sera sa nourriture. Il ne se fera ni mal ni destruction sur toute ma montagne sainte, dit le Seigneur » (Is 65, 25).

3. *La focalisation sur Jérusalem et la « colline de Sion ».* — Le royaume qui sera restauré sera un royaume réuni, mais il est précisé qu'il sera centré sur Jérusalem et la « colline de Sion » (ce qui va de pair avec le fait que le Messie est de souche davidique : Jérusalem est par excellence la « ville de David »).

« Il arrivera dans l'avenir que la montagne de la Maison du Seigneur sera établie au sommet des montagnes et dominera sur les collines. Toutes les nations y afflueront. Des peuples nombreux se mettront en marche et diront : « Venez, montons à la montagne du Seigneur, à la maison du Dieu de Jacob. Il nous montrera ses chemins et nous marcherons sur ses routes. »

1. On se souvient du destin de ce texte, dont la substance, sinon les mots, a été transposée dans des « oracles sibyllins » rédigés dans la communauté juive d'Alexandrie, et est passée de là dans le nouveau recueil d'oracles constitué à Rome après la destruction des anciens oracles sibyllins officiels, pour inspirer enfin, peut-être, le Virgile de la *IV<sup>e</sup> Églogue* (cf. *supra*, p. 516).

Oui, c'est de Sion que vient la Loi  
et de Jérusalem la parole du Seigneur » (Is 2, 2-3 ; cf. Mi 4, 1-3).

Maints *Psaumes* sont des hymnes à Sion (par ex. Ps 137).

4. *Le rassemblement des dispersés à Jérusalem.* — Dans cette Sion messianique se rassembleront tous les exilés, non seulement les déportés qui désirent ardemment rentrer, mais les Juifs de la Diaspora installés à long terme dans des pays lointains, et même les Juifs devenus non juifs parce qu'ils n'ont pu constituer des communautés conservant l'identité juive, les « dix tribus perdues » emmenées loin du royaume de Samarie par les Assyriens. Tous ces gens s'installeront sur la montagne de Sion, et cette reconstitution du peuple sur sa terre sera le signe qu'on en arrive aux temps derniers.

« Depuis le levant, je ferai revenir ta descendance,  
depuis le couchant, je te rassemblerai.  
Au nord je dirai : "Donne"  
et au midi : "Ne retiens pas !"  
Fais revenir mes fils du pays lointain  
et mes filles de l'extrémité de la terre,  
tous ceux qui sont appelés de mon nom,  
et que j'ai pour ma gloire, créés, formés et faits ! » (Is 43, 5-7).

« Alors je vous prendrai parmi les nations, je vous rassemblerai de  
tous les pays étrangers et je vous ramènerai vers votre sol » (Éz 36,24).

« ... Ils reviendront.

Je les ferai revenir du pays d'Égypte  
et d'Assyrie je les rassemblerai.

Je les introduirai au pays de Galaad et au Liban  
et même cela n'y suffira pas.

Ils traverseront la mer d'Égypte... » (Za 10, 10-11).

*A fortiori* Juda et Israël seront réunis en un seul royaume (Éz 37, 15-28).

Ces thèmes messianiques sont encore aujourd'hui à la base de l'idéologie *sioniste*. Mais ils ont joué un rôle éminent tout au long de l'histoire du judéo-christianisme. Le primat de Jérusalem commande l'entreprise des Croisades. Dans la cosmographie médiévale, Jérusalem est le centre du monde. C'est autour de Jérusalem, centre des terres émergées, qu'est organisé tout l'univers de la *Divine Comédie* de Dante (1320). Plus tard encore, à l'époque des Grandes Découvertes, quand les Européens veulent joindre l'Orient en contournant l'Afrique ou en traversant l'Atlantique, c'est dans l'idée de prendre à revers le monde musulman et

d'ouvrir à nouveau à l'humanité convertie la route de Jérusalem ; la convergence des chrétiens du monde entier vers Jérusalem serait le signe indubitable de l'approche des temps derniers<sup>1</sup>.

5. *Le bonheur messianique.* — Déjà, pour les premiers prophètes qui rêvaient une restauration de la royauté « classique », si le peuple et ses dirigeants s'amendaient et se conformaient à la Loi, il était évident que le bonheur reviendrait, que la vie recommencerait :

« Ce jour-là, je relèverai la hutte croulante de David. [...] Voici que viennent des jours, oracle du Seigneur, où [...] les montagnes font couler le moût et chaque colline ruisselle. Je change la destinée d'Israël mon peuple : ils rebâtissent les villes dévastées pour y demeurer, ils plantent des vignes pour en boire le vin, ils cultivent des jardins pour en manger les fruits ; ils ne seront plus arrachés de leur terre, celle que je leur ai donnée » (Am 9, 11-15).

« Reviens, Israël, à Yahvé ton Dieu, car c'est ta faute qui t'a fait trébucher [...]. Je serai pour Israël comme la rosée, il fleurira comme le lis. [...] Ils feront revivre le blé, ils fleuriront comme la vigne » (Os 14, 2.6.8).

Déjà, ce bonheur avait quelque chose de miraculeux. Les prophètes ultérieurs, pour le décrire, vont user de termes toujours plus hyperboliques. Par exemple le « Trito-Isaïe »<sup>2</sup> :

« C'est un enthousiasme et une exultation perpétuels que je vais créer [...]. Désormais, on n'entendra plus retentir [à Jérusalem] ni pleurs ni cris. Il n'y aura plus là de nourrisson emporté en quelques jours, ni de vieillard qui n'accomplisse pas ses jours ; le plus jeune, en effet, mourra centenaire, et le plus malchanceux, c'est centenaire aussi qu'il deviendra moins que rien. Ils bâtiront des maisons et ils les habiteront, ils planteront des vignes et ils en mangeront les fruits<sup>3</sup>. Ils ne bâtiront plus pour qu'un autre habite, ils ne planteront plus pour qu'un autre mange, car, tels les jours d'un arbre, tels les jours de mon peuple, mes élus pourront user les produits de leurs mains. Ils ne se fatigueront plus en vain, ils n'enfanteront plus pour l'hécatombe, car ils seront la descendance des bénis du Seigneur et leurs rejetons resteront avec eux. Avant même qu'ils

1. Cf. Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Fayard, 1995. Les sauvages d'Amérique ont été identifiés par les découvreurs comme le reste de Dix tribus perdues. Leur conversion préludera donc directement aux derniers temps.

2. Le « Trito-Isaïe » (ou « troisième » Isaïe) serait l'auteur de la dernière partie du livre d'Isaïe, chap. 56 à la fin ; il aurait prêché après le retour de l'Exil.

3. Obsession de ces populations soumises aux invasions et aux pillages incessants.

appellent, moi, je leur répondrai, alors qu'ils parleront encore, moi, je les aurai écoutés ! » (Is 65, 17-24).

Ou le Deutéro-Zacharie :

« Le Seigneur Dieu les sauvera  
— en ce jour-là —  
eux, les brebis de son peuple.  
Semblables à des pierres précieuses  
ils étincelleront sur la terre.  
Comme ils seront heureux !  
Comme ils seront beaux !  
Le froment épanouira les jeunes gens  
et le vin nouveau les jeunes filles » (Za 9, 16-17).

Et cette fameuse image d'un « festin eschatologique » :

« Yahvé Sabaoth prépare pour tous les peuples, sur cette montagne<sup>1</sup>,  
un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,  
de viandes moelleuses, de vins dépouillés » (Is 25, 6)<sup>2</sup>.

Ézéchiel, qui anticipe la délivrance des Hébreux de l'exil babylonien, évoque la *Jérusalem nouvelle* qu'ils construiront à leur retour à Sion.

En neuf longs chapitres (Éz 40-48), le prophète donne des détails minutieux tant sur l'architecture du Temple et de la ville (qui se confondent en une seule citadelle) que sur l'organisation royale et sacerdotale du pays, sur ses frontières, son culte et ses fêtes. La Gloire de Dieu emplira le Temple. Le nom de la Jérusalem nouvelle sera « YHWH-Shamma », c'est-à-dire « le Seigneur est là » (Éz 48, 35). La ville sera installée sur une « très haute montagne ». En effet, précédemment dans le livre, le prophète avait critiqué l'installation des temples païens sur des lieux élevés. Désormais, ces sommets seront purifiés ; le peuple, tel un troupeau, sera conduit par Yahvé vers les meilleurs pâturages des montagnes d'Israël. Et c'est sur la plus haute de ces montagnes que sera installée la Jérusalem nouvelle, avec, au sommet, le Temple.

On retrouve cette description à la limite du réaliste et du merveilleux chez le Trito-Isaïe :

« Malheureuse, battue par les vents, inconsolée,  
voici que je vais poser tes pierres sur des escarboucles,  
et tes fondations sur des saphirs ;

1. C'est-à-dire la colline de Sion-Jérusalem.

2. Cf. le Psaume 23 (v. 5) : « Devant moi tu dresses une table... et ma coupe déborde. »

je ferai tes créneaux de rubis,  
 tes portes d'escarboucle  
 et toute ton enceinte de pierres précieuses.  
 Tous tes enfants seront disciples de Yahvé,  
 et grand sera le bonheur de tes enfants.  
 Tu seras fondée dans la justice,  
 libre de l'oppression : tu n'auras rien à craindre,  
 libre de la frayeur : elle n'aura plus prise sur toi » (Is 54, 11-14).

Toutes ces images nourriront la littérature chrétienne sur le « Paradis »<sup>1</sup>.

### **c - La Nouvelle Alliance : une société sans institutions**

Il faut signaler une nouvelle idée qui inspirera, bien des siècles plus tard, les tendances utopiques et révolutionnaires de la pensée politique occidentale : l'idée que la société parfaite de l'ère messianique pourrait être une société sans institutions, ou aux institutions faibles, presque imperceptibles, bannissant en tout cas tout usage de la coercition.

Les prophètes classiques, on l'a vu, ont introduit l'idée que ce que Dieu demande, ce n'est pas une participation extérieure aux rites, mais une conversion intérieure. Si tout le monde se convertit, la paix s'instaurera entre les hommes comme entre « le lion et l'agneau ». Donc la paix et le bonheur de la communauté n'ont plus besoin de la coercition étatique, mais du perfectionnement moral des individus écoutant la voix de Yahvé : alors la vie collective deviendra spontanément pacifique et féconde. En ce sens, la perspective purement institutionnelle d'une restauration de l'État et du sacerdoce passe au second plan.

C'est le sens, sans doute, de la curieuse attitude politique de Jérémie. En référence aux idées modernes sur la nation et l'État, Jérémie pourrait passer pour un opportuniste, voire pour un traître et un « collaborateur », puisque, contre le parti du Roi et des aristocrates qui entendent résister par la force à l'envahisseur Nabuchodonozor, il prône, lui, la reddition pure et simple. Il se promène dans les rues de Jérusalem le cou revêtu d'un joug, symbole de la servitude qu'il juge inévitable et qu'il demande au peuple d'accepter.

1. Et inspireront, en particulier, le tableau de la « Jérusalem céleste » de l'Apocalypse de Jean.



Si Jérémie agit ainsi, c'est qu'il a placé ses espoirs de salut sur un registre non politique. Résister, vouloir à tout prix préserver l'État, ce serait, en effet, exposer la Judée soit à une destruction totale par Nabuchodonosor, soit, en cas de victoire, au triomphe d'un régime politique que Jérémie juge religieusement douteux (on l'a vu plus haut : la classe dirigeante méprise toutes les valeurs, et le roi est le principal coupable). Composer avec l'ennemi, dans ces conditions, est un bien et non un mal. Certes, le peuple sera obligé de payer tribut aux Babyloniens ; mais, pour prix de cette charge somme toute peu onéreuse, il sera préservé des massacres et il pourra garder sa liberté religieuse. Or, c'est là l'essentiel pour Jérémie. Par rapport à la possibilité de pratiquer la Loi de Moïse, la question du pouvoir temporel vient seulement en second lieu.

Ce que Dieu souhaite, ce n'est pas un État indépendant et fort, mais un peuple fidèle qui défende le droit et la paix en son sein. Ce qu'il faut, c'est une communauté réorganisée, qui ne cherche plus à s'imposer par la force parmi les nations, mais qui recherche la paix et la prospérité générale, y compris pour les non juifs. C'est ce que dit Jérémie dans sa lettre aux déportés de Babylone :

« Ainsi parle le Seigneur le tout-puissant, le Dieu d'Israël, à tous les exilés que j'ai fait déporter de Jérusalem à Babylone : Construisez des maisons et habitez-les, plantez des jardins et mangez-en les fruits, prenez femme, occupez-vous de marier vos fils et donnez vos filles en mariage pour qu'elles aient des garçons et des filles : là-bas, soyez prolifiques, ne déclinez point. Soyez soucieux de la prospérité de la ville où je vous ai déportés et intercédez pour elle auprès du Seigneur : sa prospérité est la condition de la vôtre » (Jér 29, 4-7).

La sainteté de cette communauté sera telle que, d'elle à Dieu, aucune médiation ne sera plus nécessaire. Sera établie une « nouvelle alliance » dans laquelle, la morale étant devenue intérieure à chacun, il sera à peine besoin d'institutions, tant politiques que sacerdotales.

« Des jours viennent — oracle du Seigneur — où je conclurai avec la communauté d'Israël — et la communauté de Juda — une *nouvelle alliance*<sup>1</sup>. Elle sera différente de l'alliance que j'ai conclue avec leurs pères quand je les ai pris par la main pour les faire sortir du pays d'Égypte. Eux, ils ont rompu mon alliance ; mais moi, je reste le maître chez eux — oracle du Seigneur. Voici donc l'alliance que je conclurai avec la communauté d'Israël après ces jours-là — oracle du Seigneur — : *je déposerai mes directives au fond d'eux-mêmes, les inscrivant dans leur être* ; je deviendrai Dieu pour eux, et

1. On constate ici l'origine vétéro-testamentaire de ce fameux thème de la théologie chrétienne.

eux, ils deviendront un peuple pour moi. Ils ne s'instruiront plus entre compagnons, entre frères, répétant : "Apprenez à connaître le Seigneur", car ils me connaîtront tous, petits et grands — oracle du Seigneur. Je pardonne leur crime : leur faute, je n'en parle plus » (Jér 31, 31-34).

On retrouve la même idée chez Ézéchiel :

« Je vous prendrai parmi les nations, je vous rassemblerai de tous les pays étrangers et je vous ramènerai vers votre sol. Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés ; de toutes vos souillures et de toutes vos ordures je vous purifierai. Et je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon esprit en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et pratiquiez mes coutumes [la Torah]. Vous habiterez le pays que j'ai donné à vos pères, vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu... » (Éz 36, 24-28).

Donc ce sera la sainteté du peuple, intérieurement converti, qui assurera le respect des lois et par cela même l'harmonie sociale. On trouve de fait chez Ézéchiel une critique virulente des pouvoirs temporels qui prétendent assurer l'ordre par des moyens extérieurs, par la coercition. Cette classe politique ne gouverne pas dans l'intérêt général, mais dans son intérêt propre :

« Malheur aux pasteurs d'Israël qui se paissent eux-mêmes. Les pasteurs ne doivent-ils pas paître le troupeau ? Vous vous êtes nourris de lait, vous vous êtes vêtus de laine, vous avez sacrifié les brebis les plus grasses, mais vous n'avez pas fait paître le troupeau. Vous n'avez pas fortifié les brebis chétives, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené celle qui s'égarait, cherché celle qui était perdue. Mais vous les avez régies avec violence et dureté. Elles se sont dispersées, faute de pasteur, pour devenir la proie de toute bête sauvage. [...] Eh bien ! [...] Voici, je me déclare contre les pasteurs. Je leur reprendrai le troupeau [...] j'arracherai les brebis de leur bouche et elles ne seront plus pour eux une proie » (Éz 34, 2-10).

Pour Ézéchiel, il y a aura bien, aux temps messianiques, un pasteur, « mon serviteur David », mais ce sera simplement « un prince au milieu d'eux », cependant que « moi, Yahvé, je serai pour eux un Dieu » (Éz 34, 24). Donc ce prince aura une fonction qu'on pourrait dire *ministérielle* : il ne sera plus maître des brebis par sa propre autorité, mais il sera l'humble auxiliaire de Dieu dans la tâche de « paître » les brebis. Le vrai gouvernant sera Dieu en personne :

« Ainsi parle le Seigneur Yahvé : Voici que j'aurai soin moi-même de mon troupeau et je m'en occuperai. Comme un pasteur s'occupe de son

troupeau, quand il est au milieu de ses brebis éparpillées, je m'occuperai de mes brebis... » (Éz 34, 11-12).

Ainsi la Bible, soit en réduisant le pouvoir temporel à un rôle subordonné, soit en imaginant qu'une communauté puisse vivre entièrement sans institutions politiques, *dévalue fortement l'État*. L'État est une réalité relative, temporaire, dont on peut à la limite se passer, et dont il serait impie, en tout cas, de faire un absolu. *La vraie justice, la véritable harmonie sociale sont fondées sur des dispositions intérieures du cœur, lesquelles ne sont nullement créées par l'État, mais par Dieu (et ses prophètes)*.

Saint Augustin se souviendra de ces textes lorsque, après le désastre de la prise de Rome par Alaric en 410, il comprendra qu'il faut cesser d'identifier le sort du christianisme et celui de l'Empire romain. Celui-ci peut bien périr sous l'assaut des Barbares, cela n'empêchera nullement la société chrétienne de subsister, y compris avec les Barbares convertis. La cité spirituelle et la cité temporelle doivent être fondamentalement disjointes : c'est le thème principal de *La Cité de Dieu* (cf. *infra*).

L'idée, plus radicale encore, que la société peut se passer entièrement d'institutions politiques se rencontrera dans tous les mouvements millénaristes et dans ces millénarismes sécularisés qu'ont été les grandes idéologies révolutionnaires modernes. Nous verrons que Lénine, lui aussi, imaginera une société sortie de l'Histoire et vivant une vie collective pacifique et efficiente sans institutions, l'intériorisation de la loi dans les cœurs venant remplacer la contrainte extérieure de l'État<sup>1</sup>.

#### 4. Le messianisme comme « sortie de l'Histoire ». La littérature apocalyptique

A deux moments particulièrement tragiques de l'histoire d'Israël, l'Exil et la longue période qui va de la persécution d'Antiochus Épiphane (175 av. J.-C.) à la ruine du Second Temple (70 apr. J.-C.), l'éschatologie se radicalise. Sont envisagés maintenant non pas seulement la restauration de l'État et l'établissement à Sion d'une communauté sainte et heureuse, mais *une « fin » ou une « sortie » de l'Histoire*.

Les thèmes et textes correspondants relèvent du genre dit « apocalyptique ». La littérature apocalyptique proprement dite s'étend sur plus de trois cents ans, de 200 environ av. J.-C. à 150 de notre ère, mais des

1. Nous avons signalé aussi la présence de ce thème dans des textes néo-pythagoriciens du III<sup>e</sup> siècle apr. J.-C. (cf. *supra*, II, p. 609 sq.).

thèmes apocalyptiques se rencontrent déjà chez les prophètes exiliques ou immédiatement postérieurs. C'est la persécution d'Antiochus Épiphane qui, rompant avec les quelque trois cents ans de stabilité qui avaient été apportés par la théocratie, réveille la tonalité inquiète de la pensée eschatologique des prophètes exiliques. Cette fermentation se fait jour dans des milieux en marge de la théocratie, dans les cercles des Assidéens.

Le mot « apocalypse » signifie, en grec, « dévoilement ». La nouvelle littérature prophétique prétend en effet dévoiler les secrets des desseins de Dieu envers l'humanité, qui lui ont été communiqués d'en-haut, par le ministère des anges ou sous la forme de visions et de songes riches en images.

Les auteurs mettent souvent leur message dans la bouche d'un personnage du passé, ce qui permet de faire annoncer par ce personnage des choses que l'on sait déjà être survenues (procédés d'*antidatation* et de *pseudépigraphie*). Les prête-nom sont Daniel, Hénoch, Moïse, Esdras, les patriarches, Baruch, ou même Adam...

Appartiennent à la littérature apocalyptique le livre de *Daniel*, le deuxième livre des *Maccabées*, et, hors de l'Ancien Testament, les textes de la littérature dite « inter-testamentaire », c'est-à-dire la littérature juive (essénienne ou pharisienne) des deux premiers siècles av. J.-C. et du premier siècle apr. J.-C. (notamment l'*Apocalypse d'Énoch*, les *Testaments des Douze Patriarches*, les *Psaumes de Salomon*, le *IV Livre d'Esdras*<sup>1</sup>).

#### a - Le combat eschatologique et le Jugement dernier

Chez les prophètes du temps de l'Exil ou immédiatement postérieurs, Ézéchiel, le Deutéro-Isaïe, puis chez des auteurs plus tardifs, le Trito-Isaïe, l'auteur de l'« Apocalypse d'Isaïe », le Deutéro-Zacharie, Daniel (en attendant l'*Apocalypse de Jean*) — apparaît une idée nouvelle : pour faire advenir la fin de l'Histoire, il devra y avoir un *terrible combat final*, plus féroce et démesuré que tous ceux endurés jusque-là par l'humanité, suivi d'un Jugement « dernier » qui rétribuera définitivement mérites et fautes.

##### 1. Le combat eschatologique.

Déjà le prophète *Joël*, vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, avait longuement évoqué le « Jour du Seigneur », jour de catastrophe où des armées innombrables s'avancent sur Israël, dévastent toute vie, précipitent le

1. Cf. *La Bible. Écrits intertestamentaires*, op. cit.

2. Datation la plus probable.

peuple au fond de la désespérance et de la folie — sauf la poignée de ceux qui se sont convertis intérieurement et que Dieu a reconnus « innocents » (Jl 4, 21). A ceux-là, à qui Dieu aplanit la route en exterminant leurs ennemis (Jl 2, 20 ; 4, 19), s'ouvre une existence paradisiaque, caractérisée par l'abondance, la fécondité et le bonheur.

Le thème du combat eschatologique se précise chez Ézéchiël et chez le Deutéro-Zacharie. Toutes les forces mondiales du mal se rassembleront, sous la conduite d'un personnage diabolique (Gog...). Leur feront face les forces du bien, l'armée des « saints », elle aussi conduite par un chef providentiel (un ange, ou Dieu lui-même...).

Voici la version d'Ézéchiël. « A la fin des jours », Dieu « mettra des crocs aux mâchoires » de « Gog, roi de Magog » et le poussera à partir en guerre contre Israël, alors même qu'Israël se croira en sécurité dans ses montagnes. « La Perse, Kush et Put », et bien d'autres peuples encore, tous armés de pied en cape, se joindront aux armées de Gog (Éz 38, 16). Mais alors Dieu suscitera un immense tremblement de terre, qui fera écrouler les montagnes et les murailles et qui provoquera la réaction victorieuse de toutes les créatures fidèles à Dieu, qui vaincront les armées coalisées du mal.

Le Deutéro-Zacharie (sans doute vers 330-300) a une vision similaire :

« Je rassemblerai toutes les nations près de Jérusalem pour engager la bataille. La ville sera prise, les maisons saccagées, les femmes violées. La moitié de la population ira en déportation, mais celle qui restera ne sera pas éliminée de la ville. Alors le Seigneur entrera en campagne contre ces peuples-là, le jour où il se battra, le jour de la mêlée. En ce jour-là, ses pieds se poseront sur le mont des Oliviers, qui est en face de Jérusalem, à l'Orient. Le Mont des Oliviers se fendra par le milieu, d'est en ouest [...] Puis le Seigneur mon Dieu arrivera accompagné de tous ses saints » (Za 14, 6 ; cf. 9, 1-8).

2. *Le Jugement dernier.* — Quelles seront les suites de ce combat ? L'intervention de Dieu prendra la forme d'un « jugement », qui, survenant à la fin des temps, sera donc le « Jugement dernier ». On se souvient que le Messie royal, homme juste, était, depuis l'origine de la pensée messianique, censé procéder à un jugement universel : « Il sera juge entre les nations, l'arbitre de peuples nombreux » (Is 2, 4a). C'est ce qui aura lieu en ce « Jour du Seigneur ». Les ennemis d'Israël seront jugés coupables, et Israël

innocent. En conséquence, les ennemis d'Israël seront exterminés. La Bible emploie ici des expressions particulièrement fortes.

« J'exercerai le jugement contre [Magog] par la peste et par le sang ; je ferai pleuvoir sur lui, sur ses escadrons et sur les nombreux peuples qui seront avec lui une pluie diluvienne, du grésil, du feu et du soufre. Je montrerai ma grandeur et ma sainteté, je me ferai connaître aux yeux de nombreuses nations. Alors elles connaîtront que je suis le Seigneur » (Éz 38, 22-23).

Dieu enverra un feu sur le territoire même de l'ennemi. Il détruira ses armées : il faudra sept mois pour enterrer les morts, tant ils seront nombreux. Les oiseaux et tous les animaux sont invités à se réjouir, tant ils auront de sang à boire et de cadavres à dévorer.

« [Dieu] fera pourrir la chair [des hommes des nations qui auront combattu Israël] alors qu'ils se tiendront encore debout, leurs yeux pourriront dans leurs orbites et leur langue pourrira dans leur bouche » (Za 14, 12 ; cf. Is 13 ; Mi 7, 13 ; So 3, 19).

Israël dominera alors sur toutes les nations (cf. Éz 39, 21-25). Les nations survivantes devront monter chaque année à Jérusalem pour la fête des Tentés, où elles « se prosterneront devant le roi Yahvé Sabaot » (Za 14, 16-21) et, si elles ne le font pas, elles seront châtiées.

« Il arrivera que tous les survivants de toutes les nations qui auront marché contre Jérusalem monteront année après année se prosterner devant le roi Yahvé Sabaot et célébreront la fête des Tentés » (Za 14, 16).

« Devant lui [le Messie] se courbera la Bête,  
ses ennemis lécheront la poussière ;  
les rois de Tirsis rendront tribut.  
Les rois de Saba et de Seba  
feront offrande ;  
tous les rois se prosterneront devant lui,  
tous les païens le serviront » (Ps 72, 9-11)<sup>1</sup>.

1. Cf. 49, 22-23 : « Ainsi parle le Seigneur Dieu. Voici que j'élèverai ma main vers les nations, que je dresserai mon étendard vers les peuples : ils ramèneront tes fils dans leurs bras et tes filles seront hissées sur leurs épaules. Des rois seront tes tuteurs, et leurs princesses, tes nourrices. Visage contre terre, ils se prosterneront devant toi, ils lécheront la poussière de tes pieds. »

Soumises, les nations seront peut-être aussi converties, auquel cas elles participeront au bonheur messianique. Ce bonheur sera d'un type nouveau. Apparaît chez le « Trito-Isaïe » (probablement entre 530 et 510) le thème d'une nouveauté radicale, rompant absolument avec le passé :

« Voici que je vais créer des *cieux nouveaux* et une *terre nouvelle*<sup>1</sup> ; ainsi le passé ne sera plus rappelé, il ne remontera plus jusqu'au secret du cœur » (Is 65, 17-24).

Ce sera un bonheur *éternel*. Le Deutéro-Zacharie évoque en effet une véritable sortie du Temps, une ère ou un « jour » où il n'y aura plus de succession de jours et de nuits :

« [Après le dernier combat], le Seigneur mon Dieu arrivera accompagné de tous ses saints. En ce jour-là il n'y aura plus ni lumière, ni froidure, ni gel. Ce sera *un jour unique*. Le Seigneur le connaît. Il n'y aura plus de jour et de nuit, mais à l'heure du soir brillera la lumière. En ce jour-là, des eaux vives sortiront de Jérusalem, moitié vers la mer orientale, moitié vers la mer occidentale. Il en sera ainsi l'été comme l'hiver<sup>2</sup>. Alors le Seigneur se montrera Roi sur toute la terre. En ce jour-là, le Seigneur sera unique et son nom unique » (Za 14, 6 ; cf. 9, 1-8).

3. *La résurrection des morts*. — Tous les « saints » de l'histoire d'Israël verront-ils ce « jour unique » ? Voici qu'une idée extraordinaire se dessine : les justes connaîtront le bonheur éternel, soit qu'ils soient vivants au moment du « Jour du Seigneur », soit que, déjà morts, ils « ressuscitent »<sup>3</sup>.

1. Thème repris dans l'*Apocalypse de Jean*, cf. *infra*.

2. Retour à la fertilité du Paradis terrestre. Le thème des eaux sortant de Jérusalem, en l'occurrence du Temple, et vivifiant tout le pays, se trouve aussi chez Joël (4, 18), Ézéchiel (47, 1-12), les psaumes (46, 5). Les écrits johanniques diront que c'est la prophétie d'Ézéchiel qui se réalise lorsque, du côté de Jésus — nouveau Temple — crucifié, coule une eau « jaillissant pour la vie éternelle » (Jn 4, 14 ; 7, 37-39 ; 19, 34), ou que, du trône de l'Agneau de l'*Apocalypse*, sort un « fleuve de vie » (Ap 22, 1-2).

3. L'apparition du thème de la résurrection des morts s'inscrit dans une continuité : c'est la dernière étape en date de la vieille réflexion biblique sur le problème de la rétribution. Dans un premier temps, la Torah traditionnelle enseignait que Dieu récompense les bons — ceux qui observent sa Loi — et punit les méchants. Dans un deuxième temps, un scepticisme — sans doute lié à l'inclusion d'Israël dans une « culture sapientielle internationale », égyptienne, babylonienne puis hellénistique, donc pluriethnique et penchant vers le relativisme — objecte que les méchants prospèrent et que les justes souffrent : c'est la position de Qôhélet (l'« Ecclésiaste »). Maintenant vient un troisième temps : les justes seront effectivement récompensés, mais ils

Déjà, pendant l'Exil, Ézéchiel avait évoqué la restauration d'Israël comme une résurrection des morts, reprenant vie charnelle grâce au souffle ou à l'esprit (*ruah*) de Dieu. Citons intégralement ce texte fameux :

« La main du Seigneur fut sur moi ; il me fit sortir par l'esprit du Seigneur et me déposa au milieu de la vallée [la vallée où le prophète a eu sa vision] : elle était pleine d'ossements. Il me fit circuler parmi eux en tous sens... Or, les ossements étaient extrêmement nombreux à la surface de la vallée et ils étaient tout à fait desséchés. Il me dit : "Fils d'homme, ces ossements peuvent-ils revivre ?" Je dis : "Seigneur Dieu, c'est toi qui le sais !" Il me dit : "Prononce un oracle contre ces ossements ; dis-leur : Ossements desséchés, écoutez la parole du Seigneur. Ainsi parle le Seigneur Dieu à ces ossements : Je vais faire venir en vous un souffle pour que vous viviez. Je mettrai sur vous des nerfs, je ferai croître sur vous de la chair, j'étendrai sur vous de la peau, je mettrai en vous un souffle et vous vivrez ; alors vous connaîtrez que je suis le Seigneur." Je prononçai l'oracle comme j'en avais reçu l'ordre : il y eut un bruit pendant que je prononçais l'oracle et un mouvement se produisit : les ossements se rapprochèrent les uns des autres. Je regardai : voici qu'il y avait sur eux des nerfs, de la chair croissait et il étendit de la peau par-dessus ; mais il n'y avait pas de souffle en eux. Il me dit : "Prophétise à l'esprit, prophétise, fils d'homme. Tu diras à l'esprit : ainsi parle le Seigneur Dieu. Viens des quatre vents, esprit, souffle sur ces morts, et qu'ils vivent." Je prophétisai comme il m'en avait donné l'ordre, et l'esprit vint en eux, ils reprirent vie et se mirent debout sur leurs pieds : grande, immense armée !

« Alors il me dit : Fils d'homme, ces ossements, c'est toute la maison d'Israël. Les voilà qui disent : "Nos os sont desséchés, notre espérance est détruite, nous sommes en pièces." C'est pourquoi, prophétise et dis-leur : Ainsi parle le Seigneur Dieu : Je vais ouvrir vos tombeaux, je vous ferai remonter de vos tombeaux, ô mon peuple, je vous ramènerai sur le sol d'Israël. Vous connaîtrez que je suis le Seigneur quand j'ouvrirai vos tombeaux et que je vous ferai remonter de vos tombeaux, ô mon peuple. Je mettrai mon esprit en vous et vous vivrez ; je vous établirai sur votre sol, et vous saurez que moi, Yahvé, j'ai parlé et je fais, oracle de Yahvé » (Éz 37, 1-14).

Ainsi, le retour d'Israël de Babylone sur la terre promise sera le plus extraordinaire des miracles : la toute-puissance du Dieu d'Israël vainc le plus inéluctable de tous les obstacles.

le seront au Ciel ; la justice de Dieu est fondamentalement différente de celle des hommes, elle échappe à leur compréhension. Ce thème, déjà présent dans le *Livre de Job*, s'affermir dans la littérature apocalyptique. Il cristallisera définitivement dans les Évangiles et les épîtres de saint Paul.



L'« Apocalypse d'Isaïe » (un peu plus tard ?) insiste en termes magnifiques sur le pouvoir de Dieu de redonner vie à ce qui est mort, de renverser, au-delà de l'épreuve, toute souffrance en consolation :

« Il a détruit sur cette montagne  
le voile qui voilait tous les peuples  
et le tissu tendu sur toutes les nations ;  
il a fait disparaître la mort à jamais.  
Le Seigneur Yahvé a essuyé les pleurs sur tous les visages<sup>1</sup>  
il ôtera l'opprobre de son peuple sur toute la terre,  
car Yahvé a parlé » (Is 25, 7-8).

A partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., toute la littérature juive reprend et développe la croyance en la résurrection<sup>2</sup>. Sous des formes diverses, elle figure dans les grands livres de la littérature intertestamentaire, produits par les milieux esséniens ou pharisiens.

Or, les implications « politiques » de ce thème sont considérables. La certitude intime de la résurrection porte en effet en germe un jugement irrémédiablement négatif sur le pouvoir temporel voué aux seules réalités terrestres ; elle fonde une possibilité de *résistance absolue au pouvoir politique*.

Deux livres de l'Ancien Testament, relevant tous deux de l'esprit apocalyptique, présentent pour nous un intérêt particulier, non seulement parce que des thèmes comme le combat eschatologique ou la résurrection des morts y connaissent de nouveaux développements, mais parce que la signification politique de ces thèmes, dans le contexte de la persécution séleucide, apparaît en toute clarté : le *Livre de Daniel* et le 2<sup>e</sup> *Livre des Maccabées*.

1. Idée et image reprises textuellement dans l'Apocalypse de Jean, cf. *infra*.

2. A laquelle seuls restent imperméables, nous l'avons vu, les Sadducéens. Il est vrai qu'ils s'en tiennent à la Torah écrite. En tant que représentants de la caste sacerdotale, ils n'ont jamais mis les livres des prophètes, surtout les plus récents, sur un plan d'autorité comparable à la Torah ; ils ne font donc pas leur l'eschatologie des prophètes.

### b - Le Livre de Daniel et la théologie de l'Histoire<sup>1</sup>

Le Livre de Daniel est certainement dû à un écrivain de l'époque de la persécution d'Antiochus Épiphane qui s'abrite sous l'autorité d'un personnage du temps de l'Exil.

L'auteur imagine que le roi Nabuchodonozor a fait élever à sa cour quelques jeunes Juifs ; parmi eux, Daniel. Comme Joseph avec Pharaon, Daniel interprète à plusieurs reprises les songes du roi. Il l'emporte sans peine à cet égard sur tous les autres « devins et chaldéens » idolâtres employés à la cour du roi : c'est qu'il bénéficie de l'aide du vrai Dieu. Le roi et ses successeurs en savent gré à Daniel : ils le couvrent d'honneurs et lui confient des missions importantes à la cour.

1. *La théologie de l'Histoire*. — Daniel est sommé de résoudre — ou, dans certains cas, il cherche de lui-même à éclaircir — plusieurs énigmes.

— *Le songe de la statue* (chap. 2) : Nabuchodonozor a vu en songe une statue immense, avec une tête d'or, une poitrine et des bras d'argent, le ventre et les cuisses de bronze, des jambes de fer, des pieds partie en fer, partie en céramique ; or, la statue est mise à bas et pulvérisée par une pierre qui n'a été mise en mouvement par aucune main.

— *Les quatre bêtes et le Fils d'Homme* (chap. 7) : quatre vents font surgir de la Grande Mer quatre bêtes monstrueuses, un lion avec des ailes d'aigle, un ours, un léopard à quatre ailes et quatre têtes, enfin une bête innommable avec dix cornes, auxquelles s'en ajoute une onzième, qui arrache trois cornes, et qui est pourvue d'yeux et d'une bouche qui dit des choses monstrueuses ; puis apparaissent un Vieillard et, « sur » ou « avec » les « nuées du ciel », un « Fils d'Homme ».

Il y a aussi le *songe du grand arbre* (3, 98-4), l'*écriture sur le mur* (chap. 5), la *vision du Bélier et du Bouc* (chap. 8), l'énigme des *soixante-dix septénaires d'années* (chap. 9).

Daniel parvient finalement à résoudre toutes ces énigmes à l'aide de la même clef : une *conception globale de l'Histoire, de ses phases, de son sens*. Référé à cette conception, chaque épisode des énigmes, incompréhensible en lui-même, reçoit une signification obvie. Ce

1. Cf. « Introduction » à Daniel in *Traduction œcuménique de la Bible* (TOB), *op. cit.*, p. 1671-1678.

schéma a été dévoilé au prophète par Dieu, qui est l'unique maître du temps et de l'Histoire :

« C'est [Dieu] qui fait alterner les temps et les moments ;  
il renverse les rois et élève les rois » (2, 21).

Maître de l'Histoire destinée à réaliser ses mystérieux desseins, Dieu a fixé pour elle, si l'on peut dire, un certain *scénario*.

L'Histoire (telle du moins que peut l'embrasser la mémoire du prophète et de ses contemporains) consiste dans la succession de *quatre grands Empires* : les Babyloniens, les Mèdes, les Perses, les Grecs (les quatre matières, de plus en plus viles, de la grande statue du chap. 2 ; le fer et la céramique sont les Lagides et les Séleucides ; les quatre bêtes du chap. 7). Le royaume séleucide lui-même a connu une succession de rois (les dix cornes de la quatrième bête). Antiochus IV (la onzième corne) l'a emporté par la trahison sur trois rivaux.

Bien que tous ces Empires soient issus du domaine du Mal, c'est l'Empire d'Antiochus qui est l'Empire du Mal par excellence, puisque, non content de ne pas adorer Yahvé, le roi prétend interdire le culte de Yahvé et se faire adorer, lui Antiochus, comme « dieu manifeste » (ce que signifie le surnom qu'il se fait donner : « Épiphanes »). L'Histoire, ainsi, est pensée comme un *processus dramatique*, un mystère d'iniquité, *qui approfondit sans cesse les victoires du mal*. D'ailleurs les épreuves sont envoyées au peuple d'Israël, centre du processus, en raison de ses fautes (3, 28-32 ; 9, 4-19 ; cf. 2 M 7, 32-33).

Cependant, aux puissances du Mal que constituent les Empires païens résiste, jusqu'au martyre, l'élite des justes. Mais l'issue de leur combat ne dépend que de Dieu : c'est Lui, ou ses anges, non une « main » humaine, qui va intervenir (cf. la pierre qui fait voler en éclats la statue à tête d'or). Et Dieu, en metteur en scène inspiré, *choisit, pour intervenir, le moment même où la figure du Mal extrême paraît définitivement triompher*.

Tous les détails des énigmes proposées à Daniel s'expliquent en référence à ce schéma général ; les épisodes bien connus de l'histoire du Proche-Orient depuis l'Exil y sont systématiquement intégrés, y compris les tout derniers développements de la lutte des Maccabées.

2. *Le « Fils de l'Homme » et l'annonce du Royaume de Dieu.* — Bien qu'il reprenne le message d'espérance des prophéties du temps de l'Exil (parfois explicitement, comme au chap. 9 où il cite Jérémie 25, 11-12), Daniel les transpose délibérément sur un autre plan que celui de l'histoire terrestre. Ce qu'il annonce, c'est un *Royaume de Dieu* destiné à durer éternellement.

En effet, les Empires du mal ne sont pas détruits par un Messie « classique » ; le livre de Daniel accomplit à cet égard une véritable métamorphose du messianisme traditionnel. Au temps de l'Exil et de la prophétie d'Isaïe, le salut était attendu d'un roi davidique. Il l'est maintenant d'un « Fils de l'Homme » (ou « fils d'humanité » ou « fils d'homme ») préexistant, résidant auprès de Dieu et envoyé directement par Lui.

« Je regardais dans les visions de la nuit, et voici qu'avec les nuées du ciel venait comme un Fils d'Homme ; il arriva jusqu'au Vieillard [Dieu], et on le fit approcher en sa présence (7, 13).

L'expression « Fils d'Homme » se comprend par différence avec les rois conquérants des Empires païens qui, eux, sont des « bêtes » surgies de la « Mer », domaine du Mal. Le juge suprême et sauveur des Juifs arrive « sur » ou « avec » les nuées, ce qui veut dire que *sa provenance est céleste*, et il a figure humaine (comme un ange)<sup>1</sup>.

Or, le royaume de ce Fils d'Homme sera éternel : « Au jour de ces rois-là [les derniers Grecs], le Dieu du ciel suscitera un royaume qui ne sera jamais détruit et dont la royauté ne sera pas laissée à un autre peuple. Il pulvérisera et anéantira tous ces royaumes-là et il subsistera à jamais » (2, 44). Adviendra alors un univers transfiguré.

« [Au Fils d'Homme] il fut donné souveraineté, gloire et royauté : les gens de tous peuples, nations et langues le servaient. Sa souveraineté est *une souveraineté éternelle qui ne passera pas*, et sa royauté, *une royauté qui ne sera pas détruite* » (7, 13-14).

1. Dans la nouvelle apocalyptique juive, on remarque la place éminente qu'occupent (sous l'influence perse ?) les anges. Dans le livre de Daniel, c'est l'Ange du Seigneur qui intervient pour sauver les trois jeunes gens de la fournaise et Daniel de la fosse aux lions ; c'est un ange-interprète qui fournit la clef des songes et des visions ; c'est par des anges que Dieu fait accomplir ses volontés dans le monde. Le Fils de l'Homme est lui-même une créature angélique.

3. *Confirmation et développements du thème de la résurrection des morts.*  
 — Qui habitera le monde ainsi transfiguré ? Ceux qui sont inscrits dans le « Livre » (car dans le ciel est tenue à jour la liste de ceux qui seront dignes d'être membres de la nouvelle Jérusalem)<sup>1</sup>. C'est-à-dire les justes, ceux qui auront été affinés par l'épreuve, et spécialement les docteurs et prophètes qui auront instruit le peuple (Dn 11, 35)

Qu'advient-il de ceux qui, avant qu'arrive le jour du Salut, exposent leur vie jusqu'au martyre ? Ici l'imagination créatrice du prophète produit successivement deux thèses.

1) D'abord, Dieu *empêchera cette mort*. C'est le sens des deux épisodes des jeunes gens sauvés de la fournaise et de Daniel sauvé de la fosse aux lions.

Nabuchodonozor a fait faire une grande statue d'or et ordonné que toutes les populations de son Empire, au signal donné, l'adorent ; ceux qui n'adoreront pas seront jetés dans une fournaise ardente. Naturellement, les trois jeunes Juifs compagnons de Daniel, Shadrak, Méshak et Abed-Négo, s'y refusent. Ils sont donc conduits au supplice. Mais le feu ne les touche pas. Au contraire, tandis que leurs bourreaux sont brûlés, ils restent parfaitement indemnes et récitent sereinement des prières (chap. 3).

Darius, conseillé par ses ministres et satrapes jaloux de Daniel, a ordonné que quiconque, pendant trente jours, adresserait une prière à un autre que le roi lui-même, serait jeté dans la fosse aux lions. Mais Daniel, observant la Torah, fait ses prières au Dieu d'Israël. Jeté toute une nuit dans la fosse, il est toujours indemne au matin : un « Ange de Dieu » a « fermé la gueule des lions » (chap. 6).

2) Mais le prophète va plus loin. Il sait bien que nombre de martyrs sont effectivement morts. Est-ce à dire que Dieu les a abandonnés ? Non, c'est qu'il a prévu de les ressusciter. Est ici exposée à nouveau — mais pour la première fois avec cette netteté — la thèse de la résurrection des morts.

« En ce temps-là se dressera Michel, le grand Prince,  
 lui qui se tient auprès des fils de son peuple.

Ce sera un temps d'angoisse  
 tel qu'il n'en est pas advenu depuis qu'il existe une nation  
 jusqu'à ce temps-là.

En ce temps-là ton peuple en réchappera,  
 quiconque se trouvera inscrit dans le Livre.

1. Is 4, 2-3.

*Beaucoup de ceux qui dorment dans le sol poussiéreux se réveilleront, ceux-ci pour la vie éternelle, ceux-là pour l'opprobre, pour l'horreur éternelle.*

Et les gens réfléchis resplendiront, comme la splendeur du firmament, ceux qui ont rendu la multitude juste, comme les étoiles à tout jamais » (12, 1-4).

Le Livre de Daniel a été inclus dans la Bible hébraïque sous l'influence pharisienne. Il sera, pendant des siècles, au même titre que l'Apocalypse de Jean, une des références principales des millénaristes et de tous ceux qui s'interrogent sur les volontés de Dieu sur l'Histoire. En pleins XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, on se basera encore sur son tableau de la succession des Empires pour spéculer sur l'avenir politique de l'Europe<sup>1</sup>.

### **c - Le mépris du pouvoir temporel dans le 2<sup>e</sup> Livre des Maccabées**

L'idée que Dieu réserve à ses fidèles, et singulièrement à ses martyrs, une vie nouvelle et éternelle, soutiendra effectivement le courage des révoltés maccabéens. On en a un témoignage saisissant et riche d'implications politiques dans le 2<sup>e</sup> Livre des Maccabées.

L'ouvrage, écrit en grec, semble être le résumé, réalisé après 124 av. J.-C., d'un ouvrage en cinq livres rédigé par le Juif hellénisé Jason de Cyrène vers 160, peu après les événements narrés, c'est-à-dire la persécution d'Antiochus Épiphane.

Le moment le plus fort du livre est le récit d'une persécution que subit, de la part du roi païen, toute une famille : sept frères et leur mère. C'est un des plus éminents exemples bibliques de *martyre* (phénomène déjà illustré par des personnages prophétiques antérieurs)<sup>2</sup>. L'histoire a probablement une base historique, mais elle est « enjolivée » et présentée dans une intention délibérément

1. Cf. Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.* Sur le millénarisme, cf. *infra*, III<sup>e</sup> partie, chap. 7.

2. André Neher, *Prophètes et prophéties*, *op. cit.*, p. 299, évoque les prophètes qui ont subi le martyre pour leur foi : peut-être déjà Moïse ; son collaborateur Hour ; les prophètes contemporains d'Élie, tués par la reine Jézabel ; Isaïe, selon une tradition juive ; Hanai et Mikayou. Jérémie a été plusieurs fois menacé de mort.

apologétique, car, avant même que Jason la rapportât, elle était passée en légende<sup>1</sup>.

Nous citons le texte intégralement, parce qu'il comporte des réflexions et des affirmations d'un grand intérêt doctrinal.

« Il arriva que sept frères furent arrêtés avec leur mère et que le roi [Antiochus Épiphane] voulut les contraindre, en leur infligeant les fouets et les nerfs de bœufs, à toucher à la viande de porc interdite par la Loi. L'un d'eux, se faisant leur porte-parole, dit : "Que vas-tu demander et apprendre de nous ? Nous sommes prêts à mourir plutôt que de transgresser les lois de nos pères." Le roi, devenu furieux, fit mettre sur le feu des poêles et des chaudrons. Dès qu'ils furent brûlants, il ordonna de couper la langue à celui qui avait été leur porte-parole, de lui enlever la peau de la tête et de lui trancher les extrémités sous les yeux de ses frères et de sa mère. Lorsqu'il fut complètement mutilé, il commanda de l'approcher du brasier, respirant encore, et de le faire passer à la poêle. Tandis que la vapeur se répandait autour de la poêle, les autres avec leur mère s'exhortaient mutuellement à mourir courageusement ; ils disaient : "Le Seigneur Dieu voit, et en vérité il a compassion de nous, comme Moïse l'a annoncé par le cantique qui proteste ouvertement en ces termes : *Et il aura pitié de ses serviteurs.*" »

« Quand le premier eut ainsi quitté la vie, on amena le second au supplice. Après lui avoir arraché la peau de la tête avec les cheveux, on lui demandait : "Mangeras-tu du porc plutôt que de subir la torture de ton corps, membre par membre ?" Mais il répondit dans la langue de ses pères : "Non !" C'est pourquoi lui aussi subit les tortures l'une après l'autre. Au moment de rendre le dernier soupir, il dit : "Scélérat que tu es, tu nous exclus de la vie présente, mais le roi du monde<sup>2</sup>, parce que nous serons morts pour ses lois, nous ressuscitera pour une vie éternelle." »<sup>3</sup>

« Après lui, on supplicia le troisième. Il présenta aussitôt sa langue comme on le lui ordonnait et tendit ses mains avec intrépidité. Il fit cette déclaration courageuse : "C'est du ciel que je tiens ces membres, à cause de ses lois je les méprise, et c'est de lui que j'espère les recouvrer." Le roi lui-même et son entourage furent frappés de la grandeur d'âme de ce jeune homme qui comptait ses souffrances pour rien.

« Ce dernier une fois mort, on soumit le quatrième aux mêmes tortures cruelles. Sur le point d'expirer, il dit : "Mieux vaut mourir de la

1. L'histoire du martyr des sept frères, dits « martyrs d'Antioche », parce que la scène pourrait s'être passée à Antioche où Antiochus Épiphane résidait lors de la persécution, a été l'objet de nombreux commentaires des Pères de l'Église, qui considéraient ces saints personnages comme des chrétiens avant la lettre. Un culte a été rendu aux « saints Maccabées » dès les premiers siècles chrétiens.

2. Le seul roi est Yahvé : Antiochus « Épiphane » est un usurpateur.

3. La croyance en la résurrection est déjà bien établie dans la théologie du temps.

main des hommes en attendant, selon les promesses faites par Dieu, d'être ressuscité par lui, car pour toi il n'y aura pas de résurrection de la vie."

« On amena ensuite le cinquième et on le tortura. Fixant les yeux sur le roi, il lui dit : "Tu es puissant parmi les hommes bien qu'étant corruptible. Tu fais ce que tu veux, mais ne crois pas que notre race soit abandonnée de Dieu. Pour toi, prends patience et tu verras sa grande puissance, comme il te tourmentera, toi et ta descendance."<sup>1</sup> Après celui-ci, ils amenèrent le sixième. Sur le point de mourir, il dit : "Ne te fais pas de vaines illusions, car c'est à cause de nous-mêmes que nous endurons ces souffrances, ayant péché contre notre Dieu ; aussi nous est-il arrivé d'étranges calamités. Mais toi, ne t'imagines pas que tu resteras impuni, toi qui as entrepris de faire la guerre à Dieu."

« Éminemment admirable et digne d'une grande renommée fut la mère, qui voyait mourir ses sept fils en l'espace d'un seul jour et le supportait avec sérénité, parce qu'elle mettait son espérance dans le Seigneur. Elle exhortait chacun d'eux dans la langue de ses pères<sup>2</sup>. Remplie de nobles sentiments et animée d'un mâle courage, cette femme leur disait : "Je ne sais comment vous avez apparu dans mes entrailles ; ce n'est pas moi qui vous ai gratifiés de l'esprit et de la vie, et ce n'est pas moi qui ai organisé les éléments dont chacun de vous est composé. Aussi bien le Créateur du monde, qui a formé l'homme à sa naissance et qui est à l'origine de toutes choses, vous rendra-t-il dans sa miséricorde et l'esprit et la vie, parce que vous vous sacrifiez maintenant vous-même pour l'amour de ses loix."

« Antiochus se crut méprisé et soupçonna un outrage dans ces paroles. Le plus jeune était encore en vie, et non seulement il lui parlait pour l'exhorter, mais il lui donnait avec serment l'assurance de le rendre riche et très heureux s'il abandonnait la tradition de ses pères, d'en faire son ami et de lui confier de hauts emplois. Mais, le jeune homme ne prêtant aucune attention à ses propos, le roi fit approcher la mère et l'exhorta à donner à l'adolescent des conseils pour sauver sa vie. Lorsqu'il eut longuement exhortée, elle consentit à persuader son fils. Elle se pencha donc vers lui et, mystifiant le tyran cruel, elle dit dans la langue de ses pères : "Mon fils, aie pitié de moi qui t'ai porté dans mon sein neuf mois, qui t'ai allaité trois ans, qui t'ai élevé et nourri jusqu'à l'âge où tu es et qui ai pourvu à ton entretien. Je te conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre, contemple tout ce qui est en eux et reconnais que Dieu les a créés de rien<sup>3</sup> et que la race des hommes est faite de la même

1. La croyance dans les peines éternelles de l'enfer pour les méchants est non moins établie.

2. Qu'Antiochus ne comprend pas.

3. Première apparition dans la Bible de l'idée d'une création « ex nihilo », à partir de rien, et non, comme le pensaient les Grecs, à partir d'une « matière première » (*prôtè hylè*), ni même, comme il est dit dans la Genèse, à partir du « chaos ». Le chaos



manière. Ne crains pas ce bourreau, mais, te montrant digne de tes frères, accepte la mort, afin que je te retrouve avec tes frères au temps de la miséricorde.<sup>1)</sup>

« A peine achevait-elle de parler que le jeune homme dit : « Qu'attendez-vous ? Je n'obéis pas aux ordres du roi, j'obéis aux ordres de la Loi qui a été donnée à nos pères par Moïse<sup>2)</sup>. Et toi, l'inventeur de toute la calamité qui s'abat sur les Hébreux, tu n'échapperas pas aux mains de Dieu, car si nous souffrons, nous autres, c'est à cause de nos propres péchés. Si, pour notre châtement et notre éducation, notre Seigneur, qui est vivant, s'est courroucé un moment contre nous, il se réconciliera de nouveau avec ses serviteurs. Mais toi, ô impie et le plus infect de tous les hommes, ne t'élève pas vainement, te berçant d'espairs incertains et levant la main contre ses serviteurs, car tu n'as pas encore échappé au jugement du Dieu tout-puissant qui voit tout. Car nos frères, après avoir enduré maintenant une douleur passagère en vue d'une vie intarissable, sont tombés pour l'alliance de Dieu, tandis que toi, par le jugement de Dieu, tu porteras le juste châtement de ton orgueil<sup>3)</sup>. Pour moi, je livre comme mes frères mon corps et ma vie pour les lois de mes pères, en conjurant Dieu d'être bientôt clément pour notre nation et de t'amener par des épreuves et des fléaux à confesser qu'il est le seul Dieu. Je prie enfin que sur moi et sur mes frères s'arrête la colère du Tout-Puissant justement déchaînée sur notre race ! »

« Hors de lui, le roi sévit contre le dernier frère encore plus cruellement que contre les autres, le sarcasme lui étant amer. Ce jeune homme mourut donc sans s'être souillé et avec une parfaite confiance dans le Seigneur. Enfin la mère mourut la dernière, après ses fils » (2 M 7)<sup>4)</sup>.

On peut considérer ce texte comme un exemple particulièrement éloquent de l'attitude biblique à l'égard du pouvoir temporel.

Le conflit entre les sept frères et leur mère, d'une part, le roi grec d'autre part, porte sur le respect de la « Loi ». La famille juive refuse de manger du porc et de rendre un culte au roi prétendument « épiphane », c'est-à-dire « Dieu manifeste ». Le roi, de

lui-même a été créé par Dieu à partir de rien. Si l'auteur songe à donner cette précision, c'est sans doute qu'il est de formation hellénistique et tend à marquer la plus grande radicalité, sur ce sujet, de la pensée juive par rapport à la pensée grecque. Les implications de ce caractère métaphysique radical de la Création seront développées ensuite par la théologie chrétienne, notamment par saint Augustin.

1. Au Paradis, où les élus se retrouvent.

2. La loi royale, temporelle, n'a aucune valeur, elle n'en a que dans la mesure où elle reflète fidèlement la Loi divine.

3. Antiochus sera soumis au « Jugement dernier ».

4. Traduction TOB.

son côté, ne supporte pas qu'on lui résiste, mais surtout il ne comprend pas comment on peut préférer le supplice du feu au geste, dépourvu de signification à ses yeux, de manger du porc ou de vivre selon les lois de la cité. En d'autres termes, il sent bien que la résistance des « saints maccabées » n'est pas un acte de courage individuel, mais exprime une réalité culturelle pour lui insaisissable. En allant toujours plus loin dans la cruauté des tortures, sans doute n'agit-il pas par « sadisme », mais tente-t-il seulement de venir à bout en pratique de cette résistance (d'où la « porte de sortie » offerte *in extremis* au plus jeune fils et à la mère) et de conjurer, par conséquent, les risques inquiétants qu'elle fait subir à son pouvoir. Jamais, en effet, dans le contexte de la cité grecque, la religion n'a eu une telle autonomie. Elle a toujours été organisée et contrôlée par l'État, ou, si elle en a été indépendante, elle n'a pu l'être que dans la mesure où elle n'élevait aucune prétention politique. Bien plus, dans le cadre des royaumes hellénistiques qui se sont plus ou moins fondus dans le moule des monarchies sacrées proche-orientales, où l'État se confond désormais avec le roi, « loi incarnée », la seule existence d'une volonté souveraine, indépendante de l'État, apparaît comme un scandale.

Or, le texte s'attarde sur les raisons pour lesquelles le roi n'est rien, le principe que représentent les martyrs, tout : le seul « roi du monde » est le Dieu d'Israël, c'est ce Dieu qui a tout créé, le monde et les hommes, peau et chair, et qui peut donc recréer en un instant tout ce que le roi prétend détruire ; il détruira le roi lui-même et sa descendance. Le monde et le roi ne comptent pas. Tout ce qu'il y a d'important dans l'existence humaine se passe au plan de l'« alliance » entre Dieu et les hommes, et l'enjeu de cette alliance est de savoir si les hommes seront « saints » ou « pécheurs ». *De cette seule question de conscience dépend la marche du monde.* Les phases malheureuses et heureuses de l'Histoire sont liées au péché des hommes et au pardon de Dieu (« si nous souffrons, c'est à cause de nos propres péchés »... c'est « pour notre châtement et notre éducation » que Dieu s'est « courroucé »), non aux initiatives des rois de la terre. Tant le salut individuel que le sens général de l'Histoire leur échappe. Le pouvoir temporel est un néant.

Cette thèse et cette attitude semblent être sans équivalents dans l'univers grec<sup>1</sup> ; nous devons, à la fin de ce chapitre, revenir sur la signification de cet étonnant contraste.

## Conclusion

La plupart des penseurs juifs actuels estiment que la littérature apocalyptique, avec la perspective qu'elle ouvre sur une « sortie » de l'Histoire et une vie éternelle paradisiaque, représente une déviation du judaïsme. Par exemple, pour Benjamin Gross<sup>2</sup>, des trois options choisies respectivement, face à l'épreuve de la persécution gréco-romaine, par les Sadducéens, les Esséniens et les Pharisiens, seule la dernière est métaphysiquement et moralement correcte.

— Les Sadducéens s'en tiennent au Temple et à l'État, c'est-à-dire à l'histoire purement humaine ; ils visent une simple « restauration », et ont oublié le projet de « transfiguration » que comporte la Torah. Ils finiront par échouer sur le terrain même où ils ont choisi de se tenir.

— Les Esséniens, visant la « transfiguration » seule, fuient dans le désert, c'est-à-dire hors de l'Histoire ; ils déposent le fardeau de la transformation historique confié par la Torah à Israël : tel sera aussi le destin du christianisme qui dépend, spirituellement, de l'essénisme.

— Les Pharisiens seuls répondent simultanément aux deux exigences. Ils veulent vivre dans l'Histoire tout en maintenant une tension transcendante vers son accomplissement. D'où leur « modération » politique, qui préserve l'avenir, et leur volonté patiente de tout reconstruire après la catastrophe.

Pour Gross, la thèse apocalyptique d'une fin imminente de l'Histoire apportée par Dieu sans intervention humaine, thèse qui émane principalement des milieux « assidéens » qui ont fini par

1. Même si la perspective d'une survie de l'âme (cf. le mythe d'Er de la *République* de Platon, ou le « Songe de Scipion » de la *République* de Cicéron) peut raffermir le courage des sages luttant contre un pouvoir tyrannique.

2. Cf. Benjamin Gross, *Messianisme et histoire juive*, *op. cit.*

constituer la fraction essénienne, est un signe de renoncement à la vocation propre d'Israël.

### III – La pensée « politique » du Nouveau Testament

C'est pourtant encore du sein d'Israël que surgit un nouveau prophète qui commence, vers l'an 30, sa vie publique, et qui va déplacer les données du problème. Il se dit Messie, « christos » (= « oint » en grec). Mais, loin d'accepter le rôle du Messie royal tel que l'imaginait l'espérance juive du temps, Jésus affirme : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. »

#### 1. La révolution morale du *Sermon sur la Montagne*

Ce Royaume est bien messianique en ce sens qu'il est un règne de justice, mais le Christ dit qu'il est le règne d'une *justice nouvelle* supérieure à l'ancienne.

« Oui, je vous le dis, si votre justice ne l'emporte sur celle des Scribes et des Pharisiens, vous n'entrerez pas dans le royaume des cieux » (Mt 5, 20).

Le *Sermon sur la Montagne*, par lequel s'ouvre l'Évangile selon saint Matthieu, énonce les principes de cette nouvelle justice. Nous allons retrouver le thème, abordé plus haut à propos des prophètes, de la distinction entre *mishpat* et *tsedaka*, entre une « simple justice » qui se contente, en corrigeant les injustices commises, de ramener les choses au *statu quo ante* et de permettre ainsi au monde de poursuivre son existence à l'identique, justice proche en cela de la « justice naturelle » des penseurs gréco-romains — et une autre justice, qui entend, elle, agir positivement sur le monde, le métamorphoser complètement, le *rendre juste* jusqu'à faire définitivement disparaître de lui toute injustice. Jésus, en un sens, ne fait que reprendre cette distinction d'origine prophétique ancienne ; mais il est incontestable qu'il lui donne une expression plus explicite et plus radicale.

« Vous avez entendu qu'il a été dit aux ancêtres : *tu ne tueras point* [Ex 20, 13 ; Dt 5, 17], et si quelqu'un tue, il en répondra au tribunal. Eh bien ! moi je vous dis : Quiconque se fâche contre son frère en répondra au tribunal [...]. Vous avez entendu qu'il a été dit : *Tu ne commettras pas l'adultère* [Ex 20, 14 ; Dt 5, 18]. Eh bien ! moi je vous dis : quiconque regarde une femme pour la désirer a déjà commis, dans son cœur, l'adultère avec elle [...]. Il a été dit d'autre part : *Quiconque répudiera sa femme, qu'il lui remette un acte de divorce* [Dt 24, 1]. Eh bien ! moi je vous dis : tout homme qui répudie sa femme, hormis le cas de prostitution, l'expose à l'adultère ; et quiconque épouse une répudiée commet un adultère.

« Vous avez encore entendu qu'il a été dit aux ancêtres : *Tu ne parjureras pas, mais tu t'acquitteras envers le Seigneur de tes serments* [Ex 20, 7 ; Nb 30, 3 ; Dt 23, 22]. Eh bien ! moi je vous dis de ne pas jurer du tout [...]. Que votre langage soit : "Oui ? oui", "Non ? non". [...]

« Vous avez entendu qu'il a été dit : *Ceil pour œil, dent pour dent* [« Loi du talion » : cf. Ex 21, 23-25]. Eh bien ! moi je vous dis de ne pas tenir tête au méchant : au contraire, quelqu'un te donne-t-il un soufflet sur la joue droite, tends-lui encore l'autre ; veut-il te faire un procès et te prendre ta tunique, laisse-lui même ton manteau ; te requiert-il pour une course d'un mille, fais-en deux avec lui. A qui te demande, donne ; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos.

« Vous avez entendu qu'il a été dit : *Tu aimeras ton prochain* [Lév 19, 18] et tu haïras ton ennemi<sup>1</sup>. Eh bien ! moi je vous dis : Aimez vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs. [...] Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense aurez-vous ? Les publicains eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? Et si vous réservez vos saluts à vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens eux-mêmes n'en font-ils pas autant ? [...]

« Gardez-vous de pratiquer votre justice devant les hommes pour vous faire remarquer d'eux [...]. Quand tu fais l'aumône, ne va pas le claironner devant toi : ainsi font les hypocrites, dans les synagogues et les rues, afin d'être glorifiés par les hommes ; en vérité, je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense. Pour toi, quand tu fais l'aumône, que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite, afin que ton aumône soit secrète ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra.

« Et quand vous priez, ne soyez pas comme les hypocrites : ils aiment, pour faire leurs prières, à se camper devant les synagogues et les carrefours, afin qu'on les voie. En vérité, je vous le dis, ils tiennent déjà leur récompense. Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme sur toi la porte, et prie ton Père qui est là, dans le secret ; et ton Père, qui voit dans le secret, te le rendra. [...]

1. Ces derniers mots ne figurent pas dans le passage du *Lévitique* auquel il est fait allusion. Le sens de ce passage est néanmoins qu'on n'est pas tenu d'aimer son ennemi.

« Ne vous amassez point de trésors sur la terre, où la mite et le ver consomment, où les voleurs percent et cambriolent. Mais amassez-vous des trésors dans le ciel : là, point de mite ni de ver qui consomment, point de voleurs qui percent et cambriolent. Car là où est ton trésor, là sera aussi ton cœur. [...]

« Ainsi, tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes » (Mt 5, 20 - 7, 12 ; cf. Lc 6, 20-38).

**a - La dissymétrie de la relation éthique : la miséricorde**

La nouvelle justice, telle qu'elle est exposée ici, présente des caractères formels remarquables. Dans tous les cas énumérés par Jésus, elle diffère de l'ancienne comme une *dissymétrie* d'une *symétrie*.

La justice naturelle ou traditionnelle est une symétrie : elle consiste à rendre à chacun son dû selon une règle d'égalité. C'est la conception que se font de la justice, nous l'avons vu, la philosophie grecque et le droit romain. La loi juive ancienne — du moins telle que la présente ici Jésus — comporte, avec la « Loi du talion », la même symétrie : « Œil pour œil, dent pour dent »<sup>1</sup>.

Or, le Christ dit : il faut dépasser cette règle de symétrie, il faut donner *plus* que ce qu'on doit. Même quand a donné à autrui l'équivalent de ce qu'on a reçu de lui, on n'est pas quitte avec lui. On ne doit pas seulement ne pas le tuer, mais ne pas se fâcher avec lui ; pas seulement observer le même formalisme quand on épouse et quand on répudie une femme, mais considérer le mariage comme indissoluble ; pas seulement accomplir les promesses faites sous serment, mais respecter toute parole donnée ; pas seulement aimer ceux qui vous aiment, mais aimer ceux qui vous détestent ; pas seulement ne pas frapper autrui s'il ne vous frappe pas, mais, s'il vous frappe, renoncer à lui rendre la pareille et lui « tendre l'autre joue » ; pas seulement reconnaître qu'on a autant de défauts que son voisin, mais se persuader que, quand il y a une

1. Saint Paul soulignera cette similitude entre la justice naturelle des philosophes et la Loi juive ancienne : « Quand des païens privés de la Loi accomplissent naturellement les prescriptions de la Loi, ces hommes, sans posséder de Loi, se tiennent à eux-mêmes lieu de Loi ; ils montrent que ce que la Loi ordonne est écrit dans leurs cœurs, à preuve le témoignage de leur conscience, ainsi que les jugements intérieurs de blâme ou d'éloge qu'ils portent les uns sur les autres... » (Ro 2, 14-16) Saint Paul connaît, apparemment, les théories stoïciennes sur la loi naturelle et sur son inscription dans la raison et la conscience de tous les hommes (cf. chap. sur Cicéron, *supra*, II, p. 472 sq.).

« paille » dans son œil, on a, dans le sien, une « poutre » (Mt 7, 1-5). Jésus, en un mot, ordonne de *rompre la symétrie spéculaire* dans les comportements humains par laquelle se définissait traditionnellement la justice.

Il dessine ainsi les contours d'une relation éthique toute différente de la justice, une relation que l'Évangile appelle de plusieurs noms : *miséricorde, compassion, grâce, charité ou amour (agapè)*. Si la justice, telle que définie par les Anciens, d'Aristote à Cicéron, est une égalité de termes finis (de type  $a = b$ )<sup>1</sup>, on dira que la miséricorde est une inégalité et une injustice, puisqu'elle exige, en échange de biens finis, des dons infinis, ou, plus exactement, parce qu'elle n'est, en aucun sens du terme, un *échange* : elle est une relation essentiellement *dissymétrique*. Elle consiste à se sentir concerné par tout mal que subit autrui même si l'on n'en est pas la cause. Elle consiste à répondre à l'appel d'autrui, uniquement parce qu'il appelle, et non parce qu'on aurait pris des engagements à son égard. Elle consiste, en un mot, à *accepter pour sienne une dette que l'on n'a pas contractée*.

Le philosophe Emmanuel Levinas a analysé avec profondeur cette relation (il l'a fait à propos de la morale des prophètes de l'Ancien Testament, non de celle de l'Évangile : mais il est aisé de montrer qu'on retrouve dans les deux cas les mêmes traits formels, qu'il s'agit fondamentalement d'une même éthique parcourant toute la Bible). Il a insisté sur son caractère dissymétrique et a montré que cette dissymétrie était le vrai contenu de la notion mystérieuse de « péché originel ».

Le péché originel ne signifie pas une quelconque faute collective qui atteindrait comme de l'extérieur, du simple fait qu'ils sont membres de la famille humaine, des individus qui, personnellement, n'auraient commis aucun mal. Il signifie que les hommes sont tous réellement et individuellement pécheurs dans la mesure où ils n'acquittent pas jusqu'à l'infini la dette qui, depuis que les commandements de la Torah ou ceux de l'Évangile leur ont été révélés, leur incombe. Cette situation est « originelle » en ce sens qu'elle est liée à notre condition même d'être humains : notre conscience morale nous constitue comme étant en dette à l'égard d'autrui de façon inconditionnelle, c'est-à-dire avant que nous ayons conclu aucun engagement ou même avant toute réflexion. Tant qu'existe quelque part une souffrance, et alors même que nous n'en sommes en rien la cause, nous devons nous en sentir, à quelque degré, *responsables*.

1. C'est le cas, on s'en souvient, aussi bien pour la justice « commutative » (les choses échangées doivent être de valeur égale) que pour la justice « distributive » (chacun doit recevoir du bien commun une proportion égale à son apport).

De même, quand nous avons rempli tous nos engagements, nous n'avons pas le droit moral de nous désintéresser de l'être humain dont le visage nous fait face. Notre attitude morale doit être, dit Levinas, comparable à la réponse « Me voici ! » qu'Abraham fait à Dieu, réponse immédiate et inconditionnelle, précédée par aucun calcul (comme l'impératif catégorique de Kant). Que l'homme soit « pécheur » signifie que sa dette morale n'est jamais acquittable.

Levinas a magnifiquement montré comment cette acceptation d'une dette non contractée est cela même qui constitue l'humanité de l'homme. L'humain — en un sens radicalement différent, donc, de celui que promeut l'humanisme latin — s'inaugure, pour Levinas, de la « responsabilité pour autrui ». Sans celle-ci, l'homme est un pur *conatus essendi* comme la pierre ou les étoiles, qui « font leur chemin » dans l'être sans s'occuper des autres êtres. Un tel être humain s'abstient certes de faire le mal ; quand il cause des torts à autrui, il les répare ; il paie ses dettes « rubis sur l'ongle ». Mais, ceci fait, il jette l'éponge, le reste ne le concerne plus. Selon Levinas, une telle morale peut conduire à Auschwitz. Seule l'éthique prophétique de la Bible arrache l'homme à ce statut ontologique. L'homme biblique est un « autrement qu'être », il n'identifie pas son être avec l'« être » tel qu'il est, mais entend parfaire la Création, c'est-à-dire la transformer. Il n'« est » que dans la mesure où il participe au devenir messianique de l'Histoire. L'homme biblique n'est pas une *ousia* au sens grec, et c'est la raison profonde pour laquelle il ne peut se contenter de la simple « justice » aristotélicienne ou stoïcienne.<sup>1</sup>

#### **b – La nouvelle justice et le « Royaume des cieux »**

Mais si la nouvelle relation éthique est inégale et inéquitable, comment le Christ peut-il prétendre qu'elle est une « justice » ? La réponse figure dans le texte connu sous le nom de « Béatitudes », qui précède immédiatement le « Sermon sur la Montagne » :

« Heureux ceux qui ont une âme de pauvre, car le Royaume des cieux (*basileia tôn ouranôn*) est à eux. Heureux les doux, car ils posséderont la terre [Ps 37, 11 ; Gn 13, 15]. Heureux les affligés, car ils seront consolés. Heureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés. Heureux les miséricordieux (*eleēmōnes*)<sup>2</sup>, car ils obtiendront miséricorde. Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu. Heureux les artisans de

1. Les œuvres principales d'Emmanuel Levinas sont : *Totalité et Infini*, La Haye, Martinus Nijhof, 1961 ; Paris, Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais » ; *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhof, 1974 ; Paris, Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1992 ; *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963, Livre de Poche, coll. « Biblio-Essais », 1995.

2. Ceux qui ont « pitié ».



paix, car ils seront appelés fils de Dieu. Heureux les persécutés pour la justice, car le Royaume des cieux est à eux. Soyez dans la joie et l'allégresse, car votre récompense sera grande » (Mt 5, 3-12).

Il est vrai que les miséricordieux, ceux qui ne limitent pas l'exigence morale à ce qui est « dû » selon l'arithmétique exacte de la justice naturelle, se condamnent par le fait même à payer sur cette terre beaucoup plus qu'ils ne recevront jamais en échange. En ce sens, ils sont perdants. Cependant, le Christ leur promet le « Royaume des cieux », l'accès à la terre promise, à la consolation, à la miséricorde, à la vision béatifique. Ce sont là, dans leur mystère, des réalités elles aussi démesurées, aussi peu calculables que ne l'était la dette d'amour. Les miséricordieux donnent plus qu'ils ne doivent, mais ils recevront, en contrepartie, *beaucoup plus que leur dû*. On voit donc que, si la miséricorde exclut tout calcul au sens de la justice des codes et des lois, elle comporte encore une forme — inédite et paradoxale, certes — d'échange équitable et donc de justice. Simplement, cette justice est *une égalité entre deux infinis*, l'infini de l'amour de l'homme et l'infini de l'amour de Dieu.

S'il est vrai qu'il n'y a pas de commune mesure entre ce que l'on doit à autrui selon la justice et ce qu'on lui doit selon la miséricorde, il n'y a pas non plus de commune mesure entre le bien qu'on peut espérer selon la justice, qui est en quantité finie, et le bonheur infini que Dieu promet aux miséricordieux. Dès lors qu'on refuse de calculer sa miséricorde, Dieu ne calculera pas sa récompense, et inversement, dès lors qu'on sait que Dieu ne mesurera pas sa récompense, il y a sens pour l'homme à ne pas mesurer sa miséricorde. Telle est la « nouvelle alliance » que le Christ propose. Ce n'est plus l'alliance scellée sur le Sinaï avec une Loi écrite fixant limitativement les obligations réciproques des deux parties, c'est une alliance d'« amour ».

Jésus se situe ici dans le prolongement de la prophétie vétéro-testamentaire de l'époque exilique (Jérémie, Ézéchiel, le Deutéro-Isaïe..., cf. *supra*) qui, elle aussi, prônait, et essentiellement avec la même intention, une « nouvelle alliance ». Mais il en radicalise et en systématise l'expression.

## 2. L'eschatologie paradoxale des Évangiles

La nouvelle justice change singulièrement la relation que l'homme entretient avec la vie terrestre et donc avec la vie sociale et « politique ». Jésus dit que ce « Royaume », qu'il promet aux miséricordieux, « n'est pas de ce monde ». En effet, puisqu'on ne peut désormais, dans la vie morale et sociale, identifier exactement ce qui est « dû » et lui assigner une limite, il en résulte que la seule limite est la mort et, en ce sens, la sortie « hors » du monde. Celui qui entend pratiquer la miséricorde, ne pas se contenter de la justice ordinaire des hommes, déranger et déjouer les plans et calculs qui règlent l'ordre social, ne peut que, tout à la fois, se vider lui-même de ses droits et de son être, et susciter chez autrui incompréhensions, aigreurs et haines. Il est voué à une vie inadaptée, de rupture, le conduisant aux souffrances, aux dangers, à la persécution et finalement à la mort. Alors que la justice naturelle permet la vie, la miséricorde mène à la Croix.

En radicalisant le message éthique des prophètes, Jésus conduit à son terme l'évolution qui s'était fait jour dans les siècles précédents du personnage du Messie; d'abord figure royale triomphante, puis évoluant, nous l'avons vu, vers des figures toujours plus « kénotiques » (le « Serviteur souffrant » du Deutéro-Isaïe, le « transpercé » du Deutéro-Zacharie).

Mais la mort elle-même débouche sur le « Royaume de Dieu ». Les Évangiles donnent des précisions inédites<sup>1</sup>, et relativement abondantes, sur le Paradis et sur l'Enfer. Ce monde céleste est ouvert dès à présent pour ceux qui meurent (« Dès aujourd'hui, tu seras avec moi au Paradis », dit le Christ crucifié au « bon larron », Lc 23, 43) et, pour les vivants, il est la référence de toute leurs actions, ce qui donne sens aux engagements et aux sacrifices de l'existence humaine (« ton Père voit ce que tu fais dans le secret »). La vie du chrétien change d'orientation par rapport à celle de l'Assidéen du temps du Livre de Daniel. Celui-ci attendait la venue du Messie pour plus tard (même s'il était entendu que

1. Nourries cependant par la littérature inter-testamentaire antérieure, les écrits esséniens en particulier.

cette venue était imminente); l'attente se déployait sur une dimension temporelle encore « horizontale ». Désormais, la tension est « verticale ». Les « temps derniers » de l'eschatologie sont *déjà* là, présents « au-dessus » de nous. Ce n'est pas l'Histoire qui les amènera collectivement aux fidèles, c'est la conduite individuelle qui ouvre à chacun, ou non, une place dans un « Royaume de Dieu » qui n'a pas de temps ni de lieu assignables, qui est « présent » sans être visible.

Les Évangiles attestent cette mutation de l'eschatologie biblique traditionnelle en une paradoxale « eschatologie du présent ». Le Christ affirme qu'il est bien le Messie que les Juifs attendaient : ils n'ont donc plus à attendre sa venue. De même qu'il existait en Dieu avant son Incarnation<sup>1</sup>, il existe actuellement au Ciel où il est retourné. Les chrétiens, après l'Ascension, n'ont donc plus à espérer son avènement, mais son « retour », ou plus exactement une nouvelle « manifestation » ou « Parousie ». Le « Royaume » est perpétuellement pendant ou imminent :

« Sachez que le Fils de l'homme est proche, qu'il est à vos portes. [...] Le jour ou l'heure [où il viendra], nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, personne sinon le Père » (Mc 13, 29-32).

« Les Pharisiens demandèrent [à Jésus] : "Quand donc vient le Règne de Dieu ?" Il leur répondit : "Le Règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable." On ne dira pas : 'Le voici' ou 'Le voilà'. En effet, le Règne de Dieu est parmi vous" » (Lc 17, 20-21).

Le Royaume n'est cependant présent que pour ceux ont entendu la Parole de Dieu et sont « prêts ».

« Tenez-vous prêts, car c'est à l'heure que vous ignorez que le Fils de l'Homme va venir » (Mt 24, 44).

La parabole des « Dix vierges » (Mt 25, 1-13) évoque dix jeunes filles allant la nuit à la rencontre de l'Époux avec des lampes. Cinq d'entre elles ont été prévoyantes et ont apporté de l'huile en réserve, cinq n'ont rien apporté. L'Époux arrive pendant que ces cinq-là ont dû rebrousser chemin pour se ravitailler. Conclusion : « Veillez, car vous ne savez ni le jour ni l'heure. »

1. C'était déjà le cas du Messie dans les textes prophétiques. Le Messie existe depuis l'origine des temps, il est co-éternel à Dieu. Le « Fils d'Homme » de Daniel vient « dans les nuées », il est un fils du Ciel. Le Nouveau Testament hérite de l'idée (Jn 1, 1-2) et la théologie chrétienne la développera jusqu'à faire de Jésus le Fils de Dieu, « engendré, non pas créé », une des trois personnes de la Trinité.

L'attente eschatologique change donc de sens. Ce que le Christ demande, c'est une conversion du cœur, suscitant une action personnelle et immédiate. Il ne place aucun espoir, du moins directement, dans une transformation extérieure, sociale ou politique, du monde. Celle-ci viendra comme une conséquence de la transformation des cœurs<sup>1</sup>.

### 3. La doctrine du Christ « Rendez à César... »

Il en résulte une thèse nette quant au statut à accorder au pouvoir temporel.

Quand les Juifs veulent le faire roi, le Christ fuit tout seul dans la montagne (Jn 6, 14-15)<sup>2</sup>. De même, quand il est traduit devant Pilate, il décline la royauté temporelle.

« Pilate [...] appela Jésus et lui dit : “Es-tu le roi des Juifs ?” Jésus lui répondit : “Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ?” Pilate lui répondit : “Est-ce que je suis Juif, moi ? Ta propre nation, les grands-prêtres t'ont livré à moi ! Qu'as-tu fait ?” Jésus répondit : “Ma royauté n'est pas de ce monde. Si ma royauté était de ce monde, mes gardes auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais mon royaume n'est pas d'ici.” Pilate lui dit alors : “Tu es donc roi ?” Jésus lui répondit : “C'est toi qui dis que je suis roi. Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque est de la vérité écoute ma voix.” Pilate lui dit : “Qu'est-ce que la vérité ?” » (Jn 18, 33-38)<sup>3</sup>.

1. Il y a cependant, dans l'Évangile, des textes de structure eschatologique plus classique : Mc 13, grand discours eschatologique, les douleurs de l'enfantement, la grande tribulation de Jérusalem, la manifestation glorieuse du Fils de l'homme.

2. Il devait connaître les mésaventures survenues aux agitateurs juifs de son temps ayant interprété à la lettre les prophéties messianiques et apocalyptiques, comme Judas fils d'Ézéchias, Athrongès, Judas le Gaulanite (fondateur des Zélotes), Barabbas (le fameux « brigand » relâché à la place de Jésus), Theudas, d'autres encore après la prédication et la mort du Nazaréen. Tous, si l'on en croit les récits de l'historien juif Flavius Josèphe, contemporain des événements, se prennent ou acceptent d'être pris pour « rois » des Juifs, promettent l'aide de Dieu, se déclarent indifférents à la mort, attirent à eux une poignée de partisans qui partagent leurs espérances, notamment celle d'être délivrés du joug des impôts romains, mènent à bien quelques coups de main, et sont finalement pourchassés, pris et exécutés par la police de l'occupant. Cf. Pierre Grelot, *op. cit.*, p. 168-179.

3. Les Évangiles synoptiques relatent la même scène (Mt 27, 1-2, 11-14 ; Mc 15, 1-5 ; Lc 23, 1-5) sans citer explicitement la réponse de Jésus « Mon Royaume n'est

La « royauté » et la messianité de Jésus sont donc un office de vérité, non d'exercice du pouvoir. On ne saurait exprimer plus nettement la différence de registre entre « pouvoir spirituel » et « pouvoir temporel », entre les opérations respectives de l'esprit et de la force. Jésus veut transformer le monde, mais par la « vérité ».

La Bible, certes, avait mis en valeur, chez les rois, à commencer par Salomon, les qualités de « sagesse » (thème développé à satiété, nous l'avons vu, par les théories monarchiques grecques). Le Messie royal, chez les prophètes, était un homme en qui la *ruah* (esprit) de Dieu était présente avec tous ses « dons » : sagesse, intelligence, conseil... Ici les deux registres, esprit et pouvoir, sont complètement séparés.

Jésus condamne-t-il pour autant le pouvoir temporel ? Le fameux épisode de l'« impôt dû à César » permet de préciser sa position à cet égard.

« Les Pharisiens allèrent se concerter en vue de surprendre [Jésus] ; et ils lui envoient leurs disciples, accompagnés des Hérodiens, pour lui dire : "Maître, nous savons que tu es véridique et que tu enseignes la voie de Dieu en vérité sans se préoccuper de qui que ce soit, car tu ne regardes pas au rang des personnes. Dis-nous donc ton avis : Est-il permis ou non de payer l'impôt à César ?" Mais Jésus, connaissant leur perversité, riposta : "Hypocrites ! Pourquoi me tendez-vous un piège ? Faites-moi voir l'argent de l'impôt." Ils lui présentèrent un denier et il leur dit : "De qui est l'effigie que voici ? et l'inscription ?" Ils dirent : "De César." Alors il leur dit : "Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu." A ces mots, ils furent tout surpris et, le laissant, ils s'en allèrent » (Mt 22, 15-22 ; cf. Mc 12, 13-17 ; Lc 20, 20-26).

On voit que Jésus, qui veut, par l'office de la « vérité », œuvrer à l'avènement d'un « Royaume de Dieu », ne nie pas pour autant les droits du pouvoir temporel. Il paraît penser que chacun des deux offices est légitime en sa sphère. Il continue, certes, à se situer dans la perspective prophétique traditionnelle selon laquelle le pouvoir temporel doit reconnaître les normes morales et les perspectives eschatologiques révélées par Dieu. Mais son ton est presque à l'opposé de celui des « saints Maccabées ». Il n'appelle pas à la haine, au mépris ni à la destruction de l'État : il ne manifeste, dans les scènes évangéliques de la Passion, aucune agressivité

pas de ce monde ». Mais, dans ces autres versions, le refus de Jésus de répondre à la question de Pilate : « Es-tu le roi des Juifs ? » est presque plus éloquent encore. Jésus ne revendique ni la royauté davidique ni le sacerdoce.

contre Ponce Pilate, pas même un ton de défi. Il ne semble pas, par ailleurs, poursuivre le rêve d'une « communauté sans institutions ». Il paraît même approuver positivement l'Empire, comme s'il pensait que, pour que le pouvoir spirituel puisse se vouer à la vérité, il fallait que le pouvoir temporel veille, de son côté, à l'ordre public. Il envisage un partage des rôles : à « César » tout ce qui concerne le temporel, à « Dieu », et à ses représentants, saints et prophètes, c'est-à-dire ceux qui « sont de la vérité », tout ce qui concerne le message de salut.

Cette position du Christ est peut-être due au fait qu'il ne parle pas à la même époque que Jérémie ou Ézéchiel. « César », pour lui, ce n'est plus « Babylone ». C'est l'État civique, séculier, non sacré, réglé par la loi humaine, dont les sociétés hellénistiques et surtout Rome offrent, tout autour de la Judée, et dans la Judée hérodiennne, le modèle. Jésus est né et a grandi dans cet univers ou du moins il l'a approché d'assez près pour en comprendre les principes fondamentaux.

L'État romain est plus ou moins tolérant ou indifférent en matière religieuse. Il est d'autant plus relativiste en la matière qu'il est plus étendu et pluriethnique (cf. la réponse sceptique et désabusée de Pilate à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? »). On a l'impression que Jésus compte sur cette neutralité relative de l'État, qui laissera les prophètes faire leur travail de « vérité », si les prophètes, de leur côté, laissent l'État faire son travail de maintien de l'ordre. Ce n'est qu'ainsi qu'on peut comprendre la forme symétrique qu'il donne à sa réponse : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu... ». Il faut que Dieu reconnaisse la légitimité de César, si l'on veut que César, de son côté, admette la liberté religieuse et morale des adeptes de la nouvelle justice.

Jésus ne pouvait sans doute proposer cette doctrine qu'une fois créé par l'Histoire le modèle de la Cité. On l'imagine mal prononçant sa phrase dans l'Égypte pharaonique. Jésus, ainsi que ses premiers disciples, saint Paul en particulier, sont les premiers hommes de la Bible qui raisonnent de façon *politique* (sans guillemets).

Historiquement, tant le christianisme que — en partie — le judaïsme rabbinique (mais non l'islam) se sont développés dans le contexte d'États civiques et quasi « laïques ». Ils n'auraient probablement pas pu développer ailleurs le thème d'une « vie spirituelle » indépendante.

En résumé, il y a dans la Bible un principe religieux et moral de discrédit du pouvoir temporel par rapport au pouvoir spirituel. La distance entre les deux pouvoirs s'est élargie, dans les derniers siècles du judaïsme antique, parce que le pouvoir temporel a été exercé par des puissances étrangères. Puis le judaïsme rabbinique et le christianisme ont bâti des « Églises » ou pouvoirs « purement » spirituels parce qu'ils se sont développés dans des sociétés hellénistiques et romaines où, à la faveur d'un processus préalable et indépendant, le modèle de l'État

« laïque » avait déjà été construit. C'est la rencontre, « miraculeuse » en un sens, de ces deux évolutions culturelles, parfaitement indépendantes l'une de l'autre à l'origine, qui devait rendre possible à terme la constitution des États occidentaux modernes caractérisés par la séparation radicale des deux pouvoirs.

Cette réhabilitation relative du pouvoir temporel se retrouve chez saint Paul.

#### 4. La théologie politique de saint Paul

##### Vie

Saint Paul (5-10 apr. J.-C.- 67) est un Juif pharisien né à Tarse en Cilicie (région du sud-est de l'Asie Mineure), citoyen romain de naissance. Ayant d'abord pris part à la répression anti-chrétienne, il se convertit vers l'an 34 ou 36 (à la faveur de la fameuse vision du « chemin de Damas », Ac 9, 3-6 et par.) et dès lors il devient, à partir d'Antioche, centre du christianisme hellénistique, l'organisateur de plusieurs Églises du monde païen. Il sera, probablement en raison de la qualité de sa formation intellectuelle rabbinique, le docteur le plus éminent du christianisme naissant. Il est arrêté en 58 à l'instigation des Sadducéens, envoyé en captivité à Rome, libéré, puis finalement exécuté lors de la persécution anti-chrétienne de Néron en 67.

##### Œuvres

Saint Paul est l'auteur de treize « épîtres » : aux *Romains*, 1 et 2 aux *Corinthiens*, aux *Galates*, aux *Éphésiens*, aux *Philippiens*, aux *Colossiens*, 1 et 2 aux *Thessaloniens*, 1 et 2 à *Timothée*, à *Tite*, à *Philemon*. L'*Épître aux Hébreux*, qui fixe doctrinalement la relation entre judaïsme et christianisme, ne lui est plus attribuée par la critique moderne, mais elle porte trace de son influence. Les textes de saint Paul, qui représentent à eux seuls un quart environ du Nouveau Testament, sont un des principaux piliers de la théologie chrétienne. La théologie de saint Paul est surtout une « christologie », c'est-à-dire une doctrine du Christ, de sa nature, de sa mort et de sa résurrection.

**a - La légitimation du pouvoir temporel : « Tout pouvoir vient de Dieu... »**

Saint Paul, tout d'abord, fait sienne la doctrine du Christ qu'on vient d'analyser : puisque le Royaume de Dieu n'est pas de ce monde, il ne s'agit pas, pour les chrétiens, de conquérir ou de créer un État et d'y exercer le pouvoir temporel. Ils renonceront en particulier, comme les Pharisiens, à toute guerre d'indépendance contre les Romains (d'ailleurs, en cas d'agitation politique et sociale, l'Église chrétienne naissante serait exposée, tout autant que les mouvements nationalistes juifs, à une répression romaine qui risquerait de la détruire dans l'œuf). Le seul but de l'Église doit être de mener la prédication universelle ordonnée par Jésus : elle a, pour cela, besoin de temps et doit vivre en paix avec les autorités.

Saint Paul préconise donc, dans l'*Épître aux Romains*, une politique « conservatrice » :

« Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu<sup>1</sup>, et celles qui existent sont constituées par Dieu. Si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu. Et les rebelles se feront eux-mêmes condamner. En effet, les magistrats ne sont pas à craindre quand on fait le bien, mais quand on fait le mal. Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu en recevras des éloges ; car elle est un instrument de Dieu pour conduire au bien. Mais crains, si tu fais le mal ; car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive : elle est un instrument de Dieu pour faire justice et châtier qui fait le mal. Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtement, mais par motif de conscience. N'est-ce pas pour cela même que vous payez des impôts ? Car il s'agit de fonctionnaires qui s'appliquent de par Dieu à cet office. Rendez à chacun ce qui lui est dû : à qui l'impôt, l'impôt ; à qui les taxes, les taxes ; à qui la crainte, la crainte ; à qui l'honneur, l'honneur » (Ro 13, 1-7).

C'est la position même de Jésus : rendez à César ce qui est à César. Les *Épîtres* sont remplies d'autres appels au calme, non seulement politique mais « social » :

« Esclaves, obéissez en tout à vos maîtres d'ici-bas, non d'une obéissance tout extérieure qui cherche à plaire aux hommes, mais en

1. En latin : *nulla potestas nisi a Deo*, formule à retenir, car nous la retrouverons souvent dans la suite.



simplicité de cœur, dans la crainte du Maître. Quel que soit votre travail, faites-le avec âme, comme pour le Seigneur et non pour les hommes, sachant que le Seigneur vous récompensera en vous faisant ses héritiers. C'est le Seigneur Christ que vous servez : qui se montre injuste sera certes payé de son injustice, sans qu'il soit fait acception des personnes. Maîtres, accordez à vos esclaves le juste et l'équitable, sachant que, vous aussi, vous avez un Maître au ciel » (Col 3, 22-4, 1).

Saint Paul répète ces exhortations : il faut rester fidèles aux princes et aux autorités (Tite 3, 1), et même, ce qui est un comble aux yeux d'oreilles de nombreux Juifs, il faut prier pour les pouvoirs publics (on se souvient que c'est ce que Jérémie, déjà, demandait aux Juifs prisonniers des Babyloniens) :

« Avant tout, j'exhorte à faire des prières, des supplications, des actions de grâce pour tous les hommes, pour les rois et tous ceux qui sont constitués en dignité, afin que nous puissions mener une vie paisible et tranquille, en toute piété et dignité » (1 Tim 2, 1-2).

Ainsi l'ordre sociopolitique actuel de ce monde reçoit une garantie divine, fût-ce à titre précaire.

Il est à noter que la position conservatrice de saint Paul, exprimée par les formules peu nuancées qu'on vient de lire, aura de lourdes conséquences dans la tradition politique chrétienne. Tout un christianisme conservateur, voire absolutiste, pourra s'appuyer sur l'autorité apostolique.

### **b - L'universalité du christianisme**

Jusqu'à l'époque de l'apocalyptique, le messianisme juif n'a jamais perdu sa teinte nationaliste : il s'est toujours agi, pour les prophètes, de rétablir le royaume de Juda-Israël à Jérusalem et la charge morale de parfaire l'œuvre de la Création a toujours été réservée au « reste d'Israël ». D'autre part, si la morale prophétique a toujours été de protéger de l'injustice le pauvre, la veuve et l'orphelin, l'Ancien Testament n'a jamais prôné pour lui-même le principe de l'égalité sociale. Or saint Paul déclare :

« Il n'est plus question de Grec ou de Juif, de circoncision ou d'incirconcision, de Barbare, de Scythe, d'esclave, d'homme libre ; il n'y a que le Christ, qui est tout et en tout » (Col 3, 11).

Saint Paul affirme ici un double *universalisme* : le christianisme n'accepte ni les divisions de l'humanité fondées sur l'ethnie (« ni Juif, ni Grec »), ni celles fondées sur la classe sociale (« ni esclave,

ni homme libre »). Il est conduit à cette position sans doute parce qu'il est de culture hellénistique autant que juive et qu'il parcourt en tout sens la *cosmopolis* romaine dans laquelle, en sa qualité de citoyen romain, il se sent plus ou moins intégré. Mais il exprime surtout ici le fond de la pensée de Jésus, qui a donné, de la morale de la compassion, une formulation « abstraite », de validité universelle : tous sont appelés, « élus », à pratiquer la nouvelle justice, et pas seulement les Juifs. Un Samaritain, qui a compris que tout homme est son « prochain », peut donner des leçons sur ce plan aux « prêtres » et aux « lévites » (Lc 10, 29-37), et une pécheresse à un « Pharisien » (Lc 7, 36-50).

Au nom de cet universalisme, le christianisme (comme le judaïsme avant la crise maccabéenne, et comme plus tard l'islam) sera une religion vigoureusement *prosélyte*, visant à convertir virtuellement l'humanité entière<sup>1</sup>.

### c - La nécessité de l'Église

Cependant, la conversion des cœurs ne pourra se faire qu'à une condition : la présence, dans le monde, de l'Église. Saint Paul le montre à la faveur d'un raisonnement qui ne manque pas de rigueur pour qui admet ses prémisses théologiques.

Pour que l'homme puisse répondre à l'exigence démesurée du *Sermon sur la Montagne*, ses forces propres ne suffisent pas. Le pécheur ne peut être juste, puisqu'il ne peut aimer jusqu'à la mort. Or, le sacrifice du Christ sur la Croix, suivi de sa résurrection, a eu cette vertu de supprimer l'empire de la mort, non seulement pour le Christ lui-même, mais pour toute l'humanité.

« De même que par un seul homme [Adam] le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort [...] ainsi la justice d'un seul [le Christ] procure à tous la justification qui donne la vie » (Ro 5, 12.18).

Le Christ, nouvel Adam, fait participer toute l'humanité à sa victoire sur la mort. Cette participation à la mort et à la résurrection du Christ a lieu par le *baptême* :

« Ignorez-vous donc que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Par suite,

1. Le Christ avait d'ailleurs envoyé explicitement ses disciples en mission sur toute la terre : « Allez, enseignez les nations. » (Mt 28, 19.)

nous avons été ensevelis avec lui, par le baptême, dans la mort, pour que, de même que le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous menions nous aussi une vie nouvelle. Car si nous lui avons été unis par la ressemblance de sa mort, nous devons l'être aussi par celle de sa résurrection, comprenant que notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que le corps du péché soit détruit, afin que nous ne soyons plus les esclaves du péché » (Ro 6, 3-7).

Par le baptême, l'homme devient membre de l'Église, elle-même « corps mystique » du Christ<sup>1</sup>. Il est « incorporé au Christ ». Cette « incorporation » crée en lui un nouvel homme, défini comme étant de l'« esprit » (*pneuma*) et non plus de la « chair » (*sarx*). « Ceux qui sont du Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises » (Gal 5, 25). Le baptisé redevient donc ce que l'homme était avant la Chute. A ce titre il peut pratiquer la nouvelle justice.

C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir désormais sur terre des hommes assez « fous », pour ainsi dire, pour vouloir dépasser la justice ancienne. Sans la grâce du baptême, les hommes seraient incapables de « se dépasser », d'outrer leur nature, et donc le monde continuerait à tourner sur son orbe ordinaire. Encore faut-il croire en la sainteté du Christ et en sa résurrection : seul celui qui croit au Christ peut être « juste » au sens nouveau du terme<sup>2</sup>.

Achevons le raisonnement. Si seuls les baptisés peuvent être justes, et si l'Église, corps mystique du Christ, est seule à pouvoir baptiser, il en résulte que l'activité sacramentelle de l'Église est la condition *sine qua non* pour qu'une justice véritable puisse exister dans le monde et que celui-ci se mette en marche vers ses fins eschatologiques. On comprend que saint Paul se soit plus intéressé à ce « pouvoir spirituel » nouveau, portant seul en germe la transformation profonde de l'humanité, qu'au « pouvoir temporel », voué à gérer la vie de la vieille humanité adamique.

1. « Dieu a fait [du Christ] la tête de l'Église entière qui est son corps. » (Éph 1, 22-23) « Il est lui-même la tête du corps, c'est-à-dire de l'Église, étant le principe, le premier-né d'entre les morts, pour être en tout le premier. » (Col 1, 18.)

2. Ce thème de la *justification par la foi*, développé en maints autres passages des épîtres pauliniennes (p. ex. Ro 3, 21-26 ; Ro 3, 28 ; Éph 2, 8 ; Phil 3, 9 ; Tite 3, 4-5), fascinera les théologiens protestants.

— Nous verrons quels développements saint Augustin donnera à cette doctrine du primat de l'Église sur l'État.

##### 5. La communauté des biens dans l'Église primitive d'après les Actes des Apôtres

Un texte des *Actes des Apôtres* sera souvent cité plus tard, au Moyen Âge par les partisans du millénium égalitaire, aux Temps modernes par les chrétiens attirés par le socialisme. Il évoque la communauté des biens qui aurait régné dans l'Église primitive. Celle-ci étant par définition un modèle, le christianisme serait constitutivement socialiste ou communiste.

« La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait *sien* ce qui lui appartenait, mais *entre eux tout était commun*. [...] Aussi parmi eux nul n'était dans le besoin ; car tous ceux qui possédaient des terres et des maisons les vendaient, apportaient le prix de la vente et le déposaient au pied des apôtres. On distribuait alors à chacun suivant ses besoins » (Ac 4, 32-35).

Le texte ajoute même des menaces terrifiantes pour ceux qui ne veulent pas donner l'intégralité de ce qu'ils possèdent :

« Un certain Ananie, d'accord avec Saphire sa femme, vendit une propriété... il détourna une partie du prix, de connivence avec sa femme, et apportant le reste, il le déposa aux pieds des apôtres. "Ananie, lui dit alors Pierre, pourquoi Satan a-t-il rempli ton cœur, que tu mentes à l'Esprit Saint et détournes une partie du prix du champ ? Quand tu avais ton bien, n'étais-tu pas libre de le garder, et quand tu l'as vendu, ne pouvais-tu disposer de ton bien à ton gré ? Comment donc cette décision a-t-elle pu naître dans ton cœur ? Ce n'est pas à des hommes que tu as menti mais à Dieu." En entendant ces paroles, Ananie tomba et expira. Une grande crainte s'empara alors de tous ceux qui l'apprirent » (Ac 4, 1-5).

Le même sort échoit quelques heures plus tard à la femme d'Ananie, à la grande frayeur de « l'Église entière »...

Certes la condamnation de Pierre porte sur le mensonge d'Ananie et de sa femme, et non sur leur refus de donner leurs biens (ils étaient libres de ne pas les donner). C'est pourquoi le texte pourra être interprété de façon restrictive par les conciles du Moyen Âge, qui poseront que l'idéal de la communauté des biens ne doit pas être celui de tous les hommes, mais seulement de ceux

qui ont reçu une vocation spéciale pour cela, les moines. Il n'en constitue pas moins une référence scripturaire précieuse pour les adversaires de la propriété privée.

Cependant, ce texte est isolé. Dans l'Évangile, on trouve de nombreux *logia* du Christ où celui-ci paraît approuver le système de la propriété privée et situer l'exigence morale sur un autre plan que celui de la suppression de ce système : parabole des talents, parabole du Bon Samaritain, etc. ; de même dans les *Épîtres* de Paul.

### 6. L'Apocalypse de Jean et le millenium

Le Nouveau Testament s'achève par un livre, l'*Apocalypse de Jean*, qui semble renouer avec les figures les plus classiques de l'eschatologie (et qui fait contraste, à cet égard, avec ce que nous avons appelé l'eschatologie paradoxale de l'Évangile). Ce livre brosse un tableau extraordinaire de la fin des temps, dans la ligne de *Daniel* et de l'apocalyptique juive. Mais il ajoute une idée originale : antérieurement à la fin des temps proprement dite, il y aura une période heureuse de mille ans, un « paradis sur terre ».

Le texte de l'*Apocalypse* date, soit de l'époque de la persécution de Néron et de la guerre juive (65-70), soit, plus vraisemblablement, de la fin du règne de Domitien (91-96).

Il se présente comme le récit d'une vision inspirée. Celui qui parle est le prophète, Jean<sup>1</sup>. Alors qu'il était dans l'île de Patmos, il est tombé en extase. Lui est apparu un *Fils d'homme*, décrit dans les termes mêmes du Livre de Daniel, mais identifié à Jésus-Christ. Cet être céleste lui a dit : « Écris ce que tu as vu, le présent et ce qui doit arriver plus tard » (Ap 1, 19). Alors Jean a eu une série de visions (et d'auditions) : il a entendu des messages de conversion à transmettre aux sept principales Églises chrétiennes d'Asie Mineure, puis il a eu la révélation des dernières phases de l'Histoire : les préludes de la fin des temps, les épreuves immédiates, le grand combat eschatologique, enfin l'accomplissement et la manifestation finale. Le rôle principal, dans ces dernières phases, a été joué par l'« Agneau », c'est-à-dire Jésus-Christ, à qui Dieu a remis les destinées du monde.

Nous citerons d'abord des extraits des chapitres finaux, puis les deux types d'interprétations auxquelles ces textes ont donné lieu.

1. Il n'est pas exclu que le livre ait réellement pour auteur le Jean qui a écrit le IV<sup>e</sup> Évangile.

## a - Le texte

« Alors je vis un ange qui descendait du ciel.

Il avait à la main la clé de l'abîme et une lourde chaîne.

Il s'empara du dragon, l'antique serpent, qui est le Diable et Satan, et l'enchaîna *pour mille ans*.

Il le précipita dans l'abîme qu'il ferma et scella sur lui, pour qu'il ne séduise plus les nations jusqu'à l'accomplissement des *mille ans*.

Il faut, après cela, qu'il soit relâché pour un peu de temps<sup>1</sup>.

Et je vis des trônes.

A ceux qui vinrent y siéger, il fut donné d'exercer le jugement.

Je vis aussi les âmes de ceux qui avaient été décapités à cause du témoignage de Jésus et de la parole de Dieu, et ceux qui n'avaient pas adoré la bête ni son image<sup>2</sup> et n'avaient pas reçu la marque sur le front ni sur la main.

Ils revinrent à la vie<sup>3</sup> et régnèrent avec le Christ *pendant mille ans*.

Les autres morts ne revinrent pas à la vie avant l'accomplissement des *mille ans*.

C'est la première résurrection<sup>4</sup>. Sur eux la seconde mort<sup>5</sup> n'a pas d'emprise :

ils seront prêtres de Dieu et du Christ,

et règneront avec lui *pendant les mille ans*.

« Quand les *mille ans* seront accomplis, Satan sera relâché de sa prison, et il s'en ira séduire les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog<sup>6</sup>.

Il les rassemblera pour le combat : leur nombre est comme le sable de la mer.

Ils envahirent toute l'étendue de la terre et investirent le camp des saints et la cité bien-aimée.

Mais un feu descendit du ciel et les dévora<sup>7</sup>.

1. Sans doute les trois ans et demi de Daniel (et de Ap 11, 2 et 12, 2).

2. Ceux qui ont refusé le culte de l'empereur romain.

3. Confirmation de la doctrine de la résurrection des justes formulée dans le livre de Daniel.

4. Seuls les justes sont ressuscités lors de cette « première résurrection ».

5. L'enfer.

6. Ces noms figurent dans l'Ancien Testament, mais avec des significations diverses. Gog est un descendant de Ruben selon 1 Ch 5, 4. Magog est un fils de Japhet selon Gn 10, 2. Éz 38-39, on s'en souvient, parle d'un Gog, roi de Magog, luttant contre Israël restauré. Enfin les traditions juives parlent de Gog et de Magog comme de deux peuples qui attaqueront Israël avant, pendant ou immédiatement après l'ère messianique.

7. Répétition des scénarios classiques du « combat eschatologique ».

Et le diable, leur séducteur, fut précipité dans l'étang de feu et de soufre, auprès de la bête et du faux prophète<sup>1</sup>.

Et ils souffriront des tourments jour et nuit aux siècles des siècles.

Alors je vis un grand trône blanc et celui qui y siégeait :

devant sa face la terre et le ciel s'enfuirent sans laisser de trace<sup>2</sup>.

Et je vis les morts, les grands et les petits, debout devant le trône<sup>3</sup>, et des livres furent ouverts.

Un autre livre fut ouvert : le livre de vie<sup>4</sup>,

et les morts furent jugés selon leurs œuvres, d'après ce qui était écrit dans les livres.

La mer rendit ses morts,

la mort et l'Hadès rendirent leurs morts,

et chacun fut jugé selon ses œuvres.

Alors la mort et l'Hadès furent précipités dans l'étang de feu.

L'étang de feu, voilà la seconde mort !

Et quiconque ne fut pas trouvé inscrit dans le livre de vie fut précipité dans l'étang de feu » (Ap 20, 1-15).

Suit immédiatement le tableau de la « Jérusalem nouvelle », le but final de l'existence humaine et cosmique. Le texte, pour la décrire, use un grand nombre de fois du terme « nouveau », ce qui est bien le signe d'une modification de la perception du temps. L'Écclésiaste disait : « Il n'y a rien de nouveau sous le soleil » (Qô 1, 9). La perspective eschatologique suppose au contraire un temps créateur.

1. Il y aura donc à la fin des Temps un « faux prophète », quelqu'un qui fera profession d'être un saint ou un prêtre, mais qui sera le diable lui-même traîtreusement travesti. Les prophéties millénaristes ultérieures reprendront et amplifieront le thème. C'est sur la base de ces traditions que les millénaristes médiévaux, puis les Protestants, pourront donner le pape comme un personnage diabolique ou « Antéchrist ». A noter que l'expression « Antéchrist » ne figure pas dans l'Apocalypse, bien que les millénaristes chrétiens aient désigné par ce nom le chef des armées du mal dans le dernier combat eschatologique qui précède l'avènement du millénium. Le mot « Antéchrist » figure dans les épîtres de Jean (1 Jn 2, 18.22 ; 4, 3-4 ; 2 Jn 7). L'Apocalypse, elle, évoque la « Bête » (chap. 13), d'autres passages du Nouveau Testament l'« Homme impie », l'« Être perdu », l'« Adversaire ». Ces personnages correspondent au « Satan » (1 Ch 21, 1 ; Jb 1, 6 ; Za 3, 1-2) ou au « diable » (Sg 2, 24 ; Gn 3) de l'Ancien Testament

2. Le monde ancien, « terre » et « ciel » historiques, disparaît complètement.

3. C'est le « Jugement dernier ». Cette fois, tous les hommes, les pécheurs comme les justes, sont ressuscités pour comparaître devant le Juge.

4. Ces livres sont ceux dans lesquels tous les actes humains sont consignés, cf. Dan 7, 10 et Ap 3, 5. Cf. aussi le texte du *Dies iræ* : *liber scriptus proferetur... quicquid latet apparebit*, « le livre écrit sera ouvert... Tout ce qui est caché deviendra manifeste. »

« Alors je vis un ciel *nouveau* et une terre *nouvelle*, car le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus.  
 Et la cité sainte, la Jérusalem *nouvelle*,  
 je la vis qui descendait du ciel, d'auprès de Dieu,  
 prête comme une épouse qui s'est parée pour son époux<sup>1</sup>.  
 Et j'entendis, venant du trône, une voix forte qui disait :  
 Voici la demeure de Dieu avec les hommes.  
 Il demeurera avec eux.  
 Ils seront ses peuples et lui sera le *Dieu qui est avec eux*<sup>2</sup>.  
 Il essuiera toute larme de leurs yeux.  
 La mort ne sera plus<sup>3</sup>.  
 Il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance,  
 car le monde ancien a disparu.  
 Et celui qui siège sur le trône dit :  
 Voici, je fais toutes choses *nouvelles* [...]  
 Je suis l'Alpha et l'Oméga » (Ap 21, 1-6).

Il y a eu, dans la tradition chrétienne, deux grands types d'interprétation de ce texte.

#### **b - Interprétation millénariste**

Si on le prend au sens littéral, ce qui y est annoncé, c'est une période de paix et de bonheur *terrestres*, incluse dans l'Histoire, antérieure à la fin de celle-ci. Les Justes ressusciteront. Le Christ reviendra sur terre où il régnera pendant mille ans. Puis auront lieu le combat eschatologique et le Jugement dernier. Cette interprétation est celle du *millénarisme*. Elle a été répandue dans les premiers siècles du christianisme, quand la communauté chrétienne attendait fiévreusement la fin du monde et souffrait des persécutions romaines.

1. Le symbolisme conjugal (Yahvé étant l'« Époux », Israël l'« Épouse ») est très fréquent dans l'Ancien Testament, dans les écrits des prophètes comme dans le *Cantique des cantiques*. Ce symbolisme est repris par les chrétiens (et d'abord par le Christ lui-même : on se souvient de la parabole des Dix Vierges).

2. Le grec transcrit ici l'hébreu « Emmanuel » (= « Dieu avec nous »).

3. Reprise, avec ces deux derniers versets, des formules de l'« Apocalypse d'Isaïe » (Is 25, 6-8). Ce texte, ainsi que les versets sur le « festin eschatologique », étaient souvent cités, commentés et amplifiés au 1<sup>er</sup> siècle, même dans les milieux pharisiens, par exemple dans les « targoums » (traductions/paraphrases araméennes de la Bible), cf. Pierre Grelot, *L'espérance juive au temps de Jésus*, op. cit., p. 261-263.



### c - Interprétation symbolique

A partir d'Origène et surtout de saint Augustin, c'est-à-dire quand le christianisme s'impose dans l'Empire et paraît s'installer dans la durée, le texte est interprété en un sens symbolique. Le chiffre « mille » est compris comme désignant une période d'une longueur indéfinie, celle qui s'est ouverte avec l'Incarnation. En effet, dès que Jésus apparaît, Satan est « lié » (Mt 12, 25-29 : « Si c'est par l'esprit de Dieu que [moi, Jésus,] j'expulse les démons [Béelzéboul], c'est donc que le Royaume de Dieu est arrivé jusqu'à vous »). En ce sens, le *millennium* n'est pas une période à venir et moins encore à provoquer, il est la période présente elle-même, celle de l'Église, le temps mis sous tension par l'exigence morale de l'Évangile et l'eschatologie paradoxale de l'attente de la Parousie. Pendant cette période, le Christ règne déjà, le Royaume de Dieu est déjà ouvert aux justes — même si ce Royaume n'est pas de ce monde.

Cette dualité d'interprétation est de grande conséquence pour l'histoire des idées politiques et sociales : selon qu'on conçoit le Royaume comme terrestre ou céleste, on n'a pas la même dose de patience à l'égard des injustices et des autres maux de ce monde, et l'on a une conception différente des buts idéaux que peut se fixer un pouvoir politique dans une société chrétienne. En général, la version millénariste sera révolutionnaire — jusqu'à l'intolérance et au fanatisme — ou réformiste, nourrissant l'idée de progrès social, économique et scientifique. En revanche, l'interprétation symbolique, développée dès la *Cité de Dieu* de saint Augustin, acceptera, comme un fait inévitable et providentiel, que *du mal subsiste sur terre jusqu'à la fin des temps* : elle nourrira donc un *pessimisme conservateur*. L'Église, tout en condamnant officiellement le millénarisme, oscillera en réalité entre les deux pôles, comme nous le verrons dans la suite.

Étant donné l'extrême importance, pour les mouvements millénaristes de l'Antiquité, du Moyen Age et des Temps modernes et contemporains, des spéculations sur les nombres et les dates, il convient de

donner quelques précisions supplémentaires sur les chiffres cités dans l'*Apocalypse*'.

La période de mille ans n'a guère de précédents repérables dans l'Ancien Testament, qui a une préférence pour des rythmes septénaires comme le « jubilé », semaine de semaines d'années, soit quarante-neuf ans. La valorisation attachée au chiffre 1 000 aurait une origine babylonienne et iranienne. Le psaume 90 disait déjà : « Seigneur [...] mille ans, à tes yeux, sont comme le jour d'hier qui passe. » Le *Livre des Jubilés* (antérieur à 100 av. J.-C.) spéculé sur l'âge auquel est mort Adam. Dieu avait dit : « Dans le jour où tu mangeras, tu mourras ». Or la *Genèse* dit qu'Adam a vécu 930 ans. Donc, par « jour », Dieu entendait « mille ans ».

Si mille ans sont pour Dieu comme un « jour », alors l'*hexameron* c'est-à-dire le récit des « six jours » de la Création, peut se comprendre de la façon suivante (interprétation donnée par l'épître du Pseudo-Barnabé, datant du début du II<sup>e</sup> siècle). Les six jours de la création durent en réalité six mille ans. Au bout de ces six jours, arrive le Sauveur qui inaugure le septième jour, jour de repos, le *millenium*. Enfin, à la fin de ces mille ans et après la résurrection générale, commence un « huitième jour » qui est l'autre monde ou le Royaume de Dieu. Ainsi, au total, le monde sera conduit à sa bonne fin en sept mille ans.

D'autres chiffres de l'*Apocalypse* auront une importance cruciale pour les spéculations des millénaristes : les 144 000 (12 fois 12 000) Israélites marqués du sceau des justes (Ap 7, 4), ou le « chiffre de la Bête » (13, 18), 666, chiffre maléfique parce qu'il est triplement éloigné du chiffre parfait 7. A l'approche de l'an 1666, beaucoup de millénaristes européens croiront venu l'âge des guerres eschatologiques et de l'Antéchrist... On se souvient aussi que, chez Daniel, l'épreuve subie sous Antiochus Épiphane durait trois ans et demi, « une période, deux périodes et une demi-période » (soit le délai effectif entre l'installation de l'autel de Zeus dans le Temple et la « purification » de celui-ci par Judas Maccabée ; le livre parle encore de « 1 290 jours » et de « 1 335 jours », cf. Dan 12, 11-12). Or il est encore question, dans l'*Apocalypse*, de 1 260 jours pendant lesquels deux témoins prophétisent sous le sac (Ap 11, 3) et une femme fuit au désert (Ap 12, 6).

Un autre rythme est encore évoqué dans le texte, celui des sept « sceaux » successivement brisés par l'Agneau (chap. 6), celui des sept « trompettes » qui successivement sonneront (chap. 8-11), des sept « coupes » de la colère divine qui seront successivement répandues (chap. 15-16) : là encore, ce rythme suscitera les spéculations chiffrées de bien des commentateurs, cherchant à interpréter les événements et calamités de l'histoire comme autant de jalons prévus dans l'*Apocalypse* et signalant l'arrivée imminente de la Fin des Temps.

A signaler enfin que le symbolisme millénaire du millénarisme est exclusivement lié à la *durée* du règne terrestre du Christ, non à sa *date* : le problème de la « terreur de l'an Mil » est indépendant des spéculations millénaristes et n'a d'ailleurs jamais eu l'importance qu'on lui a accordée.

## Conclusion

Il nous semble que l'apport biblique à la tradition politique occidentale, si foisonnant qu'il soit, s'organise autour de deux pôles principaux : la « mise sous tension » eschatologique du temps de l'Histoire, le discrédit du pouvoir temporel. Ces deux idées, ou ces deux attitudes existentielles, inconnues de l'univers gréco-romain, vont contribuer à forger les idées politiques et sociales de l'Occident médiéval et moderne, à travers, bien entendu, une série de transformations.

### a - La « mise sous tension » eschatologique du temps de l'Histoire

Animé par les attentes messianiques et eschatologiques, le temps de la Bible est *linéaire* et non *cyclique*. Cette différence de la structure du temps, d'« Athènes » ou de « Rome » à « Jérusalem », est bien connue et souvent évoquée, mais on la présente parfois comme un fait anthropologique brut, plus ou moins inexplicable. Nous croyons au contraire qu'il est une conséquence clairement intelligible de la révolution morale apportée par les prophètes et radicalisée par le *Sermon sur la Montagne*.

La morale biblique est essentiellement une morale de la compassion ; elle conduit à une perception plus aiguë que jamais auparavant de la souffrance humaine ; elle incite donc à considérer comme *anormaux* et *insupportables* des maux que l'humanité, jusque-là, jugeait être dans l'ordre éternel des choses. Elle est un *principe de révolte contre la nature et ses formes fixes*.

Cette situation est fondamentalement différente de celle que supposait la morale naturelle du monde gréco-romain formalisée par Aristote et la tradition stoïcienne jusqu'à Cicéron ou Sénèque. Pour cette tradition, l'homme était essentiellement une essence. Son destin était de devenir intégralement en acte la Forme qu'en naissant il était en

puissance. Or la Forme de l'homme est finie. De même que le corps possède quatre membres et pas un de plus, l'âme, peut-on dire, possède quatre vertus cardinales et pas une de plus. Elle n'a d'autre perspective que d'épanouir l'exacte forme de ces vertus, rien d'autre et rien de mieux. La justice, en particulier, est essentiellement mesure et limite : elle consiste, comme dit le *Digeste*, à « rendre à chacun le sien », et ceci donne lieu à des calculs exacts par lesquels se définit restrictivement le devoir. Aller au-delà de celui-ci est un vice. L'infini, *apeiron*, est, pour les Grecs, une valeur négative, qu'ils condamnent comme démesure, *hybris*. Le monde, plus généralement, est censé avoir une nature essentiellement fixe ; lorsqu'on soupçonne que la nature physique ou la société pourraient présenter, malgré tout, certaines évolutions, on conjure cette idée en pensant les changements constatés comme de simples phases de cycles cosmiques supposés revenir éternellement.

En revanche, pour une humanité messianique, appelée par Dieu à parfaire l'œuvre de la Création, l'existence historique ne peut plus être un « éternel retour ». L'homme devient ce que saint Augustin a appelé un *irrequietum cor*, un « cœur sans repos ». Le temps historique est « mis sous tension » par la perspective eschatologique : il devient un temps d'urgence, le « temps qui reste » pour lutter le plus et le mieux possible contre le mal, pour diminuer, par l'emploi de toutes les ressources humaines, les souffrances de l'humanité. L'Histoire devient un *projet*. L'homme, aidé par Dieu, peut et doit agir sur elle et contribuer ainsi à hâter la venue — ou la nouvelle manifestation : peu important ici ces nuances entre judaïsme et christianisme — du Messie et l'avènement du Royaume.

Les sociétés archaïques, nous l'avons vu, recevaient l'ordre sacré, indistinctement cosmique et social, décrit par le mythe et régulièrement scellé par le rite, comme un donné extérieur absolument intangible : celui qui déviait encourait le déchaînement des puissances sacrées. Ces sociétés étaient donc totalement hors de l'Histoire.

Le monde grec, rationnel, critique et désacralisateur, était, lui, capable de vouloir et de supporter des changements. Mais, critique à l'égard du *nomos*, il avait sacralisé, à son tour, la *physis*, et d'abord la nature humaine. Nous avons vu, en étudiant la tradition du droit naturel, qu'il l'avait prise comme norme transcendante et absolue, dont on ne peut avoir une idée qu'en étudiant les individus les plus parfaits de chaque espèce, donc en prenant pour références des réalités du passé. Par suite, il n'a jamais construit le concept d'Histoire comme processus progressif et n'a jamais eu, en matière politique et sociale, un « programme ».

La religion biblique représente un cas de figure sans précédent, où c'est la puissance sacrée elle-même qui, par le ministère des prophètes, réclame une transformation profonde de l'homme et du monde et ouvre la perspective d'un avenir entièrement inédit. Dès lors *l'homme, se sachant épaulé par Dieu, se vivant comme son collaborateur, peut et doit faire de l'Histoire un projet*. Et il peut, pour commencer, *penser* l'Histoire, en construire le concept.

Le progrès historique ne consiste pas tant à apporter des solutions aux problèmes qui se posent qu'à *voir des problèmes et des anomalies* là où personne ne voyait rien de tel, où l'on se contentait de constater la nature normale et éternelle des choses. Le plus gros du mérite des progrès est à attribuer, en ce sens, non à ceux qui *résolvent* les problèmes, mais à ceux qui les *créent*, si antipathiques qu'ils soient par cela même aux conformismes du temps. Or, voir et créer des problèmes, c'est précisément ce que font les prophètes bibliques, ces hommes blessés et « altérés » (André Neher), qui, fût-ce au prix de leur propre destruction, imposent des exigences morales qu'on n'avait jamais formulées avant eux.

C'est ce que fait le Christ : il n'y avait pas de problème dans le divorce, voici qu'il en introduit un ; il n'y avait pas de problème dans le fait de condamner publicains et prostituées, de jeter la première pierre à quelqu'un que tout le monde juge coupable, de lutter contre ses ennemis, etc. Maintenant, ces attitudes *font problème*. Derechef, derrière chacun de ces nouveaux problèmes se profilent des solutions, c'est-à-dire une transformation des mœurs, la création d'une institution, un progrès historique. La blessure de la miséricorde ou de l'amour a une vertu *créatrice*.

La nouvelle morale, partout où elle s'imposera, sera donc porteuse d'un bouleversement des perspectives sur le Temps ; les sociétés judéo-chrétiennes se voudront des sociétés transformatrices. De fait, nulle civilisation autre que les civilisations judéo-chrétiennes n'a délibérément voulu le progrès. Si l'Occident a été voué au progrès scientifique, technologique, économique et social, il le doit à cet héritage judéo-chrétien.

#### **b - Le discrédit du pouvoir temporel**

La seconde conviction profonde des hommes de la Bible, qui elle aussi passera dans la tradition politique de l'Occident, est que le pouvoir temporel, en tant que tel, a un rôle irrémédiablement secondaire dans la vie humaine, parce qu'il ne participe en rien à

l'économie du salut, laquelle dépend de la seule conversion intérieure des hommes. Exposé à toutes les tentations, couvrant de son autorité les injustices sociales, le pouvoir politique est, pour ainsi dire, constitutivement suspect. Il doit être tenu sous la surveillance constante d'hommes inspirés, prophètes, saints, prêtres, guidés par leur seule conscience qu'habite l'« esprit » de Dieu, et qui collectivement constituent ce qu'on appellera plus tard le « pouvoir spirituel ».

Nous avons noté ce décalage fondamental des deux pouvoirs dès la critique de la royauté par les prophètes, puis dans les métamorphoses du roi et du prêtre messianiques, de moins en moins identifiés aux institutions réelles et de plus en plus « spiritualisés », puis, sous la théocratie, dans le désintéret manifesté par les prêtres à l'égard d'institutions étatiques abandonnées — de mauvais gré certes — à des puissances étrangères, puis, à l'époque séleucide et romaine, dans la guerre ouverte menée par les sectes juives non seulement contre les puissances occupantes, mais contre leurs créatures hasmonéennes et hérodiennes. Enfin, la séparation des pouvoirs spirituel et temporel devient totale avec le judaïsme rabbinique et avec le premier christianisme.

Le contraste existant à cet égard entre les univers biblique et grec est frappant. Dans l'attitude de jugement moral sévère de Nathan à l'égard de David, ou dans celle de mépris et de défi des « saints Maccabées » à l'égard d'Antiochus Épiphane, ou même dans l'attitude beaucoup plus irénique de Jésus face à Pilate, il y a bien plus qu'une simple distance ; il y a une certitude absolue de *supériorité*.

On est loin, ici, de l'*ironie* de Socrate avec les grands personnages athéniens, ou de l'*insolence* de Diogène le Cynique devant Alexandre, ou encore de l'*indifférence* des communautés épicuriennes qui s'éloignent et se désintéressent du pouvoir. Le sage stoïcien peut, il est vrai, se détacher du pouvoir, mais au même titre que de n'importe laquelle des choses « qui ne dépendent pas de nous » : Sénèque décidera de s'affranchir de la vie, et donc de la participation aux affaires de la Cité, quand les circonstances lui seront contraires. Mais, ces circonstances mises à part, il va de soi, pour le stoïcien, que la bienveillance à l'égard du genre humain passe par la participation pleine et entière, sans réticences, aux affaires de la Cité.

Avec l'attitude des prophètes et des saints bibliques, nous avons un véritable sentiment de supériorité à l'égard de l'État, et une volonté de le diriger de loin, par la médiation de la pression

morale qu'on exerce sur les dirigeants comme sur le peuple. On est persuadé que, par lui seul, l'État ne peut rien ni pour ni contre le salut des Justes, qui est dans les seules mains de Dieu et des justes eux-mêmes. Tout État, par lui-même, est nécessairement et toujours une « Babylone », une des bêtes surgies de la Mer. Les Justes ne peuvent jamais collaborer avec lui en entière confiance.

Ce mépris biblique pour le pouvoir temporel, la certitude qu'ont les « saints » de se situer dans le cadre d'une Histoire qui échappe à l'action et même à la perception des puissants de ce monde, jouera un rôle fondamental dans l'histoire politique des sociétés christianisées, même celles de l'Europe occidentale qui valoriseront à un haut degré, par ailleurs, les traditions civiques de l'Antiquité. *Jamais la confiance gréco-romaine dans la Cité ne sera pleinement rétablie.*

L'idée biblique d'une indignité fondamentale des pouvoirs temporels contribuera en particulier, pensons-nous — autant que l'idée grecque d'un gouvernement par la loi, quoique d'une toute autre manière — à l'émergence de la *liberté* comme valeur politique suprême en Occident. Si l'État est une Babylone, un lieu de perte, si le vrai salut vient seulement de Dieu et de ses messagers, il est essentiel de préserver le for de la conscience de toute intervention abusive du pouvoir temporel, qui ne doit avoir le droit de s'occuper que des réalités extérieures. La protection d'une sphère privée de la conscience et de la pensée, que nous verrons se mettre juridiquement en place au Moyen Âge, est le fruit de la tradition biblique de défiance à l'égard du pouvoir temporel.

Selon Graham Maddox<sup>1</sup>, l'idée même de *démocratie* est le fruit lointain de la tradition biblique de défiance à l'égard de l'État. Les démocraties,

1. Cf. Graham Maddox, *Religion and the Rise of Democracy*, London, Routledge, 1996. La thèse de Maddox est conforme à une tradition anglo-saxonne constante pour laquelle la religion a joué un rôle positif éminent dans l'écllosion des régimes démocratiques modernes (ne citons, pour l'Angleterre, que Locke, J.S. Mill, Lord Acton ; pour les États-Unis, il faudrait citer tous les prédicateurs de l'époque coloniale, tous les « Pères fondateurs » et les héros du « Grand Réveil » du début du XIX<sup>e</sup> siècle : pour tous ces puritains, il va de soi que « Jérusalem » est l'inspiration première de la démocratie). Thèse surprenante du point de vue français, pour qui l'État laïque et libéral moderne est, au contraire, le fruit d'une révolte radicale contre le judéo-christianisme et l'Église ; mais la thèse de Maddox est solidement étayée par l'histoire des idées.

modernes sont en effet des régimes où l'on a mis en place une série d'institutions destinées à contrôler systématiquement l'État, une presse libre, une école libre, un Parlement, une justice indépendante... Or, l'idée qu'il faut tenir l'État sous un contrôle constant ne pouvait venir qu'à des hommes à qui l'État était, par principe, suspect, soupçonné de toutes les vilennies et de toutes les perversions. La *sécularisation* de l'État, c'est-à-dire sa réduction au statut d'un simple instrument technique mis au service de fins qu'il n'est pas autorisé à définir lui-même, est l'œuvre de pays *calvinistes* — Pays-Bas, Angleterre, États-Unis... — dont les penseurs et leaders politiques étaient nourris, plus qu'à toute autre époque, de tradition biblique (et spécialement vétéro-testamentaire). Inversement, c'est sous l'influence d'idéologies athées ou néo-païennes, le marxisme ou le nazisme, que l'État, au XX<sup>e</sup> siècle, est devenu totalitaire. C'est la tradition judéo-chrétienne qui a détourné l'Occident de la tentation de prendre l'État pour un *absolu*<sup>1</sup>.

1. Il est vrai que certains États chrétiens ont parfois tendu à supprimer la distinction entre pouvoir temporel et pouvoir spirituel : le « césaro-papisme » byzantin, l'Espagne de l'Inquisition... Mais c'est une déviation par rapport à l'inspiration biblique.





# Chapitre 1

## Christianisme et politique sous l'Empire romain

Les positions théologiques fondamentales du christianisme à l'égard de l'Histoire et du pouvoir temporel, que nous venons d'étudier, vont se traduire par des options politiques précises. Les Pères de l'Église<sup>1</sup> vont constituer progressivement une véritable doctrine politique. Celle-ci évoluera entre la période où l'Église est minoritaire, persécutée et presque clandestine, et celle où, après l'édit de Milan (313), elle devient une institution officielle de l'Empire.

1. L'expression « Pères de l'Église » désigne les auteurs ecclésiastiques des premiers siècles de notre ère qui ont fondé la doctrine chrétienne. La période des « Pères » va, en Occident, des origines jusqu'à Grégoire le Grand (vers 600), en Orient jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle. Ils écrivent principalement en grec et en latin. Les « Pères de l'Église » ne doivent pas être confondus avec les « Docteurs de l'Église ». Ces derniers, qui sont moins nombreux, sont déclarés tels par une décision formelle du Magistère ; ils peuvent appartenir à toutes les époques.

## I – L'attitude politique des chrétiens sous l'Empire romain<sup>1</sup>

### 1. La question du culte impérial

Les chrétiens, tout d'abord, ne peuvent accepter le *culte impérial* ; mais ce refus les met gravement en porte-à-faux avec la société romaine. *Théophile d'Antioche* (païen converti, évêque d'Antioche en 169, mort en 182 ou 183), refuse que les chrétiens rendent un culte à César :

« Je rendrai hommage au roi, dit-il, non pas en l'adorant, mais en priant pour lui. J'adore le vrai Dieu vivant, celui par qui le roi a été établi. Tu me diras sans doute : pourquoi n'adores-tu pas le roi ? Parce que le roi n'a pas été institué pour qu'on l'adore, mais pour qu'on lui rende un légitime honneur. Car ce n'est pas un dieu mais un homme établi par Dieu, non pour être adoré mais pour prononcer de justes jugements. L'administration lui a été confiée d'une certaine manière, et lui-même ne souffre pas qu'on appelle rois les préfets qui lui sont subordonnés. Le titre de roi lui appartient en propre et il n'est pas permis de l'attribuer à un autre. De même, on ne doit adorer personne sinon Dieu seul... Honore donc le roi, mais en l'aimant, en lui obéissant et en priant pour lui » (cité par Arquillière, p. 96).

Le refus du culte impérial peut aller jusqu'au martyr (comme celui de saint Polycarpe, évêque de Smyrne, en 155 ou 177).

La situation va changer à mesure que les élites romaines vont se convertir. Pour elles, il faudra bien clarifier les rapports entre fidélité à l'Église et participation à la vie civique.

1. Cf. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Vrin, 1972 (1<sup>re</sup> éd. 1933) ; Jean Sirinelli, Rome et les débuts du christianisme, in Jean Touchard (ss la dir. de), *Histoire des idées politiques*, t. 1, PUF, 1959. En ce qui concerne le cadre historique pour cette période, on se reportera au chap. 1 de la II<sup>e</sup> partie.

## 2. L'opposition de Celse

Celse est un polémiste anti-chrétien du I<sup>er</sup> siècle, qui ne nous est connu que par le *Contre Celse* (248) d'Origène (mais Origène cite de larges extraits du *Discours vrai* de Celse).

Celse reproche aux chrétiens de prétendre jouir, comme les autres citoyens, des avantages de la *pax romana*, tout en se dérochant aux tâches civiles et militaires que celle-ci comporte. A la rigueur, cette abstention ou sécession était admissible quand les chrétiens n'étaient qu'une secte insignifiante ; maintenant que leur nombre grandit, et que la menace barbare se précise, elle est de moins en moins acceptable.

Le conflit se cristallise, encore une fois, autour du refus, par les chrétiens, du culte impérial. Ce faisant, ils se séparent des autres citoyens, qu'ils mettent même en danger en risquant de leur aliéner les puissances sacrées. Celse estime que ce refus menace la communauté romaine. Le chrétien se veut le témoin de réalités religieuses connues de lui seul, étrangères à celles de l'Empire. Là, non dans l'Empire, est sa patrie. C'est, aux yeux de Celse, une déloyauté.

Eusèbe de Césarée dira même qu'un magistrat instructeur s'y est un jour trompé, interrogeant un inculpé chrétien comme s'il était un espion d'une puissance étrangère. De fait, les communautés chrétiennes ressemblent de plus en plus à des États dans l'État. Ce sont, dans l'Empire romain, des « Barbares de l'intérieur ».

## 3. Tertullien

Mais *Tertullien* (Carthage, 155 ?-220 ?), apologiste célèbre par la violence de son style et la rigueur de ses prescriptions, revendique pour les chrétiens le statut même dont Celse leur fait un crime. Il se refuse, précisément, à voir dans les Barbares des ennemis (c'était, on s'en souvient, la position des Cyniques) : « Notre république, dit-il, c'est le monde ». Il ajoute : *secessi de populo*, je me suis séparé du peuple. Quant à César, il est un moyen dont Dieu se

sert pour faire « tenir » le monde en attendant la Parousie. Il n'a aucune valeur en lui-même.

« Les empereurs sentent que [le Dieu vivant] est le seul Dieu, qu'ils sont placés sous sa seule puissance » (*Apologetique*, 28, 29).

Il faut néanmoins prier pour les rois, afin de bénéficier de la tranquillité qu'ils nous assurent.

« Le chrétien n'est l'ennemi de personne, pas même de l'empereur. Il sait qu'il a été institué par son Dieu, qu'il est nécessaire de l'aimer et de le révéler... Il veut son salut comme celui de tout l'Empire, tant que le siècle subsistera » (*Ad Scapulam*).

Tertullien souligne toutefois qu'une loi injuste est nulle et que l'Église, qui, désormais, définit le juste, a souvent à redire à cet égard à la législation impériale. Mais, à l'époque de Tertullien, cette critique doit encore rester muette.

#### 4. Origène

Origène (185- ?255), un des plus importants « Pères de l'Église », reçoit sa formation à Alexandrie (il est de la même génération que Plotin, le fondateur du « néoplatonisme », dont il aurait été le condisciple). Il est l'auteur d'une œuvre théologique immense, spécialement d'exégèse biblique.

A la différence de Tertullien, Origène accorde une grande importance à la philosophie grecque : il pense que les païens ont entrevu la vérité. Il est platonicien et dualiste. Ainsi pense-t-il qu'il y a deux sens de l'Écriture, l'un « charnel », l'autre « spirituel »<sup>1</sup>, et développe-t-il, avant saint Augustin, le thème des « deux cités ». Mais il conçoit la Cité de Dieu et la Cité humaine sans fort antagonisme. De l'une à l'autre, il y a plutôt une hiérarchie. Les deux cités sont parallèles, chacune allant vers son but. César peut donc régner sans partage dans le domaine qui est le sien. Origène, qui est essentiellement un Grec, n'a pas de querelle avec l'Empire, dont il pense qu'il a facilité la diffusion du message de l'Évangile.

1. On a vu qu'il a combattu l'interprétation littérale de l'*Apocalypse*, au profit d'une interprétation symbolique.

### 5. Constantin et la mise sous tutelle de l'Église

Tout va changer avec Constantin (v. 280-337) qui, par l'édit de Milan (313), met fin aux persécutions de Dioclétien<sup>1</sup>. Les deux cités vont devoir se mêler, et c'est là qu'elles vont découvrir la profondeur de leur antagonisme.

Constantin réunit le concile de Nicée (325), destiné à rétablir l'unité de l'Église menacée par l'hérésie d'Arius<sup>2</sup>. Arius y est condamné et un « symbole de la foi » est adopté, qui sera la base du *credo* chrétien : le Verbe est dit « engendré, non pas créé », et « consubstantiel (*homoousios*) au Père ».

C'est en raison de la réunion de conciles œcuméniques par les empereurs romains que l'Église, appuyée sur l'État, est devenue cette organisation puissante et monolithique que nous connaissons, professant une doctrine unique. Jusque-là, les communautés chrétiennes étaient autonomes et quelque peu divergentes, même sur des points importants de dogme.

De l'Édit de Milan à la mort du pape saint Léon en 461, c'est la période d'or de la *patristique*<sup>3</sup>, avec les grandes controverses sur la christologie et la Trinité. Le culte devient public, de grandes

1. Nous avons déjà traité de l'attitude religieuse et politique de Constantin dans le chapitre consacré à Eusèbe de Césarée. On se reportera à ce chapitre, *supra*, p. 610-625.

2. Arius (280-336, prêtre), niait la consubstantialité (*homoousia*) du Père et du Fils ; le Fils est plutôt la première créature du Père. Malgré les décisions de Nicée, l'Orient fut longtemps agité par la querelle arienne, orthodoxes et ariens se succédant sur les sièges épiscopaux. L'arianisme parut triompher lors des conciles de Sirmium (357-359) et de Rimini (359) ; il fut soutenu par les empereurs Constance II, Valens, Valentinien II, mais combattu par les Pères cappadociens, saint Basile de Césarée, saint Grégoire de Naziance, saint Grégoire de Nysse. A l'avènement de Théodose I<sup>er</sup>, le concile de Constantinople (381) renouvela la condamnation de l'arianisme. Celui-ci s'était pourtant répandu hors de l'empire parmi les peuples barbares, résultat de la mission d'Ulfila (évêque goth d'origine cappadocienne, 311-383, qui traduisit la Bible). L'hérésie se propagea parmi la plupart des peuples barbares et contribua à renforcer les contrastes de civilisation entre Romains et Barbares. En Gaule, des évêques comme Césaire d'Arles eurent encore à y faire face au VI<sup>e</sup> siècle et elle ne disparut d'Espagne qu'après la conversion du roi wisigoth Récarède I<sup>er</sup>.

3. La pensée des « Pères de l'Église ».

églises sortent de terre, les cérémonies liturgiques revêtent un faste inconnu jusqu'alors.

## 6. Les premières protestations de l'Église contre la tutelle impériale

Mais, très vite, l'Église commence à protester contre cette sollicitude envahissante du pouvoir temporel qui risque de nuire à sa liberté.

Déjà une lettre d'Hosius de Cordoue a mis l'empereur en garde contre la tentation de se mêler de trop près, à Nicée, des affaires ecclésiastiques et dogmatiques. Saint Athanase, évêque d'Alexandrie, patriarche et docteur de l'Église (295-373), qui rappelle cette lettre dans son *Histoire des Ariens*, ne craint pas de s'en prendre à l'empereur en raison de sa tiédeur anti-arienne. De même, Lucifer de Cagliari (mort vers 370, évêque de Cagliari sur la côte sud de la Sardaigne) attaque l'empereur Constance II, qui lui aussi pactise avec les Ariens. Ne tenant pas compte des canons des conciles, il disait : « Ma volonté est un canon » (Constance II peut être considéré à cet égard comme un des fondateurs du « césaro-papisme » en Orient). Lucifer lui écrit : « Comment peux-tu prétendre juger les évêques, alors que si tu ne leur obéis pas, tu es déjà frappé, auprès de Dieu, de la peine de mort ! Comment toi, qui es profane, peux-tu assumer une telle autorité sur les familiers de Dieu, sur les prêtres de Dieu ? »

L'autorité de l'Église s'affirme plus nettement encore avec saint Ambroise, évêque de Milan (333-397). Ambroise est amené à préciser les frontières de l'Église et de l'État à l'occasion de quelques affaires concrètes délicates.

*L'affaire de l'autel de la Victoire.* Il avait été installé jadis par Auguste dans la curie du Sénat, puis supprimé par Constance II, rétabli par Julien l'Apostat, puis re-supprimé. Et voilà que les sénateurs demandent solennellement sa réinstallation. L'empereur Valentinien II hésite. C'est alors qu'Ambroise écrit. « C'est une cause religieuse ; évêque, j'ai le droit de me faire entendre. » Et Ambroise menace l'empereur : s'il vient à l'église, il la trouvera vide.

*L'affaire de la basilique portienne.* Les Ariens, favorisés par l'impératrice Justine, mère de Valentinien II, réclament pour leur culte la basilique portienne, située à l'extérieur de Milan. Ambroise refuse : l'empereur ne peut disposer de ce qui est à Dieu. En 386, nouvelle tentative des Ariens, nouveau refus d'Ambroise. Les ministres de l'Église sont juges, dit-il, de tous les chrétiens, y compris de l'empereur : « Lorsque les péchés sont trop graves, les rois ne doivent pas être épargnés par les prêtres, afin

qu'ils soient corrigés par de justes vitupérations» (*Comm. du psaume XXXVII*). « L'empereur est dans l'Église et non au-dessus de l'Église. »

*L'affaire de la synagogue de Callinacum.* Les chrétiens de Syrie ont brûlé une synagogue. Théodose exige qu'ils la reconstruisent. Ambroise refuse parce que le patrimoine chrétien ne doit pas servir à bâtir une synagogue. Il interpelle l'empereur à ce sujet en pleine église. « Voilà un exemple frappant où la justice naturelle (réparation des dommages causés) s'absorbe dans le *jus sacerdotale* qui finit par s'imposer à un empereur chrétien. Exemple rare à cette époque, mais qui décèle une tendance que l'avenir manifestera dans sa pleine croissance » (Arquillière).

*Le massacre de Thessalonique et l'« excommunication » de Théodose.* Théodose fait exécuter 7 000 révoltés à Thessalonique. La nouvelle parvient à Milan alors que les évêques sont réunis en concile ; les Pères demandent à Ambroise d'excommunier l'empereur. Quand Théodose revient, Ambroise s'absente et lui envoie une lettre où il lui demande de dire, comme David, « j'ai péché » et de faire pénitence. L'empereur, narre saint Ambroise dans une lettre, « se dépouilla de tout insigne royal, il pleura publiquement dans l'église sur son péché, il implora son pardon avec des gémissements et des larmes. Ses familiers rougissaient de son humiliation, mais l'empereur ne rougit pas de faire publiquement pénitence » (cité par Arquillière, p. 110).

Quelle doctrine pousse Ambroise à agir ainsi ? Ambroise est un ancien fonctionnaire impérial, imprégné de droit romain. Il connaît bien la philosophie païenne et la doctrine des « vertus cardinales »<sup>1</sup>. Donc il est bien conscient du conflit entre les deux justices, païenne et chrétienne. Et il choisit délibérément la seconde :

« Nous excluons parmi nous ce que les philosophes considèrent comme la première fonction de la justice. A leurs yeux, en effet, elle consiste à ne nuire à personne, excepté si l'on a subi un tort. Mais ceci est repoussé par l'autorité de l'Évangile. Car l'Écriture veut que nous possédions l'esprit du Fils de l'Homme qui est venu apporter la grâce, non causer des préjudices. »

Donc saint Ambroise voit bien que la justice divine va nécessairement interférer avec la justice de la Cité et, ici et là, la contredire. Il revendique l'autorité de l'Église dans les affaires spirituelles, dans les affaires mixtes (comme la synagogue de

1. Il a écrit un *De Officiis* qui se veut la contrepartie chrétienne du grand ouvrage de Cicéron.



Callinicum), et sur l'empereur lui-même, au moins « quant au péché » *ratione peccati*. Or, dans l'affaire du massacre de Thessalonique, il a péché.

### 7. Jean Chrysostome

Saint Jean Chrysostome (né en 344, évêque de Constantinople en 397, mort en exil en 407) est le contemporain d'Ambroise, mais il appartient au christianisme oriental. Voici comment il voit, lui, le problème des rapports entre l'Église et l'État.

« Au roi ont été confiés les corps ; au prêtre les âmes. Le roi remet les dettes pécuniaires, le prêtre remet celles du péché. Celui-là contraint, celui-ci exhorte. L'un s'impose par nécessité, l'autre par le conseil. L'un possède des armes matérielles, l'autre garde en son pouvoir les armes spirituelles. L'un fait la guerre contre les barbares, à moi la lutte contre les démons. *Ce principat est plus grand que l'autre. C'est pourquoi le roi incline la tête sous la main du prêtre.* Et nous voyons que partout dans l'Ancien Testament les prêtres oignaient les rois » (*Homélie sur Isaïe 6, 1* « J'ai vu le Seigneur », *Homélies IV, 4, 5*).

Mais, en Orient, la pratique ne suivra pas la théorie. Il va y avoir en effet une différence croissante entre les attitudes des chrétiens en politique dans l'Orient et l'Occident de l'Empire. Certes, dans les deux cas, l'adoption de ce monothéisme radical que constitue le christianisme conduit à justifier par le monothéisme céleste l'autocratie impériale à tendance totalitaire. Et, dans les deux cas encore, c'est par réaction à l'osmose grandissante entre l'Empire et l'Église qu'apparaît le *monachisme* : il faut qu'une catégorie d'hommes assume la retraite morale loin du siècle que la communauté chrétienne en tant que telle n'assume plus parce qu'elle est désormais intégrée à la société et à l'État.

Mais l'Orient va dériver progressivement vers le « césaro-papisme », c'est-à-dire vers la confusion des pouvoirs spirituel et temporel. Cette tendance est particulièrement acclimatée à cette partie de l'Empire où demeure vif le souvenir des monarchies sacrales et de leurs prolongements hellénistiques. Alors qu'en Occident, où la ruine précoce de l'Empire sous les coups des invasions barbares laisse subsister une Église puissante et vénérable, aucun des nouveaux États, du moins avant la tentative de

re-création de l'Empire par Charlemagne, n'aura assez de pouvoir pour mettre définitivement l'Église en tutelle. D'autant qu'en Occident, une théologie remarquable, celle de saint Augustin, aura fourni à la suprématie, ou du moins à l'indépendance de l'Église, des arguments nouveaux.

## II - La doctrine politique de Saint Augustin

### Vie

Saint Augustin (354-430) est né à Thagaste en Numidie (sur le territoire de l'Algérie actuelle, près d'Annaba). Son père est païen, mais sa mère, sainte Monique, est chrétienne. Il fait des études classiques et devient lui-même professeur de lettres à Carthage puis à Rome. Il adhère au manichéisme puis au néoplatonisme. Il se convertit au christianisme à l'âge de 30 ans. Presque immédiatement il devient prêtre, puis (en 396) évêque d'Hippone (ville d'Afrique du Nord). Il exercera cette charge épiscopale jusqu'à sa mort, tout en réalisant une œuvre doctrinale immense.

### Œuvres

Saint Augustin est l'auteur d'opuscules philosophiques, de traités polémiques (anti-manichéens, anti-donatistes...), de commentaires de l'Ancien et du Nouveau Testament (*De Genesi ad litteram*, *Homélies sur l'Évangile de Jean*...), d'une autobiographie spirituelle, les *Confessions*, enfin de la *Cité de Dieu*. L'œuvre est considérable et occupe plusieurs volumes<sup>1</sup>.

Saint Augustin n'est pas spécialement attiré par les questions politiques, et la première moitié de son œuvre est exclusivement consacrée à la philosophie et à la théologie. Mais, en 410, Rome est mise à sac par les Wisigoths d'Alaric. Les païens (il y en a encore beaucoup à cette époque ; la cause du christianisme n'est nullement gagnée) répandent la thèse que ce malheur est dû au fait

1. Cf. Saint Augustin, *La Cité de Dieu*, Introduction générale et notes par G. Bardy, trad. fr. de G. Combès, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque Augustinienne », 5 vol., n° 33 à 37, 1959 et 1960.

que Rome a abandonné ses anciens dieux. L'ouvrage *La Cité de Dieu*, écrit entre 413 et 427, est destiné à répondre à ces allégations.

C'est une œuvre monumentale qui est une réflexion sur l'Histoire plus encore que sur la Cité — on ne parle de questions politiques que dans quelques passages plutôt rares, et dans le Livre XIX (sur un total de vingt-deux livres). Le reste est entièrement théologique et philosophique : erreurs du paganisme, création du monde, création de l'homme, péché originel, histoire du salut, jugement dernier, enfer et paradis.

### 1. Les deux Cités

L'humanité est partagée en deux cités : « Deux amours ont bâti deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu fit la Cité terrestre, l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi fit la Cité céleste » (XIV, 28). Il n'y a pas de succession : saint Augustin, comme Origène, a abandonné tout millénarisme. Les deux cités existent côte à côte depuis l'origine des temps. L'une est la descendance d'Abel, l'autre celle de Caïn. Elles sont à la fois radicalement ennemies et inextricablement mêlées (en particulier, leur opposition ne recoupe nullement celle de l'Église et de l'État). La cité céleste est ici-bas en pèlerinage, en exil, comme les Juifs l'étaient à Babylone. Dieu est seul à savoir de quelle cité relève chacun ; il ne saurait y avoir une « communauté des Purs » qui se reconnaîtraient mutuellement (comme chez les manichéens ou, au Moyen Âge, chez les Cathares).

### 2. Seule la justice chrétienne peut fonder l'État

Mais qu'en est-il, dans ces conditions, de l'État, et en particulier de Rome dont le sac d'Alaric a mis en évidence la fragilité et dont la ruine paraît possible, sinon proche ?

Cicéron, dans son *De Republica*<sup>1</sup>, a défini la République (c'est-à-dire l'État) un « consensus sur le droit » (cf. *supra*, p. 479). Mais il ne peut désormais y avoir de consensus entre chrétiens que sur

1. Saint Augustin en possédait le texte intégral.

la nouvelle justice de l'Évangile, seule capable de faire régner la paix.

« La paix de la cité céleste, c'est la communauté parfaitement ordonnée et parfaitement harmonieuse dans la jouissance de Dieu et dans la jouissance mutuelle en Dieu » (*Cité de Dieu*, XIX, 13).

Les Romains païens n'ont jamais pratiqué cette vraie justice :

« La justice est la vertu qui attribue à chacun ce qui lui revient. Quelle est donc la justice de l'homme qui soustrait l'homme lui-même au vrai Dieu et l'asservit aux démons impurs ? Est-ce là attribuer à chacun ce qui lui revient ? Quoi ! Celui qui enlève un fonds à quelqu'un qui l'a acheté et le donne à un autre qui n'y a aucun droit, serait injuste ; et celui qui se soustrait soi-même à l'autorité de Dieu par qui il a été fait, pour se faire l'esclave des esprits mauvais, serait juste ? » (*Cité de Dieu*, XIX, 21).

Conclusion : si la République est un consensus sur le droit, et si les Romains n'ont pas connu le vrai droit, « *il n'y a jamais eu de république romaine* » (*ibid.*). Il n'y a eu à Rome qu'un régime de fait, un « repaire de brigands ». La connaissance et le culte du vrai Dieu étant indispensables pour que les hommes forment un vrai peuple et une vraie République, l'Empire païen est nul et non avvenu. *Il n'a donc pas été détruit par Alaric*, dont les violences s'ajoutent sans solution de continuité aux mille ans de pillages et de meurtres qui constituent l'histoire de Rome ; l'événement de la prise de Rome, regrettable en lui-même, n'a aucune signification profonde dans l'Histoire. Le véritable événement historique, ce sera la conversion des Romains — et des barbares — au christianisme, sous la conduite de l'Église dispensatrice du baptême et médiatrice de la grâce du Christ. Alors, avec des hommes qui croient au vrai Dieu et que la grâce a rendus capables d'aimer, il pourra se pratiquer une vraie justice, et il pourra y avoir une véritable « République ». Il ne peut y avoir d'État authentique que chrétien, l'État ne peut exister sans l'Église.

Ces thèses de saint Augustin vont constituer la base de ce que H.X. Arquillière a appelé l'« augustinisme politique », idéologie politique que l'on peut considérer comme dominante en Occident de la fin de l'Antiquité aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, et que nous étudierons au chap. 2.

### 3. Le pouvoir politique comme pouvoir « ministériel »

Augustin complète cette vision par une nouvelle idée non moins fatale au droit « naturel » de l'État. Dans l'individu, la raison ne peut légitimement commander aux passions que si Dieu commande à la raison. De même, dans la Cité, *des hommes ne peuvent légitimement commander à d'autres hommes que si eux-mêmes obéissent à Dieu, c'est-à-dire à la loi d'amour de Dieu* (cf. XIX, 21, § 2).

Ainsi, devant Dieu, *les hiérarchies naturelles sont écrasées*. Des hommes qui diffèrent les uns des autres en nature sont égaux devant Dieu de par leur nullité ontologique même. Par conséquent, aucune subordination naturelle d'un homme à un autre n'a de valeur. Il y a là un principe très sérieux de subversion de tous les pouvoirs humains établis au sein de la Cité païenne.

Il y aura bien des pouvoirs de certains hommes sur d'autres, mais ils devront être exercés comme un *service*<sup>1</sup>.

« Dans la maison du juste qui vit de la foi et qui voyage encore loin de cette cité céleste, *ceux qui commandent sont au service de ceux à qui ils paraissent commander (qui imperant serviunt eis quibus videntur imperare)*. Ce n'est pas, en effet, la passion de dominer qui leur fait commander, mais le désir de se dévouer, non l'orgueil d'être le maître, mais le souci d'être la providence de tous » (*Cité de Dieu*, XIX, 14 fin).

L'État laïque, ou l'État incomplètement chrétien, n'ont-ils pour autant aucune légitimité ? Ou, ce qui est la même question, le pouvoir civil ne doit-il avoir aucune indépendance par rapport au pouvoir ecclésiastique ? Saint Augustin ne va pas jusque-là. Sa position est plus nuancée, pour des raisons pratiques et théoriques.

La raison pratique est que l'État romain, du vivant de saint Augustin, est encore debout, impressionnant de force et de majesté, fruit d'une histoire de mille ans qui est presque intégralement païenne. L'Église, elle, est toute récente et, par comparaison, petite et fragile. La seconde ne saurait prétendre mettre à bas le premier et rebâtir la société et l'État sur des bases entièrement nouvelles, purement chrétiennes. D'autant que, pour les chrétiens du temps de saint Augustin, la fin du monde est proche.

1. L'idée était présente chez Ézéchiel, cf. *supra*, p. 693.

C'est à cet événement que l'Église doit préparer les fidèles, plutôt que de songer à fonder sur terre une société destinée à durer.

Mais il faut tout de même, dans cette période transitoire, trouver un statut théologique pour l'État laïque et le gouvernement civil, avec lesquels on va devoir cohabiter un certain temps et dont il faut expliquer pourquoi Dieu permet qu'il existe avec ses injustices. Saint Augustin résoud ces problèmes en établissant, d'une part, *une doctrine du pouvoir politique comme punition des pécheurs* et, d'autre part, *une doctrine de l'action de la Providence dans l'Histoire*.

#### 4. Le pouvoir politique comme punition du péché originel

Dans un texte fameux que nous avons déjà cité, saint Paul avait dit que « tout pouvoir vient de Dieu », *nulla potestas nisi a Deo* (Ro 13, 1-7)<sup>1</sup>. Saint Augustin interprète cette formule comme voulant dire : par droit de nature, l'homme n'a pas d'autorité sur l'homme, donc toute autorité a une origine surnaturelle. Avant la chute, quand la nature n'était pas blessée, l'amour suffisait à souder la société des hommes. Mais ceux-ci ont péché. La race de Caïn est vouée désormais à s'entre-déchirer. Les hommes ont donc désormais besoin, pour vivre ensemble, d'une autorité qui réfrène leurs haines et leurs pulsions meurtrières. C'est à ce besoin que Dieu, dans sa bonté, a pourvu en laissant s'établir les pouvoirs politiques. Le pouvoir politique est la conséquence du péché.

Ceci est dit dans un texte capital du livre XIX :

« Voilà ce que prescrit l'ordre naturel, voilà l'homme tel que Dieu l'a créé. Car il a dit : "Qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et les reptiles qui rampent sur le sol" [Gen 1, 26]. Il a donc voulu que l'être raisonnable fait à son image ne dominât que sur des êtres irraisonnables, non pas l'homme sur l'homme, mais l'homme sur la bête. Voilà pourquoi les premiers justes étaient établis comme pasteurs de troupeaux plutôt que comme rois des hommes, Dieu voulant ainsi nous suggérer également ce que, d'une part, réclame l'ordre de la nature, ce que, d'autre part, exige la sanction du péché (*quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum*). C'est à bon droit, en effet, que l'on regarde la condition servile comme imposée au pécheur. Aussi ne trouvons-nous nulle part le mot d'esclave dans l'Écriture avant que le

1. Cf. *supra*, p. 723 sq.

juste Noé ne l'emploie pour réprover la faute de son fils. C'est donc la faute qui a mérité ce nom, et non pas la nature. [...] Mais de par la nature dans laquelle Dieu a primitivement créé l'homme, personne n'est esclave ni de l'homme ni du péché. Il est vrai, même cette servitude, rançon du péché (*pœnalis servitus*), trouve sa place dans l'ordre par cette loi qui commande de conserver l'ordre naturel et défend de le troubler, car si l'on n'avait rien fait contre cette loi, il n'y aurait rien eu à châtier par la peine de l'esclavage. C'est pourquoi l'Apôtre<sup>1</sup> recommande aux esclaves eux-mêmes d'être soumis à leurs maîtres et de les servir de bon cœur et avec bonne volonté ; de la sorte, s'ils ne peuvent s'affranchir de leurs maîtres, ils sauront, pour ainsi dire, faire de leur servitude une liberté en obéissant avec amour fidèle, non par crainte hypocrite, jusqu'à ce que passe l'iniquité<sup>2</sup> et que soient anéanties toutes souverainetés, toutes dominations humaines (*donec transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana*) et que Dieu soit tout en tous » (*De Civ. Dei*, XIX, 15).

L'État laïque, ou l'État naturel, ou le pouvoir civil — fût-ce Babylone — ont donc une certaine légitimité (cf. *De Civ. Dei*, XIX, 24). Le chrétien peut vivre dans l'État, c'est même son intérêt que cet État, fût-il imparfait, existe. Mais il ne saurait y adhérer sans réserve, car il sait que ce monde et son organisation sociale et politique sont en sursis.

« Tant que s'entremêlent les deux cités, nous usons, nous aussi, de la paix de Babylone<sup>3</sup>. De cette Babylone, le peuple de Dieu est délivré par la foi, mais non sans poursuivre provisoirement chez elle son exil. Voilà pourquoi même l'Apôtre recommande à l'Église de prier pour les rois et les dignitaires de Babylone, et il ajoute : Afin que nous puissions mener une vie tranquille et paisible, en toute piété et charité ; et le prophète Jérémie<sup>4</sup>, annonçant à l'ancien peuple de Dieu sa captivité, après lui avoir transmis l'ordre divin d'aller docilement au pays de Babylone en faisant de sa souffrance un service de Dieu, il l'avertit aussi de prier pour cette ville, car, dit-il, dans sa paix est votre paix, paix temporelle, bien entendu, commune aux bons et aux méchants » (*De Civ. Dei*, XIX, 26).

1. Saint Paul.

2. Jusqu'à ce qu'advienne le Royaume de Dieu.

3. Rappelons que, dans la symbolique biblique, « Babylone » représente le mal absolu, la société par excellence où triomphe le péché. Les chrétiens, à Rome et dans toutes les formes d'État qui succéderont éventuellement à Rome jusqu'à la fin des temps, sont comme les Hébreux étaient à Babylone : en exil, en campement provisoire. Jamais un chrétien n'identifiera son destin à celui d'une patrie terrestre — et de son pouvoir temporel — quelle qu'elle soit.

4. Cf. *supra*, p. 691 sq.

A quoi peut ressembler cette cohabitation des hommes sans et avec Dieu dans un même ordre politique ?

« La famille des hommes qui ne vivent pas de la foi recherche la paix terrestre dans les biens et les avantages de cette vie temporelle : mais la famille des hommes qui vivent de la foi attend les biens éternels promis pour la vie future et use comme une étrangère (*tamquam peregrina*) des biens terrestres et temporels, non pour se laisser prendre par eux jusqu'à en être détournée du Dieu vers qui elle tend, mais pour s'appuyer sur eux et rendre plus supportable, loin de l'aggraver, le poids du corps corruptible qui appesantit l'âme. Voilà pourquoi l'usage des biens indispensables à cette vie mortelle est commun à ces deux groupes d'hommes et de familles ; mais la fin de cet usage est propre à chacun et fort différente. Ainsi la cité de la terre, qui ne vit pas de la foi, aspire elle aussi à la paix terrestre et elle fait consister la concorde de ses citoyens dans le commandement et l'obéissance en ceci : qu'il règne parmi eux une certaine entente des volontés humaines au sujet des affaires qui sont en rapport avec la vie mortelle.

« Or la cité céleste, ou plutôt cette partie qui est en exil dans ce monde où elle vit de la foi, use elle aussi par nécessité de cette paix, jusqu'à ce que passe la mortalité où une telle paix est nécessaire. Par suite, au sein de la cité terrestre, où elle passe le temps de son exil, captive pour ainsi dire, mais déjà pourvue de la promesse de rédemption avec, comme en gage, le don spirituel, elle n'hésite pas à obéir aux lois de la cité terrestre qui en assurent la bonne administration, en tout ce que requiert la subsistance de la vie mortelle. De la sorte, puisque cette mortalité leur est commune, pour tout ce qui la concerne, la concorde est maintenue entre les deux cités » (chap. 17).

Il reste à expliquer pourquoi Dieu permet qu'il existe, non seulement des pouvoirs politiques non-chrétiens, mais encore des pouvoirs furieusement anti-chrétiens, et aussi des catastrophes historiques qui suppriment des États et en créent d'autres, de façon apparemment erratique et injustifiée. C'est la notion de *Providence* qui va ici servir de fil conducteur à saint Augustin.

##### 5. Le rôle de la Providence dans l'histoire

Saint Augustin a dit au livre V, 11 :

« Dieu veille non seulement sur le ciel et la terre, sur les anges et les hommes, mais encore sur le plus minuscule et le plus misérable des insectes, sur la plume de l'oiseau, la fleur des champs, la feuille de l'arbre. Puisqu'il prend soin de toutes ces choses en leur donnant l'harmonie et



la paix qui leur conviennent, *il est impossible de croire qu'il ait voulu laisser les royaumes de la terre avec leurs gouvernements en dehors des lois de sa Providence.* »

L'ordre des choses et des temps est obscur pour nous, mais parfaitement connu de Lui (IV, 33). Il distribue les royaumes terrestres aux bons et aux méchants (*ibid.*).

« Même à des hommes [comme Néron], le pouvoir de dominer n'est donné que par la Providence du Dieu suprême quand il juge les hommes dignes de tels maîtres. C'est clairement que sur ce point la voix divine s'est fait entendre en ces mots de la Sagesse : *"Par moi règnent les rois, par moi les tyrans dominent la terre"* [Prov 8, 15]. [...] L'Écriture dit très clairement de Dieu dans un autre passage : *"Il fait régner l'homme fourbe à cause de la perversité du peuple"* [Jb 34, 30] » (*De Civ. Dei*, V, 19).

Et saint Augustin conclut :

« Parfois des injustes parviennent aux honneurs du siècle. Quand bien même ils y parviendraient et seraient faits juges ou rois, comme Dieu fait ces choses pour discipliner son peuple, il ne se peut qu'il les fasse pour une autre raison que pour rendre évident aux yeux du peuple qu'il doit respecter le pouvoir (*ut exhibeatur illis honor debitus potestati*) » (*Commentaire du Psaume CXXIV*, 7, 8).

A ces hommes fourbes, bien que fourbes, le chrétien doit obéir. Par exemple, bien que Julien l'Apostat soit païen et apostat, ses soldats lui obéirent ; ils refusèrent seulement d'offrir de l'encens aux idoles.

« Les soldats chrétiens servirent un empereur infidèle. Quand il était question du Christ, ils ne reconnaissaient que le maître qui est au Ciel ; s'il venait à [Julien] l'idée de leur faire adorer les idoles et de les forcer à les encenser, ils mettaient Dieu à la première place. Mais quand il disait : rangez-vous en bataille, marchez contre cette nation, ils exécutaient l'ordre aussitôt. Ils distinguaient le Maître éternel du maître temporel<sup>1</sup> ; et cependant, en raison même de leur soumission au Maître éternel, ils restaient soumis au maître temporel » (*Commentaire du Psaume CXXIV*).

Doctrine de soumission, mais toute relative. L'État vient buter aux limites de la conscience chrétienne.

Ainsi, par les doctrines du pouvoir et de la Providence qu'elle contient, la Cité de Dieu de saint Augustin répond effectivement aux

1. Noter cette condamnation par anticipation, dans cette dense formule, de tout « césaro-papisme », de toute confusion du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, ou plus simplement cette désacralisation du pouvoir politique.

questions posées par les protestations païennes après le sac de Rome, et plus généralement elle permet de résoudre le problème politique posé aux chrétiens du temps. Il ne faut pas que le christianisme soit trop solidaire d'une forme transitoire de la politique ou de l'histoire. Rome va disparaître, et alors ? Le destin du chrétien ne s'identifie pas à celui de Rome, pas plus qu'à celui d'aucune autre patrie terrestre.

### III - Naissance d'un droit canonique<sup>1</sup>

L'existence d'un droit spécifique à l'Église est l'objet d'un débat depuis l'origine. N'y a-t-il pas contradiction entre grâce et loi (ou règle), entre esprit et lettre ? Saint Augustin n'a-t-il pas dit : « Aime et fais ce que tu veux » ? Mais l'expérience a montré qu'il fallait des règles pour faciliter la vie en commun et minimiser les occasions de conflits. Du moins le droit élaboré par l'Église ou sous son influence directe aura-t-il des spécificités absolues ; il ne sera réductible — dans son contenu, sinon dans sa forme — à aucun des droits séculiers d'Occident.

#### 1. I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles

L'Ancien Testament contient nombre de règles pour la vie sociale. Le Nouveau Testament ne les a pas toutes abolies ; le droit canonique y puisera. Dans les épîtres de Paul et les autres épîtres, on trouve des dispositions, par exemple, au sujet du mariage chrétien (1 Co 7, Éph 5, 21-33, Heb 13, 4, 1 P 3, 1-6). En tant que ces règles figurent dans la Bible, elles seront considérées par les canonistes comme du « droit divin ».

Aussitôt après, dans les écrits ecclésiastiques, on trouve d'autres règles, d'origine humaine celles-là. La 1<sup>re</sup> épître de Clément de Rome est considérée comme le premier texte juridique de l'Église.

1. D'après Jean Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, Cerf, Montchrestien, 1994, p. 35-55.

Il y est question de l'organisation de la communauté chrétienne. On y trouve des références à la Bible, mais dans un esprit imprégné de juridisme romain, avec renvoi aux « exemples des anciens » (*mos majorum*). D'autres lettres (Lettre d'Ignace d'Antioche, *Épître à Barnabé*) proposent également des règles pour mettre fin à des querelles s'étant élevées au sein des premières communautés.

*Les écrits canonico-liturgiques.* Entre la fin du I<sup>er</sup> siècle et le début du IV<sup>e</sup> siècle sont produits des écrits portant sur la liturgie, l'organisation de l'Église, la vie matrimoniale. La *Didaché* (fin I<sup>er</sup> siècle) comporte des règles sur le baptême, l'élection des évêques et des diacres. La *Tradition apostolique* d'Hippolyte (vers 200) manifeste le souci de « garder la tradition » sous peine de tomber dans l'hérésie. Elle précise les rites de l'eucharistie, de l'ordination, l'organisation hiérarchique de l'Église avec évêques, prêtres et diacres. Vers 230, la *Didascalie des Apôtres* traite des mêmes sujets et aussi des fonctions charitables de l'Église (visite des malades...). Vers 300, une *Constitution ecclésiastique des apôtres*, écrite en Orient (Syrie ou Égypte), énonce des règles qu'elle attribue expressément aux apôtres : la hiérarchie comme telle ne paraît donc pas habilitée à établir des règles. On connaît encore des *Canons d'Hippolyte*, vers 336-340 en Égypte.

Enfin, à la fin du IV<sup>e</sup> siècle, est réalisé un ouvrage considérable, les *Constitutions apostoliques*, en huit livres, qui traite du statut des personnes (laïcs, clercs, veuves, orphelins...), du culte, de l'initiation chrétienne, etc. C'est dans le livre VIII que figure le « canon des Apôtres » en quatre-vingt-cinq articles, qu'on retrouvera dans les collections canoniques jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle.

Originaire de Syrie ou de Palestine, le texte traite de la vie de la communauté, des états de vie, du culte, du gouvernement et de la hiérarchie de l'Église, du baptême, de la pénitence, etc., mais aussi de la vie familiale, du mariage, des relations entre époux, entre parents et enfants, entre maîtres et esclaves, des rapports avec les autorités. L'ambition est vraiment d'organiser une communauté de vie, une société chrétienne, dans ses principaux aspects. Et c'est vraiment du « droit », car à chaque règle ou interdiction est associée une sanction (déposition de clercs, excommunication...).

On peut résumer le droit de l'Église pour cette période des I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles par deux traits : il est principalement *d'origine orientale* ; il

invoque l'*autorité de la tradition* qu'il entend faire remonter jusqu'aux apôtres eux-mêmes, car l'Église n'a pas encore une structure hiérarchique nette qui pourrait prétendre être par elle-même créatrice de droit.

## 2. IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles

Lorsque l'Empire devient chrétien, toute l'organisation de l'Église change et d'autres sources de droit d'Église s'ajoutent à la tradition : les *canons des conciles* et plus tard les *décrétales pontificales*, et aussi des sources latérales : la *tradition patristique* et la *législation séculière* de l'Empire romain. De cette époque datent par ailleurs les premières *collections canoniques*.

### 1. Les conciles

Des conciles sont attestés dès le II<sup>e</sup> siècle en Orient et en Occident. Ils précisent le dogme, luttent contre les hérésies, édictent aussi des dispositions disciplinaires : invalidité des baptêmes conférés par des hérétiques, fixation de la date de Pâques... Des actes officiels ne sont pas encore établis pour cette époque, mais on connaît certains décrets de ces conciles par des recensions ultérieures. Ensuite, jusqu'au V<sup>e</sup> siècle, on a conservé les actes de plus d'une cinquantaine de conciles. Ils établissent des dispositions durables, portant sur le statut des clercs séculiers et réguliers, des laïcs, le gouvernement et la hiérarchie de l'Église, l'administration des sacrements, la liturgie, la vie familiale et sociale, la juridiction et les sanctions ecclésiastiques, l'attitude à avoir à l'égard des païens, des juifs, des hérétiques...

Ces conciles ne sont pas convoqués par le pape, mais souvent par l'empereur, ou par des patriarches locaux. Les décrets s'imposent aux seuls participants, car la notion de représentation n'est pas encore bien nette. Néanmoins, l'idée finit par prévaloir que les décrets des conciles s'imposent à toute l'Église, compte-tenu du moins de la hiérarchie des conciles, du concile général au synode local. Le pape Gélase distingue les bons et les mauvais conciles, les bons étant ceux qui sont conformes aux Écritures, à la doctrine des Pères, aux règles ecclésiastiques, qui

ont été approuvés par toute l'Église et surtout par Rome. La confirmation par les empereurs (Théodose pour le concile de Constantinople, Marcien pour Chalcedoine) donne force de loi séculière aux canons conciliaires, mais n'est pas considérée comme source de droit canonique par elle-même.

## 2. Les décrétales

Les « lettres décrétales » (on les désigne par plusieurs vocables : *decretalis epistula*, *decretum*, *constitutio*, *decreta*, etc.) sont des réponses du pape à des questions posées par des Églises, ayant vocation à prendre une valeur générale (au-delà de la résolution du cas précis soumis au Saint-Siège) : c'est une procédure proche de celle des « rescrits » impériaux.

Il existe des décrétales dès le IV<sup>e</sup> siècle (on les connaît par des recensions ultérieures ; mais on pense qu'elles étaient archivées dès l'origine). Les grandes décrétales d'Innocent I<sup>er</sup> (401-407), de Léon I<sup>er</sup> (440-461) ou de Gélase (492-496) se veulent déjà des lois (on parle de *Liber regularum*). Ce qui justifie cette prétention est l'idée que le Pape est le successeur de Pierre : cette doctrine de la « primauté romaine » est affirmée dès le IV<sup>e</sup> siècle ; nous la retrouverons plus loin. En revanche, la papauté de ce temps ne se veut pas novatrice : elle s'appuie sur l'Écriture, la tradition, les décrets des pontifes antérieurs. *Non nova instituentes, sed vetera renovantes* (Saint Léon). On invoque le seul « droit divin ».

Le droit de l'Église s'enrichit bientôt par des sources latérales.

## 3. La doctrine patristique

Les Pères de l'Église n'écrivent pas seulement sur la théologie et la morale, mais aussi sur le droit. Quand leurs opinions sont reportées dans des collections canoniques, elles finissent par prendre par elles-mêmes une valeur normative.

## 4. Le droit séculier romain

Les chrétiens observent le droit civil séculier pour leur vie personnelle ; l'Église utilise la technique juridique romaine pour élaborer son propre droit, d'abord la terminologie (*auctoritas*,

*potestas, ordo*<sup>1</sup>, *decreta, edicta*, etc.), puis la procédure (pour tenir un concile ou une séance de tribunal, ou pour le droit des preuves...), les notions institutionnelles fondamentales (associations...), et même la théologie : Dieu est un *dominus*, la relation pécheur/rédempteur est décrite comme une relation débiteur/créancier (tout ceci chez Tertullien en particulier, et au moment même des persécutions).

Mais il y a, plus directement, quand l'Empire devient officiellement chrétien, la *législation séculière en matière ecclésiastique*, qu'on retrouve dans les codes de Théodose et de Justinien : capacité de l'Église de recevoir des libéralités, immunités fiscales, protection des patrimoines, droit des fondations<sup>2</sup>, privilèges des clercs (de juridiction, fiscaux), condition des moines, reconnaissance de la juridiction épiscopale, mesures à l'égard des juifs et des hérétiques... Un grand nombre de ces règles seront insérées telles quelles dans les collections canoniques médiévales.

### 5. Les premières collections canoniques

Il n'y a rien de comparable, pour la période antique et le Haut Moyen Âge, aux majestueux codes romains, Théodosien ou de Justinien. L'Église n'a pas encore les équipes de juristes nécessaires. Les premières collections de canons ecclésiastiques sont le fruit d'initiatives privées et locales.

On citera quelques collections pour donner une idée de leurs genres et de leurs origines. On connaît une « collection d'Antioche » du milieu du IV<sup>e</sup> siècle. A Rome, une *Vetus romana*, qui contient les canons du Concile de Nicée. Une autre contient des canons d'autres conciles et reprend la « collection d'Antioche ». Ces collections sont enrichies aux V<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècles. En Afrique, où règne l'esprit juridique et où l'histoire mouvementée de l'Église pose de graves problèmes disciplinaires, on note des « Actes du concile d'Hippone » de 393 (« Bréviaire d'Hippone »), un Dossier sur Apiarius, des extraits des registres de l'Église de Carthage. Dans les Gaules, on a conservé les actes d'un « Deuxième concile d'Arles » (en fait une collection d'actes de plusieurs conciles), et plus de quarante manuscrits des « Statuts de l'Église ancienne », portant sur

1. Le mot *ordo* désigne en droit romain les classes sociales (sénateurs, chevaliers...), il désignera en droit canonique les types de clercs (on « entre dans les ordres ») ou les grandes catégories de vie chrétienne (moines, clercs, laïcs), ou des statuts plus particuliers (veuves, vierges...).

2. Cf. Jean Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique*, Vrin, 1947.

l'ordination des évêques et des clercs des divers degrés d'ordres ecclésiastiques, sur le statut des vierges et des veuves...

Apparaissent bientôt aussi des *collections de décrétales*. Au temps du pape Gélase, en effet, la chancellerie pontificale (*chartarium*) tient registre des actes pontificaux et collecte des textes législatifs divers (décrétales et canons des conciles). Une collection dite *Dyonisiana* (parce qu'elle est l'œuvre d'un moine scythe, Denys le Petit), qui contient cinquante « canons des apôtres », a connu une grande fortune dans le droit canonique occidental.

L'Église aborde donc la période barbare déjà bien équipée de textes, de notions, d'habitudes juridiques qui lui permettront, alors que l'État tendra à disparaître, d'être l'institution la plus solide du Haut Moyen Âge.

## Chapitre 2

### Le Haut Moyen Age (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)

#### Introduction

Il y a une sorte de paradoxe à consacrer un chapitre au Haut Moyen Age dans une « Histoire des idées politiques ». En effet, les mêmes arguments qui nous ont conduit à commencer cette histoire à la Grèce classique — à savoir le fait que manquent, dans les périodes antérieures ou dans d'autres aires géo-culturelles, soit l'objet, l'État, soit le sujet, la pensée scientifique, d'une « science politique »<sup>1</sup> — devraient nous la faire interrompre en Occident entre le V<sup>e</sup> et le XI<sup>e</sup> siècles !

Dans cette période de grave régression civilisationnelle, en effet, sauf exceptions dans certains pays à certaines périodes, l'État s'étiole au profit d'une forme sociale, la *féodalité*, peu éloignée, semble-t-il, des « chefferies » des sociétés pré-étatiques. Quant à l'esprit scientifique, sans disparaître tout-à-fait, il est confiné dans des cercles extrêmement restreints. Le reste de la population, y compris la plupart des dirigeants laïcs, a une mentalité qu'il faut bien qualifier de « magico-religieuse ». A s'en tenir à nos

1. Cf. Introduction générale, « Anthropologie et politique ».



définitions, par conséquent, il peut difficilement exister une vraie pensée politique au Haut Moyen Age.

Il serait plus paradoxal encore, cependant, d'interrompre purement et simplement pour cette période le fil de notre exposé. Car la civilisation du Haut Moyen Age demeure une civilisation de l'écrit, qui, par conséquent (au contraire du « Moyen Age » grec), ne peut oublier le passé. Des clercs instruits connaissent les théories politiques et juridiques de l'Antiquité (en partie, du moins : la *Politique* d'Aristote a été perdue ; le *Corpus juris civilis* de Justinien est inaccessible) et s'en servent pour formuler les problèmes qu'ils rencontrent dans l'environnement féodal, touchant au gouvernement, à l'administration de la justice, aux relations entre l'Église et les puissances séculières. Même si eux-mêmes, faute de retrouver autour d'eux les institutions dont parlent les textes grecs, latins, bibliques, patristiques, ne peuvent critiquer ces textes et faire progresser le savoir par des apports originaux, ils assurent une certaine continuité de la vie intellectuelle. C'est sur la base de leurs contributions, même modestes, qu'il pourra y avoir, à partir des XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, un réveil de la pensée politique. L'histoire des idées politiques doit donc s'intéresser à cette période de transition comme aux autres.

### *Plan de l'étude*

Nous rappellerons d'abord les principaux événements politiques du Haut Moyen Age (§ I).

Puis nous exposerons les thèses de ce qu'on a appelé l'« augustinisme politique », c'est-à-dire la doctrine de la subordination de l'État à l'Église (§ II).

Accompagnant cette sorte d'apogée du pouvoir de l'Église — en attendant le recul qui surviendra au temps de l'Empire germanique et lors du développement maximal de la féodalité — on assiste à un renouveau du *droit canonique* (§ III).

C'est au chapitre suivant que nous étudierons les deux principales institutions « politiques » du Haut Moyen Age, la féodalité et la royauté sacrée, et les représentations ou idéologies qui les accompagnent.

## I – Le cadre historique<sup>1</sup>

L'histoire politique du Haut Moyen Age peut être divisée en cinq périodes.

### 1. L'instauration des premiers royaumes barbares

Dès le début du V<sup>e</sup> siècle, les Barbares, qui exerçaient depuis longtemps une pression aux frontières et avaient même pris et pillé Rome en 410, installent à l'intérieur même de l'Empire, avec le statut de « fédérés », des royaumes : celui des *Wisigoths* en Aquitaine (418), celui des *Vandales* en Afrique du Nord (435), celui des *Suèves* en Espagne du Nord-Ouest (après 406). Les *Angles*, les *Jutes* et les *Saxons*<sup>2</sup> ont envahi la Grande-Bretagne et, aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles, chassent les Bretons vers le Nord et vers l'Ouest jusqu'en Armorique. Entre-temps, après l'ébranlement supplémentaire causé par l'invasion des Huns, finalement battus en 451 aux champs Catalauniques, les *Goths* de Théodoric, écartés de Byzance qu'ils menaçaient par l'empereur d'Orient Zénon, conquièrent l'Italie ; les *Alamans*, les *Burgondes*, les *Quades*, les *Marcomans* et les *Bavarois* avancent vers les territoires actuels de l'Allemagne du Sud, de la Suisse, de l'Italie du Nord et de la Bourgogne. Surtout, commence alors l'expansion *franque*.

Les Francs, originaires des bouches et de la vallée du Rhin (Pays-Bas et Rhénanie actuels), ont l'avantage sur les autres peuplades germaniques d'être rapidement unis sous la conduite de rois énergiques, Mérovée, Childéric I<sup>er</sup> et Clovis (481-511), et de s'être convertis au catholicisme (Clovis est baptisé à Reims par l'évêque saint Rémi en 496)<sup>3</sup>, alors que les autres peuples germaniques christianisés ont été convertis à l'arianisme : les seconds ne

1. D'après Michel Balard, Jean-Philippe Genet, Michel Rouche, *Le Moyen Age en Occident*, Hachette, 1990.

2. Les Angles et les Jutes sont originaires du Danemark ou de la partie de l'Allemagne actuelle voisine du Danemark ; les Saxons, de la Saxe actuelle.

3. Ou 498, ou 499 : la date est discutée par les historiens.

peuvent s'entendre avec l'épiscopat et le peuple des pays conquis, alors qu'un tel accord est possible dans les pays conquis par les Francs. Clovis vainc en 486 les dernières résistances du général romain Syagrius, et, après avoir défait les Wisigoths, réduits dès lors à leurs possessions espagnoles, il domine une grande partie du territoire français actuel.

Son royaume, dans la suite, ne va cesser de s'agrandir : les Burgondes sont soumis en 536, la Provence est prise aux Ostrogoths, et, en raison de la faiblesse des autres peuples germaniques, les héritiers de Clovis peuvent s'emparer, entre 530 et 555, de toute l'Allemagne du Sud et de l'Ouest.

On assiste à une résurrection passagère de l'entité romaine au VI<sup>e</sup> siècle : les armées de l'empereur d'Orient Justinien (525-568) reconquièrent, à partir de 533, l'Afrique du Nord, l'Italie et une partie de l'Espagne. Mais l'Italie — tout le Nord et une partie du Sud — sera à nouveau envahie, entre 568 et 572, par d'autres barbares germaniques, les *Lombards*.

Au total, on a, vers 600, sur le territoire de l'ancien Empire romain d'Occident et ses marches immédiates, les royaumes suivants : royaume des Francs en Gaule et en Germanie du Sud et de l'Ouest (le royaume est divisé, selon les règnes, et en raison des partages entre héritiers, en deux parties, Austrasie à l'Est et Neustrie à l'Ouest)<sup>1</sup> ; royaume des Wisigoths, sur tout le territoire de l'Espagne ; royaumes anglo-saxons (Kent, Northumbrie, Mercie) sur la moitié Est de la Grande-Bretagne ; royaume des Lombards, sur le Nord de l'Italie et une partie du Centre et du Sud (Byzance a toujours des possessions en Italie, mais raréfiées et dispersées).

## 2. La déstabilisation des royaumes barbares (550-750)

Ces royaumes se révèlent très fragiles, essentiellement parce que, la culture politique et administrative romaine reculant, le principe de la neutralité et de l'impersonnalité de la *res publica* fait place à celui de la patrimonialité des royaumes. Ceux-ci, à la mort de chaque roi, sont partagés entre les fils. Or, les héritiers, très

1. L'Austrasie est l'ancien royaume des Francs « ripuaires » (capitale : Metz) ; la Neustrie est le royaume des Francs « saliens » (capitale : Paris). La rivalité de l'Austrasie et de la Neustrie occupera toute la fin de l'époque mérovingienne.

souvent, se déchirent, provoquant de graves guerres civiles qui épuisent le pays.

Les Francs, affaiblis par ces luttes, sont menacés à l'extérieur, par les Alamans, Thuringiens et Bavaois qui se révoltent, et par des peuples jamais conquis qui à leur tour menacent, les Frisons, les Bretons et les Vascons (Basques). A l'Est arrivent de nouveaux envahisseurs asiatiques, les Avars et les Slaves (qui s'installent en Bohême et sur la rive droite de l'Elbe).

Vers 700, en outre, tous les royaumes d'origine germanique sont morcelés par la création de *principautés territoriales* (Austrasie, Neustrie, Aquitaine, Bourgogne, Provence chez les Francs ; Septimanie, Tarraconnaise chez les Wisigoths...) qui réduisent à rien l'influence du roi, malgré l'innovation de l'Église wisigothique consistant à renforcer le prestige du souverain en le faisant « oindre » à la manière des rois de l'ancien Israël, innovation appelée à un grand avenir, et malgré le pouvoir grandissant des « maires du palais », qui fédèrent l'aristocratie. Quant aux royaumes anglo-saxons, bien que faisant front contre un ennemi commun, les Bretons (c'est-à-dire les Celtes anciens habitants de l'île), ils restent divisés.

Par réaction contre l'insécurité permanente qui résulte de l'affaiblissement des royaumes et de la disparition progressive de toute administration étatique au sens romain du terme, l'aristocratie, utilisant des pratiques communes aux sociétés celtiques, germaniques et romaines, va s'emparer des prérogatives de puissance publique et constituer des entités de petite taille dont la seule légitimité est d'assurer un ordre public relatif en leur sein. Commence alors un processus de fragmentation qui, interrompu pendant la période d'apogée de l'Empire carolingien, se prolongera et s'accroîtra jusqu'à la fin du Haut Moyen Age.

### **3. La création et l'apogée de l'Empire carolingien**

#### **a - L'ascension des Pippinides**

Dans le royaume des Francs, la famille austrasienne<sup>1</sup> des Pippinides (Pépin I<sup>er</sup>, Pépin de Herstal, Charles Martel, Pépin le Bref), s'étant assurée la charge de « maire du palais », n'a cessé de

1. Les domaines des Pippinides, en Austrasie, sont centrés autour de la Meuse.

s'élever depuis le début du VIII<sup>e</sup> siècle, notamment par ses succès contre les dangers intérieurs et extérieurs.

En 751, Pépin le Bref, en échange de l'aide apportée par les Francs à la papauté contre les Lombards, obtient du pape Zacharie le droit de déposer le dernier Mérovingien Childéric III et de prendre lui-même le titre de roi. Il se fait « oindre » ou « sacrer » par saint Boniface en 752. En 754, le pape Étienne II en personne vient en Gaule sacrer à nouveau le roi et ses fils, inaugurant ainsi une nouvelle dynastie, les Carolingiens.

Les Francs interviennent victorieusement contre les Lombards en 754 et 756, et, qu'on ait ou non montré à Pépin à cette date la fameuse « donation de Constantin » (cf. *infra*), ils reconnaissent au pape la possession légitime de l'Italie centrale. C'est là l'origine de l'État pontifical qui existera dans des frontières comparables jusqu'en 1860.

#### **b - La renovatio imperii**

Alors peut réapparaître l'idée de l'Empire. Pépin avait conquis le sud de la Gaule et l'Aquitaine. Son fils Charlemagne (768-814), seul héritier du royaume après la mort de son frère Carloman, retourne en Italie, vainc les Lombards et prend le titre de roi des Lombards (774). Il mène ensuite une série de conquêtes qui agrandissent son royaume vers le Nord, l'Est et le Sud : il soumet les Saxons et diverses peuplades germaniques au Nord jusqu'au Danemark, les Bavarois en Allemagne du Sud, il rend tributaires les Lombards d'Italie du Sud, il repousse dans l'Europe danubienne les Avars et s'assure enfin, en Espagne, sur le territoire de l'actuelle Catalogne, une confortable « marche » franque qui tient les musulmans à distance.

C'est alors que les clercs brillants attirés à sa cour, l'Anglo-Saxon Alcuin, le Lombard Paul Diacre, ou le Wisigoth Théodulf, séduits par l'étendue de ces conquêtes et par le fait que le pape a été rétabli en sécurité à Rome, poussent le parallèle entre Charles, qualifié de « magnus » par le pape Hadrien I<sup>er</sup>, et le bien-faiteur antique de la chrétienté, Constantin. Alcuin parle dès 778 de ressusciter l'Empire romain. C'est ce qui est fait le jour de Noël de l'an 800 à Rome.

L'Empire regroupe l'essentiel des mondes germanique et latin, sauf le royaume hispano-wisigothique des Asturies et les royaumes anglo-saxons

et, par ailleurs, dans la chrétienté européenne, mais très à l'écart des principaux courants économiques et intellectuels, le monde celtique : Pays de Galles, Cornouaille, Écosse, Irlande. L'« Europe » (le nom existe depuis l'Antiquité, mais est employé désormais par quelques clercs dans un sens non plus seulement géographique, mais civilisationnel) est née : c'est la partie de la chrétienté où l'on ne parle pas le grec ; son centre de gravité est à l'ouest, elle a ses institutions politiques propres, son Église propre. Ainsi, avant même le schisme officiel de 1054, la création de l'Empire par Charlemagne a approfondi la césure entre les christianismes byzantin et occidental.

Charlemagne tente de donner une armature militaire et administrative forte à cet Empire.

Il organise son propre Palais, fixe sa capitale à Aix-la-Chapelle, tient les provinces en y nommant des *comtes*, assistés de juges professionnels, et en regroupant les comtés en « duchés » et, aux frontières, en « marches » ; il fait contrôler ces fonctionnaires locaux par des commissaires extraordinaires, les *missi dominici*.

Sur le plan religieux, il crée, à l'imitation de Byzance, une sorte de « césaro-papisme », intégrant la hiérarchie de l'Église à celle de l'Empire : il se considère lui-même comme un clerc, il intervient dans le dogme (Charlemagne a ajouté un article au *Credo* de l'Église catholique : le *filioque*) et surtout dans la liturgie (il impose dans tout l'Empire la liturgie romaine, qui n'était, jusque-là, qu'une liturgie parmi d'autres ; on peut dire qu'il est en ce sens un des principaux fondateurs en pratique de l'« Église catholique romaine »).

### **c – Louis le Pieux et le début de la décadence de l'Empire**

Par le hasard des décès, Louis le Pieux (814-840) se retrouve seul héritier de son père, comme Charlemagne l'avait été du sien. L'idée d'Empire européen va encore, au début du règne du moins, se renforcer. D'autres intellectuels, saint Benoît d'Aniane, l'évêque saint Agobard de Lyon, l'abbé de Corbie Adalhard et son frère Wala, travaillent en ce sens. Louis le Pieux fait tenir des conciles dont les législations sont valables pour tout l'Empire ; le système du contrôle par un chapitre de chanoines est imposé à tous les évêchés, la règle bénédictine à tous les monastères.

Cependant, l'Église commence à échapper à l'emprise du pouvoir séculier.

Louis le Pieux reconnaît l'État pontifical. Il renonce aux titres de « roi des Francs » et de « roi des Lombards », au profit du seul titre

d'empereur, qu'il reçoit une nouvelle fois du pape en 816, comme si son couronnement par son père, en 813, avait été insuffisant ; il n'ose pas dépouiller tout-à-fait ses fils au profit d'un pouvoir impérial indivisible, mais, au lieu d'envisager le partage de l'héritage, à la mode germanique, en lots égaux, il prévoit que le titre impérial sera conféré à son seul fils aîné Lothaire et que les autres fils ou neveux auront des royaumes (Italie, Bavière, Aquitaine) intégrés dans l'Empire. Ces dispositions sont une renonciation à la conception germanique du pouvoir royal au profit de la conception romaine et « hiéocratique ». Celle-ci est encore renforcée lorsque Lothaire, alors qu'il a été couronné empereur par son père en 817, est re-couronné par le pape à Rome en 823 sous l'influence des évêques de l'entourage royal. Il apparaît de plus en plus que la dévolution de l'Empire est une prérogative cléricale et romaine.

#### **4. La dislocation de l'Empire carolingien, le « gouvernement des évêques » et le développement de la féodalité**

Cependant, les Carolingiens ne peuvent maintenir l'unité et l'ordre d'un ensemble territorial aussi vaste, comportant en outre des divisions linguistiques et ethniques profondes. La guerre de succession entre les fils de Louis le Pieux, d'une part, le fait que l'Europe est désormais l'objet d'une nouvelle vague de razzias et d'invasions, d'autre part, aboutissent à la dislocation de l'Empire.

##### **a - Le problème de la succession de Louis le Pieux**

Les héritiers putatifs des domaines royaux, qui seraient dépossédés par le triomphe de la conception romaine de l'Empire, n'acceptent pas les dispositions conciliatrices prises par Louis le Pieux. Du vivant même de celui-ci, trois crises opposent les camps « ecclésiastique » et « germanique » ; l'empereur, en 833, est déposé par un concile d'évêques, puis, à la suite d'un renversement d'alliances, solennellement rétabli en 835 par un autre concile. A sa mort, l'Empire est d'abord partagé en deux, l'Est, donné à Lothaire, l'Ouest, à Charles le Chauve. Mais l'Aquitaine, la Bavière, l'Italie, ont plus ou moins pris leur indépendance.

Ces troubles ont de graves conséquences : à chaque crise, en effet, les vassaux territoriaux ont vu changer leurs rois, ils ont dû prêter de nouveaux serments de fidélité, bientôt démentis par de nouveaux changements ; cela a brisé les liens de fidélité. Les barons sont avant tout, désormais, soucieux de maintenir leur propre autorité sur le territoire où ils sont solidement implantés.

Au traité de Verdun (843), rédigé en deux langues, ancien français et haut-allemand, l'Empire est partagé en trois :

- à Louis le Germanique, tout ce qui est à l'Est du Rhin (*Francie orientale*) ;
- à Charles le Chauve, tout ce qui est à l'Ouest de l'Escaut, de la Meuse, de la Saône et du Rhône (*Francie occidentale*) ;
- la partie centrale, très allongée depuis la Frise, au nord, jusqu'à la Provence, au sud, et qui inclut l'Italie, revient à Lothaire, avec les deux capitales Aix-la-Chapelle et Rome, et le titre impérial (l'Empire inclut en principe les deux Francies) ; on l'appellera *Lotharingie* (d'où « Lorraine »). C'est la partie la plus fragile, sans unité linguistique ni géographique.

Cette situation n'était pas durable. D'autres partages eurent lieu (aux dépens, surtout, de la Lotharingie), et le titre impérial, transmis, selon les cas, à un roi de Francie orientale ou occidentale, mais perdant de plus en plus sa signification, finit par ne plus être attribué (le dernier empereur carolingien disparaît en 924, mais, à cette date, l'anarchie s'était installée depuis déjà longtemps)<sup>1</sup>.

#### **b - Les dernières invasions**

Si les rois n'ont pu s'entendre, ou si aucun d'eux n'a pu prendre le pas sur les autres, c'est que cette Europe est alors gravement atteinte par les dernières invasions musulmanes, hongroises et scandinaves, et que chaque parcelle du territoire est trop occupée à assurer, de façon désespérément précaire, sa survie. La crise commence sur le continent vers 840<sup>2</sup>.

Les *Scandinaves* (« Vikings », « Normands »), quittant leurs territoires pour on ne sait trop quelle raison (l'explication la plus simple est qu'ils sont attirés par les richesses des pays du sud, comme les autres Germains l'avaient été jadis par l'Empire romain), pillent les côtes et l'intérieur de la Grande-Bretagne, de la Germanie, de la France (jusqu'en Aquitaine),

1. Le titre d'Empereur avait été porté par Louis II (roi de Germanie, empereur de 855 à 875), Charles le Chauve (roi de Francie occidentale, empereur de 875 à 877), Charles III le Gros (roi d'Italie et de Germanie, régent de France, empereur de 881 à 888), Guy de Spolète (roi d'Italie, empereur de 891 à 894), Arnulf de Germanie (roi de Germanie, empereur de 896 à 899), Louis III l'Aveugle (roi de Provence et d'Italie jusqu'en 928, empereur de 901 à 905) et Béranger de Frioul.

2. Voir un récit assez détaillé dans Marc Bloch, *La Société féodale*, 1939, dernière éd. Albin Michel, 1994, p. 23-95.



de l'Espagne, et, passant le détroit de Gibraltar, vont jusqu'en Sicile et en Italie du Sud. Ils remontent si loin à l'intérieur des terres (Paris est pris plusieurs fois, Troyes est dévasté, le Rhône même est remonté depuis la Méditerranée) qu'ils font régner une terrible insécurité à peu près partout dans les royaumes francs (sauf en Allemagne loin des côtes). D'autant qu'à partir de 850, ils commencent à créer des établissements permanents à l'embouchure des fleuves (l'Escaut, la Seine, la Loire...), d'où ils peuvent lancer des attaques à tout moment ; ils font alors payer aux populations terrorisées un tribut, le *Danegeld*.

Cette pression aboutit à la conquête totale d'immenses territoires en Grande-Bretagne et en France. En Grande-Bretagne, tout l'Est de l'île est annexé à la fin du IX<sup>e</sup> siècle (ce territoire est appelé le *Danelaw*) et les Danois ne sont arrêtés que d'extrême justesse par le roi anglo-saxon du Wessex, Alfred (871-899). L'île entière appartiendra même, pendant presque vingt ans, à un Viking, *Knut le Grand* (995-1035), qui parviendra à réunir sous son autorité le Danemark, la Norvège et l'Angleterre. Les Scandinaves occupent en outre, à partir de 870, les îles Shetland, Féroé et l'Islande, et ils créent, en Irlande, de petits royaumes côtiers.

En France, par le *traité de Saint-Cler-sur-Epte* (911), le roi de Francie Charles le Simple accorde au chef viking Rollon la pleine propriété d'un vaste territoire aux alentours de Rouen et d'Évreux, très vite agrandi (par la force) jusqu'au Cotentin à l'Ouest, Séés et le Maine au sud, atteints au début du XI<sup>e</sup> siècle. Un duché puissant et bien administré se crée alors. Les cadets de ce duché partiront dès 1016 en Italie du Sud et en Sicile se mettre au service des princes lombards, contre qui ils se retourneront bientôt, fondant alors le *royaume normand de Sicile* (l'île est prise aux Musulmans par Roger I<sup>er</sup>, frère de Robert Guiscard, de 1061 à 1091). En 1066 le duc de Normandie *Guillaume* conquiert la Grande-Bretagne.

Pendant toute la période où les Vikings ne sont pas fixés, les populations se calfeutrent dans les châteaux et places fortes, l'économie périclité ; ceci renforce considérablement la tendance à l'autarcie féodale.

Les *Musulmans*, de 827 à 902, ont conquis la Sicile byzantine, avant d'en être chassés à leur tour par les Normands ; ils ont installé des bases en Italie (Garigliano) et dans le sud de la France (La Garde-Freinet), d'où ils partent piller villes et monastères de toute la Provence. Leurs incursions remontent jusqu'à Paris (où les arrête un ancêtre de Hugues Capet, le comte Eudes, qui défend également la ville contre les Normands). La résistance ne peut s'organiser avant l'intervention énergique du comte de Provence Guillaume qui élimine La Garde-Freinet en 972-973.

Les *Hongrois* ajoutent leur terreur aux précédentes. Ces nomades turco-mongols ont pris la place des Avars dans les plaines qui deviendront la Hongrie. Cavaliers rapides, habitués à l'autonomie et à la mobilité parce que nomades, ils lancent des expéditions à travers toute l'Europe occidentale, qu'ils terrorisent et pillent à l'exception des villes fortifiées. Le phénomène dure de 862 à 955, date à laquelle les Hongrois

sont défaits par Othon I<sup>er</sup> à *Lechfeld*. Ils s'installent ensuite définitivement en Hongrie et, à la suite de leur roi *saint Étienne* (baptisé en 995), se convertissent au christianisme.

**c – Conséquence : l'éclatement féodal**

L'absence de réaction à ces divers dangers est due aux divisions des royaumes francs. L'aristocratie a déjà pris une quasi-indépendance par rapport au pouvoir royal et celui-ci ne peut plus coordonner une défense efficace, rassembler les ressources en hommes et en argent qui seraient nécessaires. Cette faiblesse s'auto-nourrit : puisqu'ils ne peuvent pas assurer la défense des populations, les rois sont obligés d'augmenter la puissance de leurs comtes, en créant de grands commandements à but défensif (duchés, marches) ; les chefs mis à la tête de ces vastes territoires seront ensuite infidèles à leurs rois.

L'Église cherche à réagir face à l'anarchie. Elle renforce d'abord la royauté en distinguant le roi, parmi tous les seigneurs petits et grands, par l'*onction*, rite imité de la Bible. Les premiers rois sacrés sont ceux de l'Espagne wisigothique, suivis par les Carolingiens. L'évêque Hincmar de Reims renouvelle et enrichit la théorie et le symbolisme du sacre et forge même tout un mythe autour du miracle de la Sainte-Ampoule (cf. *infra*, p. 831). Et des réunions d'évêques interviennent de plus en plus dans la dévolution des couronnes impériale et royale afin de modérer les querelles de succession. C'est ce qu'on a appelé le « gouvernement des évêques ».

**d – L'éclatement féodal en Francie occidentale.  
Des « principautés » aux « châtellenies »**

Mais ces efforts n'arrivent pas à enrayer le mouvement de démantèlement des États. Après que l'Empire s'est disloqué au profit des royaumes, le pouvoir va encore « descendre », vers des entités régionales qu'on peut appeler du nom générique de « principautés », puis vers des micro-entités, purement locales, les « châtellenies » : ce morcellement féodal atteint son apogée aux X<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles entre Rhin et Rhône.

Les « principautés » sont créées par les grands, qui y interdisent une intervention directe du roi. Les princes sont le plus souvent des anciens administrateurs carolingiens, qui se sont emparés des droits régaliens. Ils prêtent serment de fidélité au roi mais ne lui obéissent pas. S'appuyant sur les particularismes locaux, ethniques et linguistiques, ils créent des entités plus homogènes que le royaume, qu'ils contrôlent grâce à leurs vassaux qu'ils dotent de fiefs. Ainsi se constituent l'*Aquitaine*, la *Gascogne*, la *Bretagne*, la *Normandie*, la *Flandre*...

En Lotharingie, le comte Boson se proclame roi de *Bourgogne* et de *Provence*. Ces royaumes passent sous tutelle des rois de Germanie. Mais, dans le nord de l'ancien royaume de Bourgogne, un « duché de Bourgogne » est fondé à partir de 890 par le comte d'Autun, Mâcon et Chalon. Il relève, lui, du royaume de Francie occidentale.

Les rois reconnaissent ces différentes usurpations, qui leur paraissent plus ou moins normales, d'autant qu'ils sont parfois issus eux-mêmes de familles comtales, comme deux membres de la famille des Robertiens avant Hugues Capet, Eudes et Robert I<sup>er</sup> (l'élection par les grands devient le mode normal de nomination des rois). La principauté est une division officielle, relevant encore d'un reste de « droit public ».

Mais, étant donné les conditions réelles d'exercice du pouvoir dans le contexte du temps, les principautés sont encore des entités trop grandes. Irrésistiblement, à la fin du X<sup>e</sup> siècle, les princes, qui ont dépouillé le roi, sont à leur tour dépouillés par des comtes et des châtelains. Triomphe alors la *châtellenie* ou *seigneurie*, communauté de paysans et d'une poignée de chevaliers groupés autour d'un seigneur propriétaire d'un château qui garantit la sécurité du groupe ; le seigneur est devenu l'unique justicier sur son territoire.

C'est, entre 950 et 1100, sur le territoire de la Francie occidentale, l'apogée de la féodalité, l'étiage le plus bas de l'État. Un chiffre permet de comprendre à quel point le royaume de Francie occidentale est morcelé à la fin du X<sup>e</sup> siècle : il semble qu'il ait existé à cette date quelque trois cents entités féodales (de tailles diverses) à peu près indépendantes.

#### **e - La féodalité dans le reste du regnum Francorum : Italie et Germanie**

En Lombardie se produit un morcellement largement similaire, avec des principautés laïques et ecclésiastiques : Modène, Parme, Plaisance, Crémone, Bergame. Marquisat de Frioul (à l'extrême Est), marquisat d'Ivrée (dans le Piémont ; son seigneur domine les comtés de Turin et d'Asti), Toscane, Spolète...

En Germanie réapparaissent les *Stämme*, tribus ou souches, ayant désormais un territoire défini. Des chefs ressuscitent les titres ducaux en Bavière, Franconie<sup>1</sup>, Souabe<sup>2</sup> et Saxe ; la Lorraine, disputée avec la Francie occidentale, sera un cinquième duché. Mais le roi refuse d'officialiser ces sécessions comme en Francie occidentale et le titre ducal ne sera jamais héréditaire. Les marches sont également prises par des hommes forts : Frise, Thuringe, Bohême, Carinthie.

En conclusion, la dislocation de l'Empire carolingien a abouti à effacer pour des siècles l'idée romaine de l'État. Mais une première réaction se fait bientôt jour.

#### **5. La tentative ottonienne de reconstruction de l'Empire et la naissance de la dynastie capétienne**

##### **a - L'Empire romain-germanique**

C'est de Saxe, ce pays neuf, création des Carolingiens, que revient l'idée d'Empire.

Henri l'Oiseleur, prince de Saxe, est élu en 918 roi de Germanie.

Des rois carolingiens avaient régné sur la Germanie jusqu'à Louis IV l'Enfant (mort en 911). Puis la maison de Saxe règne jusqu'à la mort d'Henri II le Saint en 1024. Lui succéderont, avec Conrad II le Salique, les rois et empereurs de la dynastie « salienne ».

Henri I<sup>er</sup> obtient des succès contre les Slaves et les Hongrois, ce qui rehausse son prestige. Son fils Othon I<sup>er</sup> lui succède en 936 et vainc les ducs allemands révoltés, qu'il remplace par des membres de sa propre famille. Il s'appuie, pour mener cette politique, sur des *comtes-évêques*, seigneurs temporels et agents directs du roi, dont la charge retourne à celui-ci à leur mort. Othon parvient ainsi à arrêter le processus de morcellement du royaume.

Sur le plan extérieur, il soumet les Slaves, oblige le duc de Bohême à devenir son vassal, étend le royaume au Nord-Est (il fonde Magdebourg). Il écarte définitivement la menace hongroise en 955 par sa victoire de Lechfeld (cf. *supra*). Il prend la Lorraine au roi de Francie occidentale, en profitant du fait que l'État, dans cette partie du royaume des Francs, a

1. De part et d'autre des rives du Main, de Mayence à Bamberg.

2. Sur le haut Danube, entre le Wurtemberg et la Bavière.

quasiment disparu. Il met sous tutelle le royaume de Bourgogne et s'empare enfin de celui d'Italie en épousant la dernière héritière, Adélaïde (951).

Il ne lui manque plus, pour devenir empereur, que d'être couronné à Rome. Ceci est accompli en 962, grâce au fait que le pape l'a appelé à son secours pour se libérer des princes romains. Aussitôt couronné, Othon promulgue un édit aux termes duquel c'est lui, désormais, qui nommera les papes : cette situation durera jusqu'en 1059. L'Empire est reconstitué, mais ce n'est pas exactement l'Empire de Charlemagne, puisqu'il ne comporte plus les pays latins qui constitueront plus tard la France : c'est un Empire « romain-germanique ».

Othon II (973-983) n'a pas le temps d'étendre les conquêtes de son père. Othon III (983-1002), fils de la princesse byzantine Théophano, est influencé par l'idée grecque et romaine de l'Empire. Il veut reconstituer la Rome éternelle de Constantin, et d'ailleurs il fait donner au pape qu'il nomme, Gerbert d'Aurillac, ex-écolâtre<sup>1</sup> de Reims, le nom de Sylvestre II, pour rappeler l'antique « couple » Sylvestre-Constantin.

#### **b - La naissance de la dynastie capétienne**

Pendant ce temps, en Francie occidentale, un prince robertien<sup>2</sup>, Hugues Capet, a été élu roi. Il est duc des Francs, possède les titres de duc d'Aquitaine et de duc de Bourgogne. Il est plus puissant que les derniers rois carolingiens Lothaire et Louis V et que l'héritier légitime (Charles de Lorraine, oncle de Louis V). Mais il a été élu parce qu'il est moins désireux que ce dernier d'étendre ses domaines en direction de la Lorraine et inquitète

1. Directeur de l'école épiscopale.

2. Les « Robertiens » sont une famille aristocratique descendant (semble-t-il) d'un fonctionnaire saxon de l'Empire carolingien, Witukind. Ses membres importants avant Hugues Capet sont : Robert le Fort (mort en 866), qui doit à Charles le Chauve les charges de comte de Touraine, d'Anjou et du Blésois ; les fils de Robert, le comte de Paris Eudes (v. 860-898) et Robert I<sup>er</sup> (v. 865-923) ; ces deux derniers ont été rois de France, élus par les grands, Eudes de 888 à 897, Robert de 922 à 923) ; le fils de Robert I<sup>er</sup>, Hugues le Grand (mort en 956), comte de Paris et duc de France, véritable maître du royaume bien qu'il ait fait élire comme rois des princes carolingiens. Il est le père d'Hugues Capet. On retrouve donc une logique comparable à celle du précédent changement de dynastie : l'arrivée au pouvoir des Capétiens a été précédée par une lente montée en puissance de leur famille.

donc moins le parti pro-othonien, mené par Gerbert d'Aurillac. Ainsi la Francie occidentale est-elle, à cette date, sous tutelle impériale. Mais, là comme en Allemagne (et aussi en Angleterre du fait de la conquête de Guillaume), une renaissance spectaculaire de l'État royal s'annonce.

Quelles sont les doctrines, ou du moins les manières de penser, des acteurs politiques de ces temps difficiles ?

## II - L'« augustinisme politique » au Haut Moyen Age

L'expression d'« augustinisme politique » a été employée par H.-X. Arquillière<sup>1</sup> pour désigner le faisceau de doctrines politiques « théocratiques » (ou « hiéocratiques », ou « sacerdotalistes ») qui dominant en Occident depuis la fin de l'Empire romain jusqu'à la reconstitution des États aux XII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles.

Ces doctrines tendant à absorber l'État dans l'Église ne méritent qu'en partie d'être appelé « augustinisme ». Certes, saint Augustin domine la pensée du Haut Moyen Age, d'autant que les autres grands docteurs qui influenceront l'Occident médiéval, Grégoire le Grand et Isidore de Séville, sont eux-mêmes imprégnés de sa pensée. L'évêque d'Hippone exerce donc une influence à la fois directe et indirecte. L'« augustinisme politique », cependant, est différent de la pensée authentique de saint Augustin. Nous avons vu que celle-ci était nuancée. Certes, elle affirmait le principe de la supériorité absolue de la justice surnaturelle sur la justice naturelle, elle démontrait l'inanité, pour l'humanité exposée à l'alternative de la damnation et du salut, des définitions stoïciennes et cicéroniennes du droit naturel et de l'État. Mais, du vivant de l'évêque d'Hippone, l'Empire conservait encore une formidable puissance, il était encore assis sur ses bases sociales païennes traditionnelles ; d'immenses régions de l'Empire n'étaient pas encore christianisées ou étaient ariennes. L'Église, de son côté, était encore une institution jeune et petite. Donc, de saint

1. H.-X. Arquillière, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, 1972, 1<sup>re</sup> éd., 1933.

Paul à saint Augustin, les docteurs de l'Église étaient portés à dire, sinon que l'Empire gardait un « droit naturel » d'exister, du moins que la Providence tolérait son existence et même les péchés de ses dirigeants ; nous avons vu quelles justifications doctrinales saint Augustin avait su apporter à cette thèse.

Quelques siècles plus tard, lorsque l'Empire romain a disparu, qu'il n'existe plus que des puissances temporelles de taille moyenne et de légitimité douteuse, il est possible de revenir aux intuitions de base de saint Augustin.

### 1. De Gélase (492-496) à Grégoire le Grand (590-604)<sup>1</sup>

Le pape Gélase (492-496), dans une lettre à l'empereur d'Orient Anastase, avait posé le principe suivant :

« Il y a deux pouvoirs principaux par lesquels ce monde est régi : l'autorité sacrée des pontifes et le pouvoir royal. Mais l'autorité des pontifes est d'autant plus lourde qu'ils auront à répondre des rois eux-mêmes au tribunal du Suprême jugement. »

Gélase souligne que depuis que le Christ est arrivé, et puisqu'il a soigneusement délimité les domaines (à César ce qui est à César...), un empereur ne peut plus se déclarer *pontifex maximus*, un pontife ne peut non plus revendiquer un pouvoir royal. Chaque pouvoir est autonome dans sa sphère, subordonné à l'autre dans la sphère de l'autre. Les deux puissances sont également nécessaires à l'ordre divin. Cependant, elles sont inégales : l'*auctoritas* des Pontifes l'emporte sur la *potestas* des rois.

Le pape Grégoire le Grand (590-604) est un haut fonctionnaire romain, qui a fondé un monastère sur le mont Cœlius, puis a été appelé aux fonctions pontificales à la suite des menaces que les Lombards faisaient peser sur Rome. Il est bon connaisseur du droit et de l'administration. A l'égard de l'Empire byzantin, il garde l'attitude traditionnelle de déférence (il a eu l'occasion de voir la cour fastueuse de Byzance). Mais, à l'égard des jeunes royautes barbares, il affirme nettement l'autorité de l'Église.

1. D'après H.-X. Arquillère, *op. cit.*

Sa doctrine politique est en effet largement augustinienne. Il pense que le pouvoir politique existe depuis l'origine même du monde ; mais que, avant le péché originel, c'était un pouvoir paternel, l'homme n'exerçant d'autorité coercitive que sur les animaux. Les hommes étaient par nature égaux entre eux. Mais, une fois devenu pécheur, l'homme n'est plus resté en ordre que par la force. D'où, désormais, une nécessaire inégalité parmi les hommes, et l'existence de pouvoirs.

Grégoire pense donc que c'est la Providence qui crée les rois, même mauvais. Il en rajoute même sur la sévérité d'Augustin, puisqu'il dit que les sujets ont les souverains qu'ils méritent et peuvent même rendre mauvais un bon roi.

Mais, d'un autre côté, il affirme avec force la conception « ministérielle » du pouvoir politique.

« Autrefois orgueilleux et dur, [l'empereur] est maintenant contenu par les rênes de la foi... Le Seigneur, en effet, a affirmé sa confiance en la force du rhinocéros<sup>1</sup>. Car, en même temps qu'il a accordé au prince terrestre la puissance temporelle, Il a incliné le monarque à l'honorer, si bien que ce pouvoir concédé par Dieu, dont il se servait encore récemment pour s'élever contre Lui, il l'utilise maintenant pour rendre à Dieu l'hommage de son culte... Le Seigneur a remis au rhinocéros le souci de ses travaux en confiant au prince terrestre converti l'Église qu'il a rachetée par sa mort. C'est à sa puissance qu'il a laissé le soin de protéger avec une extrême sollicitude la paix et la foi » (*Moralia in Job*, XXXI, 46).

Grégoire n'élabore cependant pas une doctrine nette des limites respectives des deux pouvoirs. Il voudrait une unité parfaite, fondée sur l'union d'intentions. Mais, en pratique, il proteste chaque fois qu'une question de dogme, ou de droit canon, ou la primauté universelle de l'Église romaine, sont mis en cause par la politique de l'empereur. Il ne va pas, cependant, jusqu'à des mesures d'insubordination caractérisée. Il « supporte ce qu'il lui est impossible d'empêcher », mais en dégageant bien sa responsabilité : *in quantum sine peccato nostro, portamus*.

Mais voici que l'empereur d'Orient, Maurice, et son fils Théodose associé au trône, interdisent, en 593, l'accès des fonctionnaires aux fonctions ecclésiastiques et à la vie monastique. Grégoire accepte le premier point, refuse le second, « car c'est fermer le chemin du ciel à une multitude d'âmes ». Et il fonde son

1. Le « rhinocéros » désigne l'Empire.



refus sur la thèse que les rois ont pour seule raison d'être d'aider leurs sujets à faire leur salut :

« Moi qui parle à mes seigneurs, que suis-je, sinon poussière et ver de terre ? Mais parce que je sens que cette constitution porte atteinte à l'Auteur de toutes choses, je ne puis garder le silence à votre égard. [...] Le pouvoir a été donné d'En-Haut à mes seigneurs sur tous les hommes, pour aider ceux qui veulent faire le bien, pour ouvrir plus largement la voie qui mène au ciel, pour que le royaume terrestre soit au service du royaume des cieux » (lettre à l'empereur).

Grégoire accepte quand même de faire exécuter la loi de Maurice dans les évêchés occidentaux. Mais c'est que l'Empire de Constantinople a encore à cette date un grand prestige en Occident. Il suffira qu'il s'enlise dans ses difficultés intérieures et extérieures pour que la papauté élève ses prétentions.

En Occident, en tout cas, Grégoire exerce déjà pleinement le pouvoir ecclésiastique. Certes, les rois interviennent dans la nomination des évêques, convoquent des conciles, donnent force de loi aux canons. Mais, pour les cas difficiles, on fait appel au pape, comme au supérieur de l'Église. Le pape intervient aussi de lui-même dans les questions de foi ou de discipline. Il réprime les abus de l'Église franque : accession de laïcs à l'épiscopat, simonie<sup>1</sup>, indiscipline morale de clercs, survivances païennes dans les campagnes. Du coup, il est conduit à s'opposer aux rois, « promoteurs ou complices » de ces abus, et affirme que « sa juridiction sur l'Église prime celle des rois barbares ».

Il écrit à deux rois mérovingiens, Thierry et Théodebert :

« Le souverain bien pour les rois est de cultiver la justice, de conserver à chacun ses droits et de ne pas abuser du pouvoir à l'égard de leurs sujets, mais de se conduire avec eux selon l'équité. »

Et à Chodebert :

« Être roi, cela n'a rien en soi de merveilleux, puisque d'autres le sont ; ce qui importe, c'est d'être un roi catholique. »

A la reine Brunehaut :

« C'est à bon droit qu'il l'emporte sur les chefs des autres peuples, le roi qui rend au Créateur un culte sans tache et le confesse en toute vérité ». « Si donc on signale à la reine des violences, des adultères, des

1. Commerce des choses sacrées (cf. *infra*, p. 845).

voleurs, des hommes adonnés à d'autres iniquités, qu'elle se hâte de les corriger pour apaiser la colère divine. »

Grégoire imagine même l'excommunication et la destitution des rois rebelles aux injonctions de l'Église. Lorsqu'il s'agit de garantir une charte que le pape a accordée à l'abbaye de Sainte-Marie d'Autun, il écrit :

« Si quelqu'un parmi les rois, les évêques, les juges et les personnes séculières, connaissant cette constitution revêtue de notre autorité, tente d'y contrevenir, qu'il soit déchu de sa puissance, de son honneur<sup>1</sup> et de sa dignité ; qu'il se connaisse responsable devant le jugement divin de l'iniquité perpétrée ; et s'il ne restitue pas les biens enlevés et n'accomplit pas une digne pénitence, qu'il soit séparé du corps et du sang de notre divin rédempteur et qu'il soit soumis à l'épreuve éternelle d'une sévère vengeance. »

C'est donc une menace explicite d'excommunication. Le droit formel de déposer les rois que revendiquera Grégoire VII n'est pas encore affirmé, mais l'esprit y est.

Ainsi, alors que l'empereur byzantin « faisait de la religion un département de sa politique », Grégoire tend à « faire de la politique un département de la morale » (Arquillière).

## 2. L'institution du sacre des rois<sup>2</sup>

Le signe le plus manifeste de ce progrès de l'« augustinisme politique » est l'institution du *sacre des rois*. Le sacre est un geste délibérément imité de l'onction des rois d'Israël par les prophètes, rituel rapporté à plusieurs reprises dans la Bible. Réitérer ce geste est une idée de clerc, d'intellectuel, artificiellement plaquée sur les royautés barbares ; mais l'idée s'est cristallisée en une institution durable.

Avant les sacres de Pépin le Bref en 752 et 754, il y avait eu, on l'a dit, des précédents chez les rois wisigoths d'Espagne, certainement avant

1. C'est-à-dire de ses prérogatives de puissance publique.

2. Cf. Marc Bloch, *Les Rois thaumaturges* (1924), Gallimard, 1983, p. 460-477. Sur les débuts de la dynastie carolingienne, cf. Louis Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien* (1947), Albin Michel, 1968 ; Stéphane Lebecqz, *Les origines franques, V-IX<sup>e</sup> siècles*, Éd. du Seuil, coll. « Points-Histoire », 1990. Nous étudierons plus loin (p. 829 sq.) le cérémonial et la symbolique du sacre.

672 (sacre du roi Wamba), peut-être dès le premier roi wisigoth catholique, Reccarède (586-601).

Après sa mise en forme par les Carolingiens, le sacre se généralisera dans les monarchies de l'Occident chrétien médiéval, dans l'Empire romain-germanique (où il est une continuation naturelle des onctions carolingiennes), en Angleterre (depuis le roi Egbert en 787), et dans d'autres pays occidentaux, en Espagne (où il reviendra après une interruption), au Portugal, et même dans des petits royaumes comme la Bourgogne, la Provence, la Navarre...

Pépin, fils de Charles Martel, était un usurpateur. Sa lignée, celle des Pippinides, occupait depuis plusieurs générations déjà les fonctions de « maire du Palais », mais il y avait toujours des rois mérovingiens légitimes, descendant des familles royales franques investies de pouvoirs sacrés. En faisant de Pépin un roi, l'Église substitue définitivement son propre sacré chrétien au sacré païen-germanique. Elle affirme, d'autre part, un pouvoir inédit. Ce qui légitime le pouvoir politique, ce n'est pas un droit automatique de succession, c'est le bien du peuple, dont le clergé se veut le légitime interprète. Quand le successeur d'une famille royale se révèle incapable de protéger le peuple contre les dangers qui le menacent, on peut et il faut le remplacer, et c'est l'Église qui assumera cette responsabilité.

En bonne logique, l'institution du sacre devait finir par régresser avec l'« augustinisme politique » lui-même : nous verrons qu'à partir des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles il se trouvera des théoriciens pour dire que le roi tient son pouvoir du seul sang royal et du privilège reçu de Dieu pour la France, non de quelque investiture ecclésiastique que ce soit.

En attendant, la doctrine de l'« augustinisme politique » reçoit de nouveaux développements au moment du « gouvernement des évêques », sous Louis le Pieux et ses successeurs.

### 3. Jonas d'Orléans<sup>1</sup>

#### Vie et œuvres

Jonas d'Orléans est né vers 760 en Aquitaine. Il appartient à la cour de Charlemagne, puis à celle de Louis le Pieux, d'abord roi d'Aquitaine avant de devenir empereur, enfin à celle d'un fils de Louis le Pieux, Pépin, couronné roi d'Aquitaine en 817. Il devient, en 818, évêque d'Orléans, un des évêchés les plus importants de Neustrie. Il est un familier de Louis le Pieux qui lui confie plusieurs missions difficiles (par exemple à Rome au moment de la querelle de l'iconoclasme). Il participe à de nombreux synodes. Il vit également en bonne entente avec Charles le Chauve et meurt en 841.

Il est l'auteur d'une *Vie de saint Hubert* ; de l'*Institution des laïcs*, dédiée à Matfrid, comte d'Orléans (traité de morale, avec une longue partie consacrée au mariage) ; du *Culte des Images* (critique des thèses iconoclastes de l'archevêque Claude de Turin) ; de *La nécessité de ne pas s'emparer des biens ecclésiastiques* (*De rebus ecclesiasticis non invadendis*), adressé à Pépin d'Aquitaine.

L'*Institution royale* est adressée à ce même Pépin, probablement en 831, dans le contexte agité des luttes entre l'empereur et ses fils. Le livre reprend des textes précédemment rédigés par Jonas à l'occasion de différents conciles dont il avait été le « notaire », c'est-à-dire l'homme chargé de rédiger les actes (conciles de Paris, 825 et 829 ; de Worms, 829 ; Jonas utilisera encore le même matériau dans les actes du concile d'Aix-la-Chapelle en 836). Le texte offre donc un grand intérêt historique, car il n'exprime pas seulement l'opinion personnelle de l'évêque d'Orléans, mais celles de tout l'épiscopat carolingien dont il se fait le porte-parole.

#### La Royauté soumise au sacerdoce

L'*Institutio regia* n'en est pas moins un texte singulièrement pauvre, représentatif du recul de la pensée et de la culture à cette époque intermédiaire.

Jonas commence par rappeler le thème théologique du caractère secondaire ou nul de la vie terrestre par rapport à la vie

1. Cf. Jonas d'Orléans, *Le Métier de roi*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par Alain Dubreucq, Éd. du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1995.

céleste, créant implicitement une hiérarchie des pouvoirs temporel et spirituel : la vie terrestre ne fait que passer, nous ne sommes, sur terre, que des pèlerins (p. 157).

L'Église, qui est le corps mystique du Christ, comporte deux personnages éminents.

« Tous les fidèles doivent savoir que l'Église universelle est le corps du Christ, que sa tête est le Christ et que, dans cette Église, deux principaux personnages existent : celui qui représente le Sacerdoce et celui qui représente la Royauté. Le premier est d'autant plus important qu'il aura à rendre compte à Dieu des rois eux-mêmes » (p. 177).

Ce qui fonde l'autorité sacerdotale, c'est le « pouvoir des clefs », à l'appui duquel Jonas cite les trois références évangéliques : Mt 16, 19 ; Mt 18, 18 ; Jn 20, 22-23. Le sacerdoce, qui détient les « clefs » du Ciel pour tous les chrétiens, sera donc également le juge des rois, mais échappera lui-même à tout jugement humain. Jonas cite les propos qu'aurait tenus Constantin aux évêques, d'après les livres ajoutés par Rufin à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée :

« Dieu vous a constitués prêtres et il vous a donné le pouvoir de nous juger aussi ; c'est pourquoi nous sommes à juste titre jugés par vous. Quant à vous, vous ne pouvez pas être jugés par des hommes : pour cette raison, n'attendez entre vous de jugement que de Dieu de sorte que vos querelles, quelles qu'elles soient, soient réservées à ce jugement divin. En effet, vous êtes des dieux, donnés à nous par Dieu, et il ne convient pas que l'homme juge les dieux, mais celui-là seul, dont il est écrit : "Dieu s'est dressé dans l'assemblée divine et, au milieu d'eux, il juge les dieux" (Ps 81, 1) » (p. 181-183).

Ainsi le clergé est-il à demi-divinisé, et le pouvoir temporel se reconnaît immensément inférieur à lui... « Mépriser les prêtres du Christ revient à mépriser le Christ » (*ibid.*). En fait, il n'y a plus qu'un seul vrai pouvoir, le pouvoir sacerdotal. Le *regnum* ou l'*imperium* ne sont que des offices ou ministères ; leur exercice est conditionné. Reprenant une « étymologie » d'Isidore de Séville, qui avait dit : *Reges a regendo, id est a recte agendo*, Jonas écrit :

« Si le roi gouverne avec piété, justice et miséricorde, il est avec raison appelé roi ; mais s'il manque de ces vertus, il perd le nom de roi » (p. 185 ; cf. p. 195).

Or, de cette rectitude, seul le clergé est juge, parce qu'il est seul compétent dans les choses divines. Le fait que le pouvoir royal n'est justifié que dans la mesure où il met en œuvre la justice divine est étayé par de multiples citations bibliques (Dt 17, 14-15 ; 17, 17-20 ; Pr 29, 14 ; 20, 28 ; Qô 32, 1...) et par un texte particulièrement dense que Jonas attribue à saint Cyprien<sup>1</sup> :

« La justice du roi, c'est de ne pas se servir de son pouvoir pour opprimer quelconque, c'est de juger sans acception de personne [cf. 1 P 1, 17] entre un homme et son prochain, c'est d'être le défenseur des étrangers, des orphelins et des veuves [cf. Dt 24, 20 ; 26, 12 ; Jér 7, 6], d'empêcher les vols, de punir les adultères, de ne pas glorifier les injustes, de ne pas entretenir des impudiques et des bouffons, d'éliminer de la terre les impies, de ne pas laisser vivre les parricides et les parjures, de défendre les églises, de sustenter les pauvres par des aumônes, de nommer des gens justes aux affaires du royaume, d'avoir des conseillers âgés, sages et sobres, de ne pas prêter attention aux superstitions des mages, des devins [cf. 2 R 23, 24] et des voyantes, de différer sa colère, de défendre sa patrie avec courage et loyauté contre ses adversaires, de vivre en Dieu en toutes choses, de ne pas se glorifier des succès, de supporter avec patience toutes les infortunes, de professer en Dieu la foi catholique, de ne pas laisser ses fils agir de façon impie, de s'adonner à la prière à des heures déterminées, de ne pas prendre de nourriture avant les heures convenables. Car "malheur au pays dont le roi est un enfant et dont les princes festoient dès le matin" [Qô 10, 16] » (p. 189-191).

Plusieurs de ces offices que le roi doit s'engager à accomplir figureront explicitement dans les « serments du sacre » précisément inspirés par les évêques carolingiens (cf. *infra*, p. 829-831). S'il ne les accomplit pas, différents malheurs s'ensuivront, guerres civiles et étrangères, mauvaises récoltes, épidémies, catastrophes naturelles, et aussi discontinuité dans les dynasties : le royaume sera retiré au mauvais roi et remis à d'autres, comme Dieu l'a déjà fait dans l'Ancien Testament (et en déposant Childéric III au profit de Pépin). Et Jonas cite Fulgence<sup>2</sup> :

« Voici maintenant qu'il apparaît clairement aux regards à quel point la justice du roi fortifie son siècle : elle est la paix des peuples, le rempart de la patrie, la sauvegarde du peuple, la forteresse de la nation (*munimentum gentis*), la guérison des maladies, la joie des hommes, la clémence

1. V. 200-258. Père de l'Église, évêque de Carthage.

2. Écrivain chrétien latin (467-533), moine, puis évêque de Ruspe, fondateur du monastère de Cagliari en Sardaigne.

de l'air, la sérénité de la mer, la fécondité de la terre, la consolation du pauvre, la succession pour ses fils<sup>1</sup>, et, pour lui-même, l'espérance du bonheur à venir » (p. 193).

D'après la Bible, Dieu seul est roi. Le roi terrestre est son « ministre ». Jonas ne peut mieux faire que de recopier *in extenso* un texte du livre biblique de la *Sagesse* (6, 2-8) :

« Prêtez l'oreille, vous qui réglez sur les foules et qui êtes si fiers de la multitude de vos nations ; car c'est le Seigneur qui vous a donné votre pouvoir et le Très-Haut votre force et c'est lui qui examinera vos actes et scrutera vos desseins. Si *vous, ses ministres*, n'avez pas jugé selon le droit, ni respecté la loi de la justice, ni suivi la volonté de Dieu, de façon terrible et soudaine il surgira devant vous. Car le jugement le plus rigoureux s'exercera contre les grands. Au petit, par pitié, on pardonne, mais les puissants subiront un châtement puissant. Le Seigneur en effet ne soustraira la personne d'aucun homme et ne tiendra pas compte de la grandeur : il a créé le petit comme le grand, et sa providence est la même pour tous. Mais aux plus forts une plus dure enquête est réservée » (p. 201).

Devant Dieu, le roi n'est rien<sup>2</sup>. Il doit donc être humble, ne pas s'enorgueillir de sa fonction, d'autant que les hommes, différents par le mérite, sont égaux par nature (cf. p. 211). Ce n'est pas l'hérédité, ni la force, ni rien qui vienne des hommes qui fait les rois ; c'est Dieu, soit par faveur, soit par permission (quand il s'agit de rois pécheurs) (cf. p. 217).

Le ministère royal (*regale ministerium*) consiste « à gouverner le peuple de Dieu avec équité et justice, pour qu'il jouisse de la paix et de la concorde » (p. 199).

Du coup, Jonas pense comme saint Augustin que toutes les anciennes monarchies païennes, où l'on ne pratiquait pas la vraie justice, ont été des tyrannies.

Fulgence a dit encore que le premier office du roi est de défendre les biens et la tranquillité de l'Église. Il le fera par les armes, et ceci est un devoir plus important pour le destin de l'« Empire chrétien » que la conquête de nouveaux territoires.

1. On insiste encore une fois sur le caractère précaire de la succession dynastique : elle n'est pas acquise par principe, elle doit être chaque fois méritée (le mérite étant reconnu ou non par l'Église).

2. La théologie augustiniennne des évêques carolingiens est située à une distance infinie de l'univers grec d'Eusèbe de Césarée où le roi était dit l'« ami » du Logos, constitué ontologiquement et cosmiquement au-dessus de tous les autres hommes.

« Le roi a pour premier rôle d'être le défenseur des églises et des serviteurs de Dieu. Son office consiste à veiller avec soin à la sauvegarde des prêtres et à l'exercice de leur ministère, et à protéger par les armes l'Église de Dieu » (p. 193).

Il doit obtenir par la force ce que l'Église n'obtiendrait pas par la seule prédication, que personne ne commette de délits et d'injustices. Il doit en particulier veiller sur ses propres fonctionnaires. L'office royal consiste également à protéger les protégés de l'Église, *veuves, orphelins, étrangers et pauvres*, il doit « introduire la cause des pauvres à son audience » : c'est ce que les prophètes, on s'en souvient, exigeaient des rois de l'Ancien Testament.

C'est seulement s'il exerce ce ministère religieux qui lui est confié que les sujets lui doivent obéissance.

Ce sont ces idées constitutives de l'« augustinisme politique » qui sont invoquées par les évêques lors de la déposition de Louis le Pieux à Compiègne en 833 — même si Jonas, en l'occurrence, ne fait pas partie des évêques partisans des fils de Louis, et s'il prend part au contraire à un concile condamnant ces évêques en 835. Mais si l'épiscopat est politiquement divisé sur cette affaire, cette division ne traduit aucun désaccord sur l'« augustinisme politique » lui-même. L'Église participe une nouvelle fois à la déposition d'un roi, manifestation on ne peut plus nette de la subordination du droit de l'État à la magistrature morale de l'Église.

#### 4. Agobard de Lyon<sup>1</sup>

Nous discernons cependant les limites de l'augustinisme politique dans les controverses qu'eut à soutenir un contemporain de Jonas — et esprit, soit dit en passant, sensiblement plus distingué que lui —, l'évêque saint Agobard de Lyon.

#### Vie et œuvres

Agobard est né en 769 en Espagne, qu'il quitte à l'âge de treize ans pour la Narbonnaise. Il vient à Lyon à vingt-trois ans et devient le collaborateur de l'évêque Leydrarde, qui a refait de Lyon, détruite de fond en

1. Cf. Mgr Bressolles, *Saint Agobard, évêque de Lyon, 769-840*, t. I, Vrin, 1949 ; Capucine Nemo, *Louis le Pieux et les Juifs. Étude de trois diplômes de protection*, Mémoire de DEA d'histoire et anthropologie juridiques, ronéoté, Paris X-Nanterre, 1997.



comble par les musulmans en 732, un foyer de haute culture, dans le cadre de ce qu'on a appelé la « renaissance carolingienne ». Agobard devient à son tour évêque de Lyon, probablement en 804, et il le reste jusqu'à sa mort en 840. Mais, favorable à Lothaire révolté contre son père Louis le Pieux, il prend part à l'assemblée de Compiègne de 833 qui dépose l'empereur. Quand celui-ci est rétabli sur son trône en 835, c'est Agobard qui est déposé à son tour de son siège épiscopal et doit s'exiler, avant de s'y réinstaller en 838, deux ans avant sa mort.

Agobard est l'auteur d'œuvres théologiques, pastorales, liturgiques, de plusieurs traités contre les superstitions (notamment les ordalies), d'un traité « Contre la loi Gombette<sup>1</sup>, pour l'unité de Loi dans l'Empire et l'extension de la preuve testimoniale » (où il s'en prend aux duels judiciaires et serments purgatoires autorisés par cette loi barbare), de traités politiques (*Sur les injustices* ; *Sur la division de l'Empire des Francs entre les fils de l'empereur Louis* ; *Apologie des fils de l'empereur Louis contre leur père* ; *Comparaison entre les régimes ecclésiastique et politique*, où il est dit dans quels cas la dignité de l'Église doit être placée plus haut que la majesté de l'Empire).

Enfin, Agobard est l'auteur d'une série d'opuscules contre les Juifs : *De l'insolence des Juifs* ; *Des superstitions juives* ; *Du baptême des esclaves des Juifs* ; *Contre un décret impie pris par le Palais au sujet du baptême des esclaves des Juifs* ; *Du danger de la fréquentation des Juifs*.

Il vaut la peine de s'arrêter sur la controverse d'Agobard au sujet des Juifs, car c'est une occasion de saisir dans le concret la situation des idées juridiques et politiques à l'époque carolingienne.

#### a - Le problème de la personnalité des lois

Dans les royaumes barbares, y compris l'Empire carolingien, prédomine le régime de la *personnalité des lois* (c'est-à-dire le fait qu'il n'y a pas une loi unique pour un territoire donné, mais que la loi applicable est celle de la communauté à laquelle appartiennent les personnes mises en cause). A Lyon, par exemple, à l'époque d'Agobard, il peut se rencontrer des Burgondes (Lyon a été la capitale du royaume de Bourgogne), des Francs ripuaires, des Francs saliens, des Alamans, des Bavares, des Wisigoths, respectivement assujettis aux lois spécifiques de leur nation, et naturellement aussi des Gallo-Romains relevant du droit

1. La « Loi Gombette », ainsi dénommée parce qu'elle fut promulguée par le roi des Burgondes Gondebaud (v. 480-516), est un de ces codes de lois barbares rédigés après les conquêtes à l'initiative de rois germaniques soucieux de fixer par écrit, à l'exemple du droit romain, les coutumes, jusque-là purement orales, de leur ethnie. La Loi Gombette est donc le code des Burgondes. Il y eut aussi la Loi salique, la Loi ripuaire... La Loi Gombette a été rédigée en latin.

romain, lui-même rédigé de façon différente dans la *lex romana Burgundionum* ou dans le « Bréviaire d'Alaric » (loi des romains vivant dans le royaume wisigoth), et enfin, parmi les sujets relevant du droit romain, des Juifs, qui avaient précisément reçu, de par le droit romain même, la faculté de vivre selon... la loi juive. On voit l'extrême complexité de la situation.

La justice ne peut pour ainsi dire jamais prévaloir. Si quelqu'un commet un crime en public, par exemple, il ne pourra probablement pas être condamné, car, si les témoins du crime sont burgondes, et s'il est lui-même d'une autre race, nul ne pourra témoigner contre lui, et il lui suffira de se purger de l'accusation par un « serment purgatoire » évidemment faux. Inversement, si cinq hommes, vivant en bonne amitié dans la même maison, relèvent de cinq lois différentes, aucun ne pourra témoigner en faveur de l'un des quatre autres qui serait injustement accusé. Là encore, on sera contraint de recourir à des méthodes germaniques, à la fois cruelles et fondées sur la superstition, que l'Église a dû accepter du bout des lèvres : l'ordalie, le serment purgatoire, le duel judiciaire (qui permet à des hommes forts de porter tort à des infirmes ou à des vieillards, qu'ils tueront ensuite en duel, étant alors réputés avoir été approuvés par Dieu même, ce qu'Agobard rejette avec horreur : « Dieu ne soutient pas les forts et les rapaces »)<sup>1</sup>.

On ne peut parvenir à une bonne justice que s'il y a *unité de loi*. Mais Agobard, pour autant, en bon « augustinien politique », ne peut songer à revenir à la loi romaine pure, mystère d'iniquité, source d'injustice et de désordre. Il ne peut y avoir unité qu'autour d'une loi inspirée par la foi chrétienne. Agobard paraphrase saint Paul : « Il n'y a plus de Gentil ni de Juif, de barbare ni de Scythe,

1. En ce qui concerne l'ordalie (épreuve physique imposée à l'accusé avec du feu ou de l'eau), précisons que rien de tel n'existait dans le système judiciaire romain du Bas-Empire. L'Église, confrontée à cette coutume germanique à laquelle tout le monde semblait croire dans les sociétés barbares, renonça à la condamner entièrement. Elle se contenta de la christianiser en l'englobant dans tout un cérémonial religieux, avec exorcisme des inculpés, bénédiction des instruments... Récemment encore, un capitulaire de Charlemagne l'avait approuvée. Agobard est un des premiers à avoir osé condamner complètement en théorie et essayé de supprimer en pratique cette coutume païenne. Elle ne disparaîtra définitivement de la procédure que bien plus tard, au XII<sup>e</sup> siècle, sous l'influence du droit canonique (mais on réintroduira alors la torture romaine...).

d'esclave ni d'homme libre, mais, tout en tous, le Christ » (cité par Mgr Bressolles, p. 92). Ce qu'il faut, c'est une unité de loi et de foi dans un unique Empire chrétien : « Plût à Dieu que, sous un seul roi très pieux, tous les hommes soient régis par une seule Loi. Ce serait grand profit pour la concorde de la cité de Dieu et la justice des peuples » (*ibid.*). Si quelqu'un doit être exclu du témoignage, que ce soit un non-chrétien, ou un pécheur jusqu'à ce qu'il ait fait pénitence. Si division il doit y avoir, que ce soit entre le royaume de Dieu et celui du démon.

### **b - Le problème des Juifs**

Mais alors se pose de façon aiguë le problème des Juifs. Nombreux à Lyon, ils sont protégés par Louis le Pieux. Nombre d'entre eux bénéficient, individuellement ou collectivement, de « diplômes » les plaçant sous le « maimbour », c'est-à-dire la protection spéciale, du prince. Ils doivent cette faveur principalement à leur rôle économique, puisqu'ils sont, en tant que marchands, fournisseurs réguliers de la Cour, où ils ont des amis puissants, notamment dans l'entourage de l'impératrice Judith<sup>1</sup>.

Dans le cadre de cette protection, l'empereur alla jusqu'à interdire aux chrétiens de Lyon et à leur évêque de convertir les esclaves des Juifs. En effet, de par le droit romain, il était interdit aux juifs d'avoir des esclaves chrétiens. Baptiser leurs esclaves, c'était donc les émanciper, et par là voler les Juifs (une indemnité était certes prévue, mais très inférieure au prix de marché des esclaves). Les Juifs se plaignaient donc amèrement à la Cour.

Il y avait d'autres sujets de contentieux. Les esclaves des Juifs prenaient leurs repas avec leurs maîtres et participaient donc aux prières maudissant les chrétiens et Jésus-Christ. Le jour de marché avait été déplacé du samedi au dimanche pour permettre aux Juifs de respecter le sabbat, etc.

Comme les diplômes de protection accordés par Louis le Pieux semblaient ne pas suffire, l'empereur utilisa l'arme absolue : l'envoi de *missi dominici* de nature à terrifier l'évêque et le comte (Agobard

1. Mais les liens entre le Palais et les Juifs de Lyon semblent n'avoir pas été qu'économiques : la culture des Juifs était également appréciée, et ils étaient en relations intimes avec l'aristocratie de l'Empire. Cf. Bressolles, *op. cit.*, p. 109.

parle de cette intervention des *missi* Geric et Frédéric comme d'une véritable persécution). Sur quels principes l'empereur se fondait-il pour prendre une décision brutale qui n'était pas sans danger même pour lui ?

Bien que plus favorable que ses fils à la conception romaine unitaire de l'État, Louis le Pieux était néanmoins encore un Franc. Pour lui, le principe de l'unité des lois n'allait pas de soi. En tant que membre de la « tribu » franque, il n'était sans doute désireux, ni qu'on appliquât aux Francs la loi romaine ou n'importe quelle loi étrangère, ni que, inversement, les coutumes des Francs fussent étendues aux autres peuples. Peut-être aussi faisait-il de ce pluralisme des lois un moyen de gouvernement, permettant d'opposer les unes aux autres les diverses communautés. Certainement enfin, il entendait, surtout quand ses intérêts ou ses sympathies étaient lésés, pouvoir opposer le droit de l'État — et la force de ses guerriers — aux prétentions d'un simple sujet, fût-il évêque. D'autant que, dans le cas présent, l'évêque s'en prenait à un droit de pratiquer leur religion que les Juifs — paradoxalement certes, mais c'était ainsi — possédaient en tant que sujets romains de l'Empire. Donc, aussi bien en tant que roi des Francs qu'en tant qu'empereur romain, le souverain se sentait fondé à résister à l'intolérance religieuse dont faisait preuve Agobard.

### **c - La protestation d'Agobard**

Aucun dogme n'est cependant plus central dans le christianisme que l'universalité du salut par le Christ, qui s'inaugure avec le baptême. Agobard déploie donc tout un arsenal théologique. Comment ! Parce que les Juifs ont payé vingt ou trente sous un esclave, ils s'approprieraient aussi son âme, qui n'appartient qu'au Christ ? Le droit de propriété peut-il être un obstacle au salut ? Comment un empereur chrétien ose-t-il interdire à un évêque de baptiser des païens qui le demandent ? Agobard n'arrive d'ailleurs pas à se persuader de la réalité matérielle de ce « décret impie », il feint de croire que le décret est un faux ou a été arraché au prince par de mauvais conseillers. « Il n'est pas possible que le très chrétien et très pieux empereur ait pris une décision si contraire aux lois de l'Église comme d'ailleurs à toute la pratique apostolique » (cité par Bressolles, p. 107).

D'autre part, Agobard dit bien connaître la religion juive et les traditions talmudiques. Il combat les principales croyances du judaïsme comme des superstitions. Il pose que la liberté laissée aux Juifs de pratiquer leur culte et d'exposer leur entourage à leur influence ou même à leur propagande constitue un danger réel pour le christianisme, dont la cause n'est pas encore entièrement gagnée dans le peuple. Les gens ne disent-ils pas que les rabbis parlent mieux que leurs prêtres ?

Finalement, Agobard n'obtiendra gain de cause ni contre les Juifs, ni quant au problème de la personnalité des lois. L'empereur carolingien est encore assez puissant à cette époque pour imposer ses volontés sur ces deux terrains. L'augustinisme politique n'a triomphé qu'en partie.

Le régime de la personnalité des lois prendra bien fin au siècle suivant. Mais l'argumentation d'Agobard n'y est pour rien. C'est le résultat d'un processus historique complexe. D'abord, les nations de l'Empire finissent par se mélanger de plus en plus, et il devient impossible pour l'administration et pour les juges d'identifier avec certitude la nationalité des personnes en l'absence de tout état-civil. D'autre part, les lois nationales s'influencent les unes les autres avec le temps, et toutes sont influencées par le droit commun issu des capitulaires et des conciles généraux. Enfin, dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, il y a un affaiblissement général des lois et du droit, toutes origines confondues, en raison du développement du système féodal. Au cœur de la féodalité, il n'y a ni unité du droit ni, de toute façon, rôle important du droit ; il y a de nouveau un régime de multiplicité, mais qui, au lieu d'être lié aux personnes, est relatif au territoire. Chaque alvéole féodale a son seigneur qui rend la justice en vertu des coutumes du lieu. Celles-ci sont le plus souvent orales, les vieux codes sont oubliés (sauf le droit romain dans le sud de la France). L'unité de loi, et le respect même du droit, reviendront beaucoup plus tard, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, sous l'impulsion de la papauté (cf. *infra*, chap. 4).

## 5. Hincmar de Reims

### Vie et œuvres<sup>1</sup>

Hincmar, né vers 806, est formé au monastère de Saint-Denis par l'abbé Hilduin. Il devient un excellent théologien. Introduit à la cour en 822 par Hilduin nommé archichapelain, il devient conseiller de Louis le Pieux puis de Charles le Chauve (qu'il sacrera roi de Lotharingie en 869). Il succède à Ebbon à l'archevêché de Reims en 845, siège qu'il gardera jusqu'à sa mort en 882. Il est la tête pensante de l'épiscopat des Gaules pendant un quart de siècle.

Il est l'auteur d'une série d'ouvrages sur les relations entre Église et monarchie chrétienne, dont l'aboutissement est le *De ordine palatii* (882).

Hincmar donne à l'augustinisme politique son sens le plus fort : le pouvoir spirituel qu'est l'Église doit être *prophétique*. Face aux rois de l'Empire chrétien, il doit retrouver la posture — de surveillance, de censure morale — qui était celle des prophètes de l'Ancien Testament face aux rois d'Israël. *Episcopi* (évêques), ne signifie-t-il pas, étymologiquement, « surveillants » ?

Le surveillé ne saurait nommer et contrôler à son gré le surveillant. D'où cette protestation d'Hincmar adressée à Louis le Pieux coupable de vouloir choisir les évêques :

« S'il est vrai, comme je l'ai entendu dire par certains, que, lorsque vous accordez une élection qui vous a été demandée, les évêques, le clergé et le peuple doivent élire celui que vous voulez et que vous ordonnez (ce qui n'est pas une élection de par la loi divine, mais une extorsion du pouvoir humain), s'il en est ainsi — et je le répète, je l'ai entendu dire — c'est l'esprit malin qui, sous la forme du serpent, trompa nos premiers parents dans le Paradis et l'en fit chasser, qui l'a sifflé à vos oreilles, par l'intermédiaire de pareils flatteurs. »<sup>2</sup>

Hincmar renforce l'emprise du pouvoir sacerdotal sur le pouvoir royal en précisant les cérémonies et le serment du sacre. Il met en forme la légende de la Sainte-Ampoule (cf. *infra*, p. 831). En 869, il fait introduire dans l'*ordo* du sacre royal une promesse,

1. Cf. Louis Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, *op. cit.*, p. 317 sq.

2. Cité par Louis Bodin, in Touchard (ss la dir. de), *Histoire des idées politiques*, t. 1, PUF, p. 138.

faite par le roi à l'Église, telle que, si le roi s'en dédit, il sera réputé parjure, donc pourra être excommunié et sera abandonné de ses sujets par le fait même. Cela revient à une mise sous tutelle — formelle, cette fois — du roi par l'Église. A Louis III, successeur de Charles le Chauve, il déclare :

« Souvenez-vous, je vous prie, de la *professio* que vous avez signée de votre main et offerte à Dieu sur l'autel en présence de tous les évêques. »<sup>1</sup>

Des *évêques*, et non du *pape*. Le roi est donc bien soumis à une sorte de « gouvernement des évêques ». C'était d'ailleurs la pratique depuis les premières querelles de Louis le Pieux avec ses fils. Hincmar justifie les exigences imposées à Louis le Germanique au concile de Metz en 859 par le fait qu'il a divisé la chrétienté ; or les évêques sont garants de l'unité de celle-ci. D'ailleurs toutes les assemblées générales des différents royaumes francs se tiennent désormais en présence et sous la direction des archevêques, évêques et abbés de chaque royaume. A l'émiettement du pouvoir royal, eux, qui représentent l'essentiel des provinces ecclésiastiques de l'ancienne Gaule, entendent opposer l'« unité de l'Église ». Et c'est sans doute Hincmar qui écrit, à l'article 2 des statuts du concile de Savonnières près de Toul (juin 859) :

« Les évêques, comme le veulent leur ministère et l'autorité sacrée dont ils sont investis, devront *s'unir pour diriger et corriger les rois, ainsi que les grands des divers royaumes et le peuple à eux confié*, en leur prêtant l'appui de leurs conseils. »<sup>2</sup>

Les rois sont invités à être assidus aux synodes des évêques, comme d'ailleurs aux offices divins... Ils sont mis réellement sous surveillance. Les rois eux-mêmes (Louis, Charles, Lothaire II) prennent acte de cette situation lors de la réunion de réconciliation de Coblençe en juin 860. Par la suite, les empereurs seront de même des « créatures » du pape — ils auront, de toute façon, jusqu'à l'extinction définitive du titre en 924, de moins en moins de pouvoirs réels.

1. Cité par Louis Bodin, *ibid.*

2. Cité par Halphen, p. 321.

### III – Le développement du droit canonique.

#### Les faux Isidoriens et la « donation de Constantin »<sup>1</sup>

La tentative de « césaro-papisme » de Charlemagne, le renforcement des évêchés sous Louis le Pieux et ses successeurs, et plus généralement l'osmose de l'Église et de l'État dans les royaumes européens, ont favorisé le développement du *droit canonique*.

Les textes de droit canonique de la période appartiennent aux catégories suivantes.

*Décrétales.* La correspondance de Grégoire le Grand, qui comporte des affirmations ayant valeur de norme, est recueillie en deux volumes sous le pape Hadrien II (772-795) ; on a pris pour base les registres de lettres établis par la chancellerie pontificale.

*Conciles.* Ils sont nombreux sous les rois wisigoths en Espagne, et dans l'empire de Charlemagne. Les canons conciliaires régissent la vie des Églises, mais s'occupent aussi de morale conjugale, de lutte contre la criminalité.

*Statuts épiscopaux.* Ils sont importants au IX<sup>e</sup> siècle (Hincmar de Reims).

*Règles monastiques.* C'est un droit particulier. La Règle de saint Benoît date de 534-547, celle de saint Colomban de 590-595. La règle bénédictine est révisée par Benoît d'Aniane, et cette révision est officialisée par Louis le Pieux en 817 (c'est un « capitulaire monastique » valable pour tout l'Empire).

L'augustinisme politique veut que le pouvoir séculier combatte le mal ; mais, par *mal*, les hommes de ce temps entendent indifféremment *crime* et *péché* : les deux notions se recouvrent. Il y a donc également une tendance à la confusion entre canons posés par les conciles et législation séculière. Par l'Édit de 614, par exemple, Clotaire II confirme, mais en les modifiant, les dispositions d'un concile tenu peu auparavant à Paris ; les capitulaires carolingiens, dès 769, et pendant tout un siècle, fixent le recrutement et la formation du clergé, le choix et les fonctions des évêques, l'administration du patrimoine ecclésiastique, le respect du dimanche, le paiement de la dîme.

1. D'après Jean Gaudemet, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, op. cit.



### 1. Les principales collections canoniques

Cette législation des capitulaires carolingiens est recueillie par Angésise, abbé de Saint-Wandrille (près de Rouen) : sa collection en quatre livres contient 29 « capitulaires ecclésiastiques » (qui ne sont connus, le plus souvent, que par ce recueil même, qui constitue un choix).

En Espagne, une collection des canons de l'époque wisigothique, l'*Hispana*, peut-être due à saint Isidore de Séville, servira de code à l'Église espagnole jusqu'au XI<sup>e</sup> siècle.

Elle regroupe des canons conciliaires remontant au IV<sup>e</sup> siècle ; elle est enrichie, dans ses éditions successives, des canons des conciles de Tolède, jusqu'à l'invasion arabe (711). L'ouvrage ne comporte pas moins de dix livres, soit 1 633 canons organisés en 227 titres.

Vers 700, en Irlande, paraît un recueil, l'*Hibernensis*, comportant, outre les canons, 600 fragments des Pères de l'Église.

Charlemagne, dont nous avons vu qu'il entend unifier et « romaniser » l'Église franque, demande à Rome un code.

En 774, il reçoit du pape Hadrien I<sup>er</sup> (772-795) une version révisée de la vieille *Dionysiana* (cf. *supra*, p. 535) la *Dionysio-Hadriana*. Elle connaît une grande diffusion dans tout l'Empire ; Hincmar l'utilise. Mais elle est classée par ordre chronologique, ce qui rend son utilisation difficile. Elle sera donc supplantée par d'autres, la *Dacheriana* (peu après 800), la *Concordia canonum* de Cresconius, la collection d'Angers ou *Vetus Gallica* (VII<sup>e</sup>-VIII<sup>e</sup> siècles, 24 titres, 400 canons). D'autres collections se constituent dans l'Empire carolingien jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, prenant pour base la *Vetus Gallica* ou la *Dionysio-Hadriana*.

### 2. Les Faux Isidoriens

Une collection au destin singulier, connue sous le nom de « Faux isidoriens », mérite qu'on l'étudie de plus près. Elle contient des éléments favorables au clergé. Or beaucoup de ces éléments sont des *faux* qui ont été délibérément forgés, entre le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle et le IX<sup>e</sup> siècle, par des clercs se sentant menacés par l'emprise laïque. Une de ses quatre parties est une

composition attribuée à « Isidore le Marchand » (un personnage légendaire), les « Fausses Décrétales ». Il s'agit d'une *Hispana* enrichie de lettres de papes, les unes fausses, les autres authentiques, et de 172 textes patristiques. En tout quelque 10 000 fragments répartis en trois ensembles.

1) De fausses décrétales forgées sur des textes de droit romain et attribuées (ce qui était un moyen approprié de leur conférer une grande autorité) aux premiers papes, Clément I<sup>er</sup> (88-97) ou Miltiade (311-314) ;

2) Des canons de 54 conciles, allant de Nicée aux derniers conciles espagnols, souvent interpolés ;

3) Des décrétales des papes, de Silvestre (314-335) à Grégoire II (715-731), le plus souvent authentiques.

Il semble que la composition ait été réalisée entre 847 et 857, peut-être à Saint-Denis. Répondant manifestement à un besoin, elle a été très diffusée (on en connaît plus de cent manuscrits). Qu'il s'agisse d'inventions pures et simples, ou de choix orientés, une préoccupation majeure se fait jour : assurer la primauté du siège romain (probablement dans le but de protéger les biens ecclésiastiques contre les spoliations engendrées par la féodalité montante).

Les collections canoniques ultérieures feront de nombreux emprunts aux Fausses Décrétales (celles-ci ont été utilisées en France dès les années 850-870, à Rome au siècle suivant).

### **3. La « Donation de Constantin »**

Mais il existe, à l'intérieur même du recueil du Pseudo-Isidore, un faux encore plus célèbre datant de la même époque et peut-être sorti du même atelier : la « Donation de Constantin ». Ce document affirme que le pouvoir temporel sur l'Empire d'Occident a été donné au pape par Constantin après sa conversion au christianisme.

Le faux n'était pas une pure invention. Une légende de même contenu substantiel circulait à Rome dès le VI<sup>e</sup> siècle. Constantin, miraculeusement guéri de la lèpre, aurait fait donation au pape Sylvestre de l'Empire d'Occident, cependant que lui-même se retirait en Orient où il fondait une nouvelle capitale, Constantinople. Il donnait au pape le

palais du Latran et lui transférait les insignes impériaux. Il reconnaissait par ailleurs la primauté du siège romain.

Remarquons que cette fausse « Donation de Constantin », bien que servant spectaculairement les thèses pro-papales, n'était pas sans danger pour Rome. Certains ne manqueraient pas d'argumenter que, puisque le pape tenait ses États d'une concession de l'empereur, un successeur de celui-ci pourrait révoquer cette concession. Le pape ne disposait pas de l'Empire en tant que « vicaire du Christ ».

Assez rapidement, d'ailleurs, des doutes furent élevés sur l'authenticité du texte, qui ne fut pas inséré tel quel dans le *Décret* de Gratien en 1140 (cf. *infra*). Accurse le déclara de valeur nulle. Nicolas de Cues exprima des doutes en 1432. Enfin, la démonstration qu'il s'agissait d'un faux fut faite par l'humaniste et érudit Laurent Valla en 1440. La thèse de l'authenticité sera cependant soutenue jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle.

#### 4. Les pénitentiels

Il faut citer aussi des collections de droit canonique d'un genre particulier, les *pénitentiels*, dont le modèle est arrivé d'Orient. Ce sont des listes de délits ou de péchés, aussi bien religieux (magie, idolâtrie, violation de tombes...) que profanes (viol, adultère, digamie, inceste, plus tard homicide, vol, parjure, avortement, infanticide...), avec indication des peines selon un « tarif » précis (durées de jeûnes, mortifications, œuvres de charité à accomplir). Les peines sont liées mécaniquement à la faute, sans examen des circonstances singulières et de la culpabilité subjective de la personne mise en cause. On note une insistance obsessionnelle sur les fautes sexuelles.

## Chapitre 3

### Féodalité et royauté sacrée

Deux phénomènes politiques majeurs caractérisent la fin du Haut Moyen Age : d'une part le développement du *système féodal*, d'autre part la *royauté sacrée*. Leur étude ne relève pas exactement d'une « histoire des idées politiques », puisque ce n'est que rétrospectivement que ces institutions ont été présentées, dans des textes théoriques, comme un système cohérent, voire comme un idéal politique à part entière ; elles se sont construites, en fait, de façon essentiellement coutumière, sans la médiation d'une réflexion de type théorique. Elles n'en sont pas moins le chaînon manquant entre les institutions politiques léguées par l'Antiquité et le nouveau modèle étatique qui va se construire en Occident au Moyen Age classique. Les institutions féodo-vassaliques, la seigneurie et le servage, la royauté sacrée seront ce *contre quoi* se dresseront les canonistes, les « légistes » et philosophes fondateurs du modèle « moderne » d'État. On ne peut donc comprendre correctement la pensée de ceux-ci que si l'on s'est fait une image suffisamment précise de celles-là.

## I – La féodalité<sup>1</sup>

Le mot « féodalité » a pris, au XIX<sup>e</sup> siècle, un sens extrêmement large : on a fini par qualifier de « féodaux » presque tous les traits de la société européenne antérieurs à la Révolution française. En fait, le mot renvoie à une réalité institutionnelle et anthropologique précise, le *système féodo-vassalique*. Cette forme de lien social s'est substituée au modèle étatique quand celui-ci s'est écroulé ; elle régressera au fur et à mesure que l'État renaîtra. Aussi bien le système féodo-vassalique culmine-t-il entre les IX<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, lorsque l'État a quasiment disparu (notamment en France) et demeure-t-il vivant jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle, pour ne plus laisser ensuite que des traces.

### A – Les origines de la féodalité

#### 1. Origines celtiques, germaniques, romaines du vasselage et de la « recommandation »

L'institution vassalique a des précédents dans le Bas-Empire aussi bien que dans les tribus celtes et germaniques. Dans le Bas-Empire se sont multipliés, chez les *potentes* grands propriétaires, installés dans des domaines éloignés des villes, de petites armées privées, composées de compagnons appelés *buccellarii* (« mangeurs de biscuits »), hommes de main du « patron ». Chez les anciens Germains décrits par Tacite existe l'institution du compagnonnage (*comitatus*) : certains guerriers se regroupent autour d'un chef.

1. D'après Marc Bloch, *La société féodale*, *op. cit.* ; F.-L. Ganshof, *Qu'est-ce que la féodalité ?*, 1944, Hachette, coll. « Pluriel », 1993. Voir, sur des points plus particuliers : Louis Halphen, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, *op. cit.*, p. 174-180 ; Fr. Olivier-Martin, *Histoire du droit français des origines à la Révolution*, Éd. du CNRS, 1988, p. 80-93 ; R. van Caenegem, « Gouvernement, droit et société », in James Henderson Burns (ss la dir. de), *Histoire de la pensée politique médiévale*, PUF, 1993, p. 190-201 ; Harold J. Berman, *Law and Revolution*, *op. cit.*, p. 295-315.

Les deux institutions se rejoignent aux temps mérovingiens. Le roi mérovingien a ses « antrustions », hommes libres de race franque, qui lui prêtent serment en plaçant leurs mains dans les siennes (coutume d'origine germanique, qu'on retrouve ailleurs : les *thegns* (ou *thanes*) anglo-saxons, les *gardingos* wisigoths, les *gasindi* lombards). En raison des troubles du VII<sup>e</sup> siècle et de la première moitié du VIII<sup>e</sup> siècle, ces mêmes liens se nouent, au plan local, entre des personnages moins importants et des guerriers pauvres se mettant à leur service, pour leur défense commune. C'est un lien essentiellement personnel, une sorte d'élargissement de la famille.

## 2. La vassalité au temps des Carolingiens : un projet politique délibéré

L'institution se développe à l'époque carolingienne. Cette fois, l'initiative en revient à l'autorité royale elle-même, et elle prend un tour politique.<sup>1</sup> Les Pippinides d'abord, quand ils sont encore maires du Palais, puis les Carolingiens encouragent délibérément ce système. Ils estiment en effet qu'il pourra seul leur fournir l'arme nouvelle exigée par les guerres du moment : la cavalerie lourde.

Vers l'époque des invasions arabes, l'usage du cheval devient permanent dans les combats. Alors les rois et ducs ne peuvent se contenter de mobiliser de simples fantassins, la masse des hommes libres de l'*ost* (armée) ; ils ont besoin de cavaliers à l'équipement coûteux, de professionnels bien entraînés et disponibles. En distribuant des terres à des vassaux<sup>1</sup>, qui eux-mêmes redistribuent des parcelles à des arrière-vassaux, jusqu'à une surface fournissant assez de ressources pour entretenir et armer un homme (on estime ce domaine foncier minimal à une quinzaine de fermes avec leurs paysans), les rois peuvent se constituer les contingents de guerriers professionnels dont ils ont besoin. Ces guerriers s'ajoutent à l'*ost* normal recruté par les comtes et aux contingents complémentaires apportés par les immunistes<sup>2</sup>.

Certes, Charlemagne fait prêter un serment à tous les hommes libres ayant atteint l'âge de douze ans. Mais, du roi à la masse, il

1. C'est à l'époque carolingienne que se répand le mot d'origine celtique, « vassal » (*vassus* ou *vassalus*, « jeune garçon »).

2. Les « immunistes » sont des ecclésiastiques dont les domaines, par privilège royal, échappent à l'administration ordinaire des comtés.

n'y a pas de structure intermédiaire. Alors qu'avec le système vassalique, le roi peut compter sur ses vassaux directs, qui eux-mêmes contrôlent étroitement leurs propres vassaux, jusqu'aux guerriers de la base. Les réseaux de vassalité constituent donc une « pyramide » dont le roi est le sommet. La tâche du roi en est facilitée, et les contingents d'origine vassalique présentent sur les autres l'intérêt d'être plus cohérents, parce qu'ils sont solidement tenus par les liens personnels de l'hommage.

Dès lors qu'entrent en vassalité les grands du royaume et que la vassalité s'accompagne de l'octroi de gros « bénéfices » fonciers, le statut de vassal, surtout de vassal royal, devient suprêmement honorable (alors que c'était, auparavant, une condition sociale de dépendance) : c'est l'amorce d'une nouvelle *noblesse*.

Cependant, le système n'est pas viable sur le long terme. D'une part, en effet, il a fallu, pour éviter un conflit mortel avec l'Église, mettre un terme à la politique des premiers Pippinides qui « chasaient »<sup>1</sup> leurs vassaux aux dépens des biens ecclésiastiques. Du coup, il a fallu doter les nouveaux vassaux, désormais, non plus sur les biens d'Église, mais sur le domaine royal, qui s'est vite réduit comme une peau de chagrin. Dès Charles le Chauve, le roi n'a plus pu disposer de nouvelles terres lui permettant de s'assurer du dévouement de nouveaux « fidèles ». D'autre part, à partir du moment où les « bénéfices », qui consistent en terres, mais aussi en « honneurs », c'est-à-dire en délégations de services publics, seront considérés comme appartenant au patrimoine privé du bénéficiaire et deviendront héréditaires, c'est l'État lui-même qui sera virtuellement démembré.

### 3. Le morcellement féodal

C'est bien ce qui se passe sous Louis le Pieux et ses successeurs. Avec la désunion irrémédiable des successeurs du second empereur et l'insécurité générale causée par les invasions des Vikings, des Musulmans et des Hongrois, les exigences de la survie poussent les communautés à organiser leur défense autour du chef local. Celui-ci ne pouvant plus compter sur un pouvoir central

1. « Chaser » veut dire « caser », installer dans une maison, *casa*.

fort, et ayant à redouter, en revanche, les appétits de ses voisins et rivaux, devient de plus en plus indépendant et passe des alliances ou fait la guerre avec les uns et les autres en fonction de ses seuls intérêts.

A ce moment s'est généralisé en outre le principe de l'hérédité des fiefs : ni le roi ni le seigneur ne peuvent reprendre le « bénéfice » qui, dans les premiers temps de la féodalité, était accordé à titre essentiellement précaire. La coutume veut que le seigneur fasse confiance au fils de l'homme qui l'a bien servi.

L'ordre des moyens et des fins se renverse : la possession d'un fief, à l'origine, devait être le moyen permettant d'entretenir un chevalier ; l'acquittement d'un service, de plus en plus léger, et de plus en plus souvent remplacé par un équivalent monétaire ou purement symbolique, devient le moyen de conserver à perpétuité, pour soi-même et sa descendance, une propriété foncière.

L'hérédité des fiefs et les usages qui se dessinent bientôt en matière d'héritage féodal deviennent des éléments essentiels de la politique des seigneurs. La sécurité est garantie (ou les ambitions satisfaites) par un savant dosage d'alliances matrimoniales et de liens vassaliques constitués de manière de plus en plus étrangère à l'idée initiale de « pyramide » féodale remontant jusqu'au roi.

Ainsi les lignages, en « s'emparant du fief », tendent à redevenir, comme aux temps pré-civiques, un des ciments essentiels du lien social. Et l'idée même de fonction publique ou de « magistrature » (au sens de l'Antiquité) disparaît, et avec elle l'État, au profit d'un régime de « chefferie ».

#### 4. Les diversités régionales

Aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, la féodalité est un phénomène généralisé en Europe ; mais il y a d'importantes variations d'un pays à l'autre, en particulier en ce qui concerne le lien entre vasselage et fiefs ou le degré du contrôle royal.

##### *France*

C'est là que la dérive de la féodalité est allée le plus loin, surtout dans la France du Nord. Dans la France du Sud, où les « alleux » — terres possédées en toute propriété par des hommes libres sans avoir



été concédées par un seigneur — demeurent très nombreux, la féodalisation a été plus tardive et incomplète. Malgré ces nuances, on peut dire qu'en France, le démantèlement de l'État a été si total et profond que « le droit féodal est resté, jusque tard dans le XII<sup>e</sup> siècle, le seul système de règles sur lequel le roi pût fonder l'exercice du pouvoir, en dehors du domaine de la Couronne » (Ganshof).

#### Allemagne

En Allemagne, il faut distinguer trois phases : 1) L'une (IX<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) où, malgré un certain développement de la féodalité, les empereurs saxons et franconiens purent maintenir les structures de l'État carolingien en les renforçant par le système de l'Église impériale (consistant en ce que des évêques nommés par le roi ou l'empereur exercent des fonctions comtales). 2) Dans une seconde phase (seconde moitié du XII<sup>e</sup> siècle-XIII<sup>e</sup> siècle), la Querelle des Investitures (cf. *infra*, p. 855 sq.) compromit le système de l'Église impériale et affaiblit singulièrement l'Empire. Frédéric Barberousse tenta alors de réorganiser l'État sur des bases féodo-vassaliques. Il créa un ordre des princes d'Empire (*Reichsfürsten*), composé de ses vassaux directs ; pour en faire partie, il fallait être le seigneur d'au moins deux comtés, donc être duc ou marquis (ou l'équivalent ecclésiastique). Il y avait ensuite tout une hiérarchie jusqu'aux chevaliers-serfs (les *ministeriales*). Nul ne pouvait tenir un fief d'un seigneur qui ne serait pas d'un rang supérieur au sien, sinon il rétrogradait. 3) Mais avant que le système ait pu faire ses preuves, à savoir dès la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, l'Empire, après la défaite des Hohenstauffen face à la papauté, perdit tout poids politique face aux princes. L'Allemagne devait, de ce fait, éclater en une poussière d'États indépendants.

#### Angleterre

En Angleterre, il avait existé, avant la conquête normande, le *thegnage*, système — d'origine germanique — de dépendance personnelle d'un *thegn* à l'égard d'un supérieur. Mais le *thegnage* ne ressemblait que de loin à ce qui existait au même moment dans les débris de l'État carolingien. De simples serviteurs libres étaient *thegns* aussi bien que des guerriers ou de puissants seigneurs. Et il n'y avait pas de « fiefs ».

Le système féodo-vassalique proprement dit fut importé en Angleterre sous sa forme adulte lors de la conquête normande en 1066. Il prit d'emblée un aspect plus systématique que celui qu'il avait revêtu dans le duché de Normandie. La « pyramide féodale » fut formée de façon quasi parfaite. Guillaume, par droit de conquête, en expropriant les Saxons, put attribuer des domaines immenses à ses grands capitaines en échange de la fourniture, par eux, d'un contingent prescrit de gens d'armes, contingent que ces « tenants en chef » (les futurs « barons ») obtiendraient eux-mêmes en distribuant à leurs subordonnés des fiefs plus petits — conformément à l'épuration même de l'idée carolingienne de pyramide féodale. La féodalisation, en Angleterre, fut d'ailleurs totale, en

ce sens qu'elle porta sur tout le territoire, aucun espace n'étant laissé à la propriété libre (« allodiale ») : tout maître d'une terre la tenait d'un seigneur ou directement du roi. D'autre part, ce système fortement centralisé et administré vint se superposer, sans le supprimer, au système administratif relativement efficace mis en place auparavant par les rois anglo-saxons : le réseau des fonctionnaires royaux locaux ou *sheriffs*, comtes de chaque *shire*.

### *Italie*

En Italie centrale, à partir de 1060, le système féodal fut délibérément importé, tout formé, par les grandes abbayes et les États pontificaux, qui cherchaient à se constituer des armées fiables. La monarchie pontificale donna à cette féodalité un caractère d'institution de droit public qui lui manquait ailleurs : aussi est-ce en Italie que naquit le droit féodal écrit. Au sud, la féodalité est liée à la création du royaume normand. Au nord, terre d'Empire, la féodalité eut un début d'existence, avec un passage rapide au régime d'hérédité des fiefs ; mais, dès le XI<sup>e</sup> siècle, elle périçlita en raison du développement des républiques urbaines.

### *Espagne*

La féodalité resta fortement contrôlée par les rois en Espagne, en raison de la constante menace musulmane ; vasselage et fiefs n'y furent jamais systématiquement liés, et les fiefs n'y devinrent pas héréditaires ; les rois, proches d'une Espagne musulmane riche, purent payer leurs militaires en argent plutôt qu'en fiefs.

A noter qu'il exista des « féodalités d'importation » dans tous les États croisés de Terre sainte et de Méditerranée pendant les quelque deux siècles où ils existèrent.

Signalons enfin que des régions entières de l'Europe du Nord, Frise, Scandinavie, Irlande, ne connurent jamais le système féodo-vassalique, en raison de la persistance, dans ces sociétés, des solidarités lignagères primitives.

## **B – Les structures de la féodalité<sup>1</sup>**

Venons-en à une description plus précise des institutions féodo-vassaliques et des intentions « politiques » qui les sous-tendent.

1. Nous résumons ici l'exposé de Ganshof, *op. cit.*

## 1. Les liens de vassalité

### a – Le contrat vassalique

Le « contrat vassalique » n'est pas une institution de droit public, mais relève, en principe, du droit privé : il lie un homme privé à un autre homme privé. Néanmoins, ce caractère a été indirectement modifié quand les protagonistes sont devenus des personnages eux-mêmes publics, le roi, les dignitaires ecclésiastiques ou les grands officiers du royaume. On distinguera donc, du *vasselage* en général, le *vasselage royal*, véritable institution politique.

Le contrat de vassalité est d'abord écrit, puis, quand l'usage de l'écriture régresse, les formalités se réduisent à une cérémonie devant témoins, l'*hommage*. Vers le XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, il sera de nouveau mis par écrit.

Le vasselage est l'acte par lequel un vassal (*vassus*, *vassalus*), en échange de la protection qu'on lui promet, s'engage ou se « commande » (*se commendat*) au service d'un autre homme, à qui il doit obéissance (*servitium*, *obsequium*). Cet autre homme est appelé « maître » (*dominus*) ou plutôt « seigneur » (*senior*) (le terme « suzerain » est plus tardif et aura tendance à être réservé aux rois et grands princes).

Citons un contrat de vasselage datant probablement du milieu du VIII<sup>e</sup> siècle (c'est peut-être un modèle-type ayant servi pour plusieurs contrats). Le vassal y explique pourquoi il choisit de « se commander en la puissance d'autrui ».

« Comme il est parfaitement connu de tous que je n'ai pas de quoi manger ni me vêtir, j'ai demandé à votre pitié, et vous me l'avez accordé, l'autorisation de me livrer et commander en votre mainbour (= de me placer sous votre protection)<sup>1</sup>. Ce que j'ai fait aux conditions suivantes :

1. Le mot vieux français « mainbour », et les mots latins *mundeburdium* ou *mundium* qu'il démarque, viennent du germanique « mund », qui désigne la protection d'un lignage sur ses membres, assurée par le chef du lignage. Les rois eux-mêmes pouvaient accorder leur « mainbour » à des vassaux, à des églises, à des monastères : cela mettait ces derniers, avec leurs biens, sous la protection assurée du roi, qui les considérait comme sa propre famille (il faut en déduire que les autres sujets ne pouvaient guère espérer *a priori* cette protection). Cf. *supra*, p. 790.

1) Tu devras m'aider et me soulager tant pour la nourriture que pour le vêtement, dans la mesure où je pourrai le mériter en te servant ; 2) tant que je serai personnellement en vie, je devrai te fournir le service et l'obéissance qu'on peut attendre d'un homme libre et ne pourrai, ma vie durant, me soustraire à ton pouvoir et mainbour ; 3) il est convenu que si l'un de nous tente de s'écarter de cet accord, il devra payer à son pair [son partenaire] une composition de *tant* de sous, l'accord n'en demeurant pas moins en vigueur ; 4) il est convenu enfin qu'à ce sujet deux lettres de même teneur seront échangées et confirmées par les parties. Ce qui a été fait. »<sup>1</sup>

On aura remarqué que le vassal se dit le « pair » du seigneur, pair en condition sociale. Cette égalité en dignité est renforcée par l'insistance sur le caractère synallagmatique (c'est-à-dire égal et réciproque) du contrat, réalisé en deux exemplaires, prévoyant des sanctions comparables pour les deux parties. D'ailleurs, en tant qu'« homme libre », le futur vassal entend qu'on ne lui demande pas des services avilissants qu'il ne pourrait accepter étant donné sa condition (par exemple des travaux manuels, réservés aux serfs).

Le contrat est viager, c'est-à-dire à la fois irrévocable du vivant des contractants (sauf rupture de ses engagements par l'une des parties)<sup>2</sup>, et caduc dès que l'un des contractants meurt.

C'est un contrat entre deux hommes libres. Certes, le vassal aliène sa liberté dès qu'il devient l'homme de son seigneur, mais il a choisi celui-ci. C'est ce qui distingue la dépendance vassalique de la dépendance du serf : on est serf de naissance, on est vassal par choix. Mais, réserve étant faite des tâches avilissantes évoquées plus haut, la dépendance est totale : l'homme ne s'appartient plus, doit suivre le seigneur partout où il en est requis, même dans un pays lointain.

A la fois parce qu'il est viager et lie deux hommes libres, le contrat doit être explicitement *renouvelé* lorsqu'il est transmis d'un seigneur ou d'un vassal à un fils ou à un autre parent.

1. Cité par Halphen, *op. cit.*, p. 175.

2. Si le seigneur a menacé de mort son protégé, ou a attenté à la vertu de sa femme ou de sa fille... et autres injures aussi graves.

**b - L'hommage**

Le contrat vassalique se noue par une cérémonie qui va bientôt se substituer entièrement à l'acte écrit, l'hommage (*hominium, hommagium, Mannschaft*). Elle consiste principalement dans le geste consistant à placer, en signe de soumission, ses mains nues (désarmées) dans les mains du seigneur, qui les entoure en signe de protection (*immixtio manuum*). L'autre élément de l'hommage est verbal, c'est une déclaration de volonté : « Sire, je deviens votre homme », ou « je veux devenir votre homme » ; parfois le seigneur déclare aussi sa volonté. Mais la féodalité manifeste son caractère très primitif dans le fait que la parole a moins d'importance que le geste.

Dans tous les droits primitifs, un acte matériel symbolique est indispensable (par exemple, lors de la vente d'un champ, dans le droit romain ancien, on remet une motte de terre). Donc, aux yeux de la masse, devenir vassal, c'est essentiellement « venir dans les mains » de quelqu'un.

On a bientôt ajouté un autre geste, le baiser (sur la bouche), rarement le baiser des pieds. On parlera alors d'« hommage de mains et de bouche ».

Le lien de l'homme à son seigneur par l'hommage deviendra un modèle universel. L'amoureux, dans la poésie courtoise, se dit le « vassal » ou l'« homme » de sa dame. Quand un homme, aujourd'hui, présente ses « hommages » à une dame, cela revient pour lui à se déclarer son vassal : cet usage mondain vient réellement de l'institution vassalique, par l'intermédiaire de la culture « courtoise ».

Marc Bloch signale une autre étonnante empreinte de la féodalité dans les mentalités profondes : le geste occidental moderne de la prière, à savoir les deux mains jointes, serait le geste même de l'*immixtio manuum*, de l'« homme » invitant son seigneur à prendre ses mains dans les siennes (dans l'Antiquité, on priait en tenant ses mains ouvertes et écartées<sup>1</sup>). Dieu est prié comme un suprême suzerain.

1. Cf. les leçons de Constantin à ses soldats, *supra*, p. 623-625.

### c - Le serment de fidélité

Vers le milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, un *serment de fidélité* vient s'ajouter à l'engagement vassalique. Les rois l'exigent de leurs vassaux en plus du serment de fidélité qu'ils leur doivent déjà comme tous les sujets libres du royaume.

La « foi » suit immédiatement l'hommage. La différence est que le serment a une valeur religieuse. On le prête debout sur des reliques, sur un autel, un évangélaire, etc. Qui ne le respecte pas est parjure. C'est en référence à ce serment de « foi » que l'on parle de la « fidélité » du vassal. Au début, il a sans doute servi, notamment pour les membres de l'aristocratie entrant en vasselage, à distinguer le lien vassalique d'autres liens de soumission moins honorables. En effet, seul un homme libre peut prêter serment. Le lien vassalique devient alors, selon une formule qui se généralise, un lien « par la foi et l'hommage ».

Les serments de fidélité de l'époque « classique » comportent des formules de ce genre : « Dès cette heure je te serai fidèle, moi, X, à toi, Y, par droite foi, sans mal engien<sup>1</sup>, comme un homme doit l'être à son seigneur, sans tromperie à mon savoir... A partir de cette heure, je m'engage à ne pas capturer ta personne, à ne te priver ni de ta vie, ni de tes membres, ni moi-même, ni un homme, ni une femme sur mes conseils ou à mon instigation<sup>2</sup>... Je serai l'ami de tous tes amis, l'ennemi de tes ennemis... »<sup>3</sup>

1. Sans mauvais esprit.

2. Ce qui va sans dire va encore mieux en le disant... On est frappé de la naïveté de ces formules et du contexte de violences et de dégradation du lien social qu'elles révèlent indirectement.

3. Cette dernière formule montre mieux encore la ruine du lien civique et du lien moral même. On n'est plus ami ou ennemi de quelqu'un en fonction de ses vertus ou de ses vices, comme il était naturel pour un Aristote ou un Cicéron, mais en fonction du fait qu'on appartient ou n'appartient pas à son groupe. C'est un principe « tribal » et, dans un monde où les tribus celtiques ou germaniques se sont dissoutes depuis longtemps avec les mythes et les rites qui les soudaient, cette exclusive perd son innocence et commence à devenir un principe « mafieux ».

**d - Les obligations nées du contrat vassalique**

Le contrat vassalique, qu'il soit écrit ou oral, implique des obligations de part et d'autre.

1. *Obligations du vassal.* — Ce sont certaines *prestations* :

— *Le service militaire.* C'est l'idée originelle : le vassal fera partie des guerriers partant en campagne avec le seigneur. S'il habite auprès de celui-ci, il sera disponible en permanence. S'il est « chasé », installé sur un fief foncier, il devra un certain temps de service annuel ; il y viendra avec ses provisions et à ses frais. Le seigneur pourra le requérir de prolonger la campagne, mais, dans ce cas, il devra lui-même payer les frais supplémentaires ainsi occasionnés.

Le service est d'ailleurs très variable : le vassal doit venir seul, ou accompagné de tant d'hommes. Il doit venir complètement armé, ou armé en partie (c'est le cas des « vasseurs », vassaux de vassaux, peu fortunés). On distingue aussi l'*expeditio*, vraie campagne militaire avec l'ost, de l'*equitatio*, simple « chevauchée » pour des opérations de police. Parfois le service est remplacé par une redevance pécuniaire (l'*écuage*) : les grands seigneurs préféreront vite cette formule, qui leur permet d'avoir les premières armées soldées, plus disponibles et plus fiables.

Il existe des services vassaliques non militaires : porter sur ses épaules l'évêque nouvellement consacré lors de son entrée dans la cathédrale, tenir l'étrier du seigneur, porter des messages...

— *L'aide.* Le vassal doit des « aides » pécuniaires à son seigneur dans certaines occasions spéciales, bientôt fixées de façon précise dans la coutume féodale, puis dans le droit féodal écrit : quand il faut payer une rançon pour délivrer le seigneur ; quand le seigneur arme son fils aîné chevalier ; quand il marie sa fille aînée ; quand il part pour la croisade (« aide aux quatre cas »).

— *Le conseil.* Le vassal doit aider le seigneur de ses conseils. Il doit donc être présent chaque année, ou dans des occasions spéciales, à sa cour. On y discutera des grandes affaires, on y rendra la justice (le vassal siège avec ses co-vassaux et le seigneur dans la *curia* féodale).

2. *Obligations du seigneur.* — Il doit donner au vassal sa protection : il le considère comme un homme de sa propre famille,

quiconque l'attaque attaque le seigneur et s'expose aux représailles de tous les autres « fidèles » du seigneur.

L'autre obligation du seigneur est de faire preuve de générosité à l'égard du vassal. De lui donner des cadeaux, originellement appelés « bienfaits », ce qui suggère un don gratuit et plus ou moins irrégulier. Mais, par la force des choses, puisque le seigneur entend principalement du vassal qu'il l'aide à la guerre, il doit lui en donner les moyens. D'où la transformation du « bienfait » en véritable rémunération, en « fief » (cf. *infra*).

*Autres aspects du contrat vassalique.* En principe, le contrat ne lie que deux hommes. Même s'il peut comporter la mobilisation par le vassal de ses propres vassaux pour l'armée de son seigneur, ceux-ci obéissent à leur seigneur direct, non au seigneur supérieur. « Le vassal de mon vassal n'est pas mon vassal. »

On peut rompre ses engagements, mais seulement d'un commun accord, et il faut alors procéder à une cérémonie spéciale où l'on retire sa « foi », *diffidatio*, *diffidentia*. Mais il faut, dans ce cas, renoncer aussi au fief. Comme, souvent, on retire sa foi parce qu'on considère que c'est l'autre partie qui a rompu ses engagements, la *diffidatio* ne s'accompagne pas de la restitution du fief et débouche sur une guerre (d'où la nuance polémique du mot français dérivé de *diffidatio*, « défi »).

Quand une partie rompt unilatéralement ses engagements, qu'il s'agisse du seigneur ou du vassal, on parle de « félonie ». La sanction du vassal, décidée par la cour féodale, est le plus souvent la saisie ou la perte définitive (*commisio*, « commise ») du fief. La sanction du seigneur est le « désaveu », objet lui aussi d'une cérémonie solennelle (dans ce cas, le vassal conserve son fief, mais il le tient désormais du seigneur de son seigneur). Mais ce « droit pénal féodal » ne fut formulé et appliqué que tardivement.

**e - Pluralité d'engagements, « ligesse », illogismes de la hiérarchie vassalique**

La soif de bénéfices a fait que, dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle, des vassaux ont prêté hommage à plusieurs seigneurs. On cite le cas du comte bavarois Siboto de Falkenstein qui était vassal de vingt seigneurs différents. Ce qui posait des problèmes insolubles, remettant complètement en cause la notion même de service vassalique. Quand plusieurs seigneurs requéraient un vassal, lequel devait-il servir ? A plus forte raison quand ces seigneurs étaient en guerre entre eux, auquel d'entre eux le vassal devait-il fidélité ?



La coutume voulut qu'on servît le seigneur dont on tenait le fief le plus important, ou qu'on réservât explicitement les droits des seigneurs précédents lors de la prestation d'un nouvel hommage.

On essaiera tardivement (XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle) une autre solution, l'« hommage-lige », consistant à désigner explicitement dans le contrat vassalique le seigneur que le vassal servira en priorité.

Il devint de plus en plus fréquent, par ailleurs, qu'on fût vassal d'un seigneur pour une terre, mais son seigneur pour une autre, selon une « hiérarchie enchevêtrée » évidemment contradictoire avec les concepts initiaux de fidélité et de subordination.

On vit ainsi un roi de France devenir le vassal de ses propres vassaux pour obtenir un fief stratégiquement important : Louis VI devint en 1124 vassal de l'abbaye de Saint-Denis, pour en obtenir le comté du Vexin — du moins Suger empêcha-t-il le roi de prêter explicitement hommage à l'abbé ; de même, Philippe Auguste reçut en fief le comté d'Amiens de l'évêché d'Amiens en 1185<sup>1</sup>.

Par ces diverses entorses à la hiérarchie féodale, le projet politique originel des Carolingiens consistant à renforcer l'État en doublant ses structures par une pyramide féodo-vassalique débouchait sur un grave échec.

## 2. Le bénéfice ou fief

Dans le vasselage primitif, le guerrier se vouant à son seigneur était assuré du gîte et du couvert dans sa maison ; le maître, en outre, l'habillait et l'armait.

Les Carolingiens prirent l'habitude de donner à leurs vassaux, pour leur permettre de s'acquitter de la tâche de service militaire qui leur incombait, des bénéfices (*beneficia*), plus tard appelés « fiefs » (*feoda*).

### a - Le fief foncier

Ces bénéfices prirent diverses formes, mais le plus souvent ils consistèrent en la mise à disposition du vassal d'un *domaine foncier* capable de subvenir à ses besoins.

1. Cf. R. van Cænegem, *op. cit.*, p. 193.

La raison principale de ce choix réside dans le caractère largement non monétaire de l'économie du Haut Moyen Age : un seigneur, même le roi, n'avait pas de ressources en argent suffisantes pour lui permettre de fournir un revenu régulier à ceux qui le servaient, et ceux-ci, de toute façon, n'auraient pu, avec de l'argent, en l'absence d'un commerce développé, trouver concrètement de quoi vivre et s'armer. La seule solution était de rémunérer les vassaux en terres qu'eux-mêmes feraient exploiter par une population dépendante.

Des seigneurs ont très souvent octroyé à leurs vassaux laïcs, pour qu'ils jouissent des revenus correspondants, des biens ecclésiastiques. Il y a eu ainsi de nombreux « abbés laïcs ».

On appelle « fiefs de reprise » les alleux remis par leur propriétaire à un seigneur à qui il prête hommage pour assurer sa protection, et « rendus » en fief par le seigneur à l'ancien propriétaire.

**b – Autres formes de fiefs : « fiefs de dignités », « honneurs », « fiefs de bourse »**

Le fief pouvait consister aussi en l'octroi d'une fonction publique, laïque ou ecclésiastique, comportant par elle-même des bénéfices. S'il s'agissait de la totalité de l'autorité publique sur une fraction du territoire, on parlait de « fiefs de dignité », sinon, plus généralement, à l'époque carolingienne et jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle en Allemagne, d'« honneurs ». Une simple abbaye pouvait donner en fief une « avouerie »<sup>1</sup> à un soldat, et l'on put aussi inféoder toutes sortes de droits, tonlieux, péages, monnayages, la mairie de tel village, la seigneurie de telle domaine.

Le fief pouvait consister enfin simplement en un revenu en argent (« fief de bourse », plus tard appelé « rente »).

Cette dernière formule a permis à des seigneurs d'élargir leur clientèle au-delà des frontières de leur propre domaine. Par exemple, la monarchie anglaise a fait entrer dans sa vassalité, aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, nombre de seigneurs du continent, surtout en Flandre et en Lotharingie, en leur servant des rentes.

**c – L'investiture**

Le fief était concédé au vassal à la faveur d'une cérémonie qui faisait pendant à celles de l'hommage et de la foi et, en général, les

1. Un avoué est un laïc qui exerce l'autorité publique dans un fief ecclésiastique (puisque les clercs ne peuvent porter les armes).

suivait immédiatement : l'« investiture ». Comme pour tout engagement juridique à cette époque, l'investiture comportait la remise au bénéficiaire de symboles concrets, comme une motte de terre représentant le domaine foncier octroyé, mais aussi, si le fief était un honneur, la remise d'un sceptre, d'une verge, d'un anneau d'or, d'un couteau, d'un gant, d'un étendard..., ou, en Allemagne et en Italie avant le concordat de Worms pour les investitures des évêchés (cf. *infra*, p. 849), d'une crosse.

Dès que l'investiture avait eu lieu, le vassal était « saisi » du fief, il en devenait le légitime possesseur, et ceci comportait plein effet juridique à l'égard des tiers.

La notion étant proche de la « possession » romaine, dès que le droit romain fut à nouveau étudié, les deux notions furent rapprochées.

Dans certains cas, investiture, foi et hommage donnèrent lieu à la rédaction d'actes écrits.

On pouvait être amené à renoncer volontairement au fief, comme à la foi et à l'hommage ; dans ce cas, il fallait accomplir un acte symbolique symétrique à l'investiture, le « déguerpissement » (*werpfitio*).

#### **d - Les droits sur le fief**

Le seigneur conserve en principe la nue propriété sur le fief (*dominium supremum* ou *directum*, appelé plus tard « domaine éminent ») et concède l'usufruit ou la possession au vassal (*dominium utile, jus utendi et fruendi*). Mais l'emprise du vassal sur le fief a tendu, vers les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, tant en raison de la situation de fait que de l'influence du droit romain, à se transformer en une quasi-propriété avec droit d'« user et d'abuser ». Cela passa d'abord par la transmission héréditaire des fiefs.

#### **e - L'hérédité des fiefs**

L'octroi d'un fief étant lié à la prestation du serment vassalique, il allait de soi, aux débuts de la féodalité, qu'il n'était octroyé qu'aussi longtemps que durait le lien vassalique et que ce lien était respecté. La possession d'un fief fut donc d'abord essentiellement précaire ou du moins viagère. Mais, très vite, allait se poser la question de la perpétuation du lien vassalique et de la possession de la tenure au-delà de la vie des deux hommes qui avaient

contracté le lien, c'est-à-dire la question de la transmission héréditaire des vassalages et des fiefs.

Nous avons vu que l'*hérédité des fiefs* est entrée dans les mœurs dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle et s'est généralisée ensuite. La coutume fut rapidement admise par la royauté : Charles le Chauve la confirma lors de l'assemblée de Quierzy-sur-Oise en 877 (et il recommanda aux évêques et abbés d'en faire bénéficier leurs « hommes »).

Alors que l'évolution avait été plus lente en Allemagne, Conrad II l'imposa par édit à ses vassaux, pour se gagner les faveurs de ses arrière-vassaux. Mais les fiefs à vie demeurèrent nombreux en Allemagne jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle.

En Angleterre, l'hérédité se généralisa aussi, plus tard qu'en France.

Mais le passage du fief à un héritier direct ou indirect du vassal supposait que l'héritier devînt vassal du seigneur maître du fief. D'où la répétition, à chaque héritage, de la cérémonie de l'hommage et de la foi, suivis de l'investiture : on n'hérita jamais d'un fief automatiquement comme on le faisait d'un alleu. Mais le seigneur ne pouvait refuser qu'on lui prêtât hommage.

Au début de la féodalité classique, quand l'hérédité n'était pas encore tout à fait devenue un droit, le seigneur put se faire payer son consentement à réinvestir l'héritier : ce fut l'origine du droit de *relief* (l'héritier « relevait » le fief qui « gisait à terre »). La coutume subsista par la suite.

Les sommes pouvaient être considérables lorsqu'il s'agissait de grandes principautés territoriales inféodées à quelqu'un d'autre que l'héritier direct, par exemple à un gendre (50 000 livres furent payées en 1212 par Ferrand de Portugal au roi de France pour qu'il fût autorisé à devenir comte de Flandre par son mariage avec l'héritière du comté)<sup>1</sup>.

### **f - Le régime successoral des fiefs**

Étant donné que le fief a pour fonction, originellement, de permettre au vassal d'accomplir ses obligations vassaliques, qui sont essentiellement militaires, un régime particulier de succession se dessine dès que les fiefs deviennent héréditaires : pas question, au début du moins, de diviser le fief, ou d'en faire hériter directement un enfant mineur, ou une femme, puisque, dans ces

1. Le seigneur a droit de *velo* quant au mariage de l'héritière d'un fief (cf. *infra*).

différents cas, le service vassalique ne pourrait être assuré correctement.

Pour remédier au risque de division, on pratiqua en général la dévolution du fief à l'aîné (« primogéniture »), parfois au benjamin (« droit de juveigneur »), ou encore le « parage » ou « frérage », c'est-à-dire le partage de la terre entre tous les fils avec l'obligation faite à ceux-ci d'aider l'aîné dans le service vassalique, ou enfin (en Allemagne) une dévolution indivise aux frères. Mais cela n'empêcha pas que le partage successoral s'imposa peu à peu.

Si l'héritier était un mineur, le seigneur, à condition de subvenir aux frais et aux soins de l'éducation de l'enfant (qu'il pouvait prendre à sa cour comme page et écuyer), pouvait récupérer les fruits du fief ; ou accepter provisoirement la foi et l'hommage d'un parent s'acquittant du service vassalique (« bail » ou « garde noble ») ; ou accepter les services d'un « procureur » remplaçant l'enfant.

En ce qui concerne les femmes, elles furent finalement admises à la succession sous certaines conditions. La femme devait simplement présenter au seigneur un représentant qui, dans certains cas, lui prêtait foi et hommage. C'était le plus souvent son mari, au choix duquel le seigneur était donc intéressé. L'usage se créa que les seigneurs interviennent dans le mariage des filles de leurs vassaux. Au XII<sup>e</sup> siècle (plus tard en Allemagne), les femmes furent admises comme héritières normales.

Toujours dans le cadre de la patrimonialisation des fiefs, le vassal put *sous-inféoder* des parties de son fief à ses propres vassaux à son gré ; l'autorisation du seigneur, nécessaire au début, cessa d'être requise.

Généralement parlant, avec le temps, le vassal finit par pouvoir disposer librement de son fief, presque comme une simple propriété au sens du droit romain, en particulier la vendre contre argent à n'importe quel acquéreur sans que le seigneur puisse s'y opposer.

Si ce processus avait atteint son terme en Angleterre au XIII<sup>e</sup> siècle, des formes contraignantes furent longtemps maintenues. Il fallait d'abord que le vendeur reportât le fief dans les mains de son seigneur. Celui-ci pouvait alors en réinvestir l'acquéreur, qui lui prêtait foi et hommage. Quand l'acquéreur était un établissement ecclésiastique, qui ne pouvait prêter hommage, il fallait que le seigneur consentît à transformer le bien en alleu, donc qu'il le vendît lui-même : il y avait alors des transactions en série.

Il existait aussi une sorte de droit de préemption du seigneur lorsqu'un vassal vendait un fief : le « retrait féodal ». Lorsque ce droit de

préemption était exercé par un parent du vendeur, on parlait de « retrait lignagier ».

La survie du seul mot de « féodalité » pour désigner les institutions féodo-vassaliques s'explique par le fait qu'avec le temps, la vassalité s'absorba dans la féodalité, en ce sens que le service vassalique cessa d'être vécu comme le résultat d'un contrat entre personnes, pour l'être comme un simple à côté de la possession du fief. On dut tel ou tel service pour la possession de tel ou tel fief. Du coup, l'idée même de vassalité « pure » disparut complètement.

### **C - Chevalerie et noblesse<sup>1</sup>**

Toute classe dominante n'est pas une noblesse. Il a fallu tout un processus d'histoire institutionnelle et idéologique pour que la classe dominante de la féodalité s'identifie comme « chevalerie », puis, à partir des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, comme « noblesse », et que cette séparation d'avec la masse populaire paysanne et d'avec les autres classes — clergé, commerçants et artisans des villes —, séparation perpétuée par l'hérédité, passe du fait au droit.

Socialement, la future « noblesse » se définit par le fait qu'elle possède la terre, qu'elle fait travailler par des dépendants. Elle-même est tout entière consacrée à la guerre et à ses à-côtés, chasse et tournois. Un autre trait spécifique de ce groupe social est la vie de *cour* ou « courtoise ». Le chevalier vit dans son château avec ses soldats, ses écuyers ou ses vassaux. C'est là qu'on tient justice : d'où une certaine place de la culture juridique dans le milieu noble. D'autre part, comme on cause à la cour, et qu'il s'y rencontre des femmes, les qualités guerrières, avec leur grossièreté pour ainsi dire immanente, ne suffisent bientôt plus à l'homme d'armes pour se distinguer et éclipser ses rivaux. D'où le développement — à partir du XI<sup>e</sup> siècle, et d'abord en France, d'où ils seront imités dans toute l'Europe — des usages de cour, de la politesse, de la « courtoisie » ou « prudhommie » (c'est-à-dire la perfection morale du vrai « preux »), et aussi des talents littéraires.

1. D'après Marc Bloch, *La société féodale*, op. cit., p. 393-478 ; Martin Aurell, *La noblesse en Occident (V-XV siècles)*, Armand Colin, 1996 ; Jean Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident chrétien*, op. cit., p. 372-376.

Vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle, les nobles s'identifient comme un groupe à part, ils ont le sentiment d'appartenir à des familles supérieures, comme en témoigne le fait qu'ils se désignent comme « gentilshommes », c'est-à-dire hommes de bonne « gent » ou race. Mais le groupe était mal défini, il n'était pas reconnu juridiquement. Un rite d'initiation, l'*adoubement chevaleresque*, aida à tracer une frontière entre ce groupe et les autres classes sociales.

### 1. La formalisation de l'appartenance : l'adoubement

Le rituel de l'« adoubement » apparaît dans la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle. Accompli par un chevalier plus âgé, il consiste à faire, d'un adolescent, un « chevalier ». Il comporte les trois éléments suivants : 1) remise solennelle des armes ; 2) application d'un grand coup sur la nuque ou la joue, la « colée » ou « paumée » (c'est de ce geste que vient le mot « adoubement », d'un vieux verbe germanique signifiant « frapper » ; il est destiné à imprimer à jamais dans l'esprit du jeune homme la mémoire de la cérémonie, peut-être aussi à lui transfuser un influx magique) ; 3) un exercice sportif : le jeune chevalier s'élance à cheval et va frapper un mannequin fixé à un pieu, la « quintaine ». Parfois, enfin, on coupe les cheveux du jeune.

Des prémices de ce rite initiatique, comparable à bien des rites d'initiation de la jeunesse présents dans les sociétés primitives, existaient déjà chez les anciens Germains. Simplement, alors que le rite concernait primitivement tous les jeunes hommes libres, qui étaient tous guerriers, les temps féodaux l'ont réduit à la caste étroite des guerriers professionnels (d'autres corporations adoptaient, de leur côté, d'autres rites d'initiation).

Le rite de l'adoubement se généralise au XII<sup>e</sup> siècle. On ne dit plus seulement qu'on « fait » un chevalier, mais qu'on l'« ordonne ». La chevalerie devient ainsi un *ordo*, une classe sociale distincte, d'autant qu'on adoube désormais essentiellement des fils de chevaliers, et de plus en plus rarement de nouveaux venus.

## 2. Le code chevaleresque

L'intervention de l'Église encourage la transformation du rite en institution.

L'Église, d'abord, bénit les armes qu'on remet à l'impétrant. Puis, de plus en plus souvent, ce sont des clercs qui procèdent à l'adoubement ; ils le font en tant que seigneurs féodaux, mais ils en rajoutent évidemment dans la pompe religieuse. Une véritable liturgie de l'adoubement se met en place dès le début du XII<sup>e</sup> siècle. On bénit non seulement l'épée, mais les éperons, la bannière, la lance ; on ajoute parfois une veillée de prières (ou, plus prosaïquement, de fête), un bain purificateur. Un « pontifical » rédigé par l'évêque de Mende, Guillaume Durant, à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, puis un pontifical romain du XIV<sup>e</sup> siècle deviennent les rites officiels pour toute la chrétienté. Mais les laïcs ne se sont jamais laissés arracher entièrement la maîtrise de la cérémonie par les clercs.

Dès lors que l'Église intervient dans les cérémonies de l'adoubement, elle en profite pour tenter de transformer peu à peu la chevalerie, dont les « mouvements de paix »<sup>1</sup> avaient condamné les méfaits et dont elle-même avait subi les avanies à mesure que le pouvoir de l'État régressait. Elle s'efforce de la transformer en une « milice du Christ » capable d'agir pour les meilleures causes : la défense armée de l'Église, la protection du pauvre, de la veuve, de l'orphelin, de l'étranger, le maintien de l'ordre et de la paix, la répression des hérésies et le combat contre l'Infidèle.

Dans ce but, elle imagine certaines règles morales élevées constituant un « code chevaleresque » que tout chevalier devra accepter explicitement ou implicitement dès lors qu'il se fera adouber.

Ces règles sont introduites d'abord dans des serments et des prières accompagnant la cérémonie de l'adoubement, puis deviennent un lieu commun de la littérature — on en trouve des exemples dans le *Perceval* de Chrétien de Troyes, puis dans le roman de *Lancelot* ou dans le « Meissner » du *Minnesang* allemand, ou dans *L'Ordene de chevalerie*, un poème didactique français qui fut imité dans les divers pays européens, ou enfin dans le *De militia christiana* de saint Bernard.

1. Cf. *infra*, p. 851 sq.



Cette thématique, en un sens, ne faisait qu'expliciter des valeurs spontanément créées depuis le début de la féodalité, par exemple l'attachement à la « fidélité », les valeurs d'endurance et de courage. Mais l'Église les épurait, les spiritualisait, y ajoutait des préoccupations nettement religieuses.

Le vrai chevalier ira à la messe tous les jours ou du moins volontiers. Il se servira de la force des armes, de l'épée qu'il a fait bénir, avant tout pour les bonnes causes énumérées ci-dessus. La guerre cesse d'être une valeur par elle-même (ce qu'elle avait été dans la mythologie germanique); elle n'est qu'un moyen, subordonné à des fins supérieures. L'usage de ce moyen est lui-même soumis à des règles : on se bat loyalement, on ne tue pas un ennemi sans défense. On ne trahit pas ; on ne prête pas de faux témoignage ; on ne participe pas à des parodies de justice ; on ne donne pas de mauvais conseils à une dame ; on aide son prochain dans l'embarras. Ces règles, bien maigres encore chez Chrétien de Troyes au XII<sup>e</sup> siècle, deviennent plus substantielles au siècle suivant dans l'entourage de Saint Louis.

Voici un extrait du *Pontifical* de Guillaume Durant :

« Seigneur très saint, Père tout-puissant... toi qui as permis, sur terre, l'emploi du glaive pour réprimer la malice des méchants et défendre la justice ; qui, pour la protection du peuple, as voulu instituer l'ordre de chevalerie... fais, en disposant son cœur au bien, que ton serviteur que voici n'use jamais de ce glaive ou d'un autre pour léser injustement personne ; mais qu'il s'en serve toujours pour défendre la Justice et le Droit. »<sup>1</sup>

On sait quels prolongements aura dans toute l'histoire de l'Occident, et bien au-delà du domaine strictement militaire, l'idéal chevaleresque.

Il est entendu qu'une si haute mission confère à l'ordre de chevalerie la première place dans la société (après l'Église). Le chevalier domine et dirige le peuple laïc, tout de même que — disent des textes — il monte et conduit son cheval.

Ainsi, du milieu du XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle, les « professionnels » de la guerre ont été métamorphosés par cette œuvre largement ecclésiastique que fut l'institution de la « chevalerie » (l'attitude de l'Église à cet égard s'explique dans le cadre de la grande réforme ecclésiastique que nous étudierons au chap. 4). Les guerriers qui, tout au long de la période carolingienne et du premier âge féodal, étaient restés des semi-barbares et des semi-païens, voués à la

1. Cité par Marc Bloch, *op. cit.*, p. 444.

« faide » et aux pillages, sont transformés. L'Église a su leur donner un statut, faire d'eux un *ordo* pleinement intégré à la société chrétienne, de pair avec les clercs (qui deviennent eux-mêmes un *ordo* unique, alors qu'on avait jusque-là soigneusement distingué réguliers et séculiers) et au premier rang des laïcs. Ils ont leurs rites quasi sacramentels d'intégration, qui les démarque du peuple ; ils ont leurs missions : au pays, ils sont mis au service de l'ordre et de la paix ; à l'extérieur, ils sont incités à aller dépenser leur trop-plein d'énergie contre les Infidèles de Palestine ou d'Espagne, les païens des marches de l'Europe, les hérésiarques. Tout est alors en place pour l'institution légale de la *noblesse*.

### 3. La transformation de la noblesse de fait en noblesse de droit

Vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, il s'inscrit dans le droit que ce qui fait la chevalerie ou noblesse, ce n'est pas le métier militaire en soi, ni même l'adoubement, mais la *naissance*.

Au sein d'un ordre de moines-soldats comme les Templiers, l'humilité chrétienne n'empêche pas qu'il y ait deux catégories nettement distinctes, les moines-chevaliers, et les moines-« sergents », qui diffèrent par l'habit, respectivement blanc et brun. Or, pour être chevalier, il faut non seulement avoir été adoubé avant l'entrée dans l'Ordre, mais il faut être « fils de chevalier ou extrait de chevaliers du côté de son père ».

De même, Frédéric Barberousse, par des textes de 1152 et 1187, et d'autres rois peu après, interdisent le port des armes chevaleresques, lance et glaive, aux « rustres » et interdisent qu'on fasse chevaliers sur le champ de bataille des manants qui ont eu un preux comportement. La classe chevaleresque tend donc à se fermer.

Longtemps encore, de petits seigneurs, des abbés ou des évêques prétendent pouvoir, comme par le passé, faire des chevaliers. Mais bientôt, l'adoubement devient un privilège royal exclusif : le roi peut seul, dans ce domaine comme dans les autres, aller contre la coutume. Bien entendu, le roi entend, avec des succès divers, monnayer ce privilège. En tout cas, on voit les premières « lettres d'anoblissement » en France être signées sous Philippe le Hardi et Philippe le Bel.

Du coup, la cérémonie de l'adoubement régresse ou disparaît. Ce qui définit le gentilhomme, c'est désormais seulement, selon

Beaumanoir, le fait d'appartenir à « une lignée de chevaliers ». Et quand, par exception, une lettre d'anoblissement crée un nouveau chevalier, c'est toute sa postérité qui est admise d'un coup « aux privilèges, droits et franchises dont ont coutume de jouir les nobles selon les deux lignes d'ascendance » (chancellerie du roi de France, fin XIII<sup>e</sup> siècle). La noblesse acquiert donc un strict statut légal.

Jadis, on était noble parce qu'on avait prêté hommage à un seigneur et reçu de lui un fief grâce auquel on entretenait un armement de chevalier. Désormais, au contraire, il faudra être noble pour avoir le droit de détenir un fief militaire<sup>1</sup>, sauf dérogations accordées ou plutôt vendues par le roi. Des ordres religieux — autres que les Templiers cités plus haut — qui, jusque-là, n'avaient écarté que des postulants d'origine servile, inscrivent dans leurs règlements la distinction noble-non-noble. Le duel, c'est-à-dire la vengeance privée, devient un monopole des nobles. Les nobles ont des armoiries. Ils jouissent d'importantes exemptions fiscales (en vertu du fait qu'ils paient, eux, l'« impôt du sang »).

C'est seulement avec cette constitution des nobles, jusque-là classe sociale, en « classe juridique », qu'on voit se dessiner une hiérarchie nobiliaire rigoureuse, allant de la base au sommet : vavasseurs, barons, comtes, marquis, ducs...

La fermeture de la noblesse est en partie une réaction de défense contre l'émergence d'une nouvelle classe riche et virtuellement dominante, la bourgeoisie (qui elle-même contre-réagit en faisant interdire le commerce aux nobles par des chartes communales). Les bourgeois, en effet, se mettent à acheter des domaines ruraux qui sont pour la plupart des seigneuries, avec des dépendants : mais, l'accès à la noblesse leur étant interdit, ces bourgeois ne peuvent exercer le droit de ban.

1. Songeons qu'au XVIII<sup>e</sup> siècle encore, la fonction d'officier sera réservée en France aux seuls aristocrates ayant seize quartiers de noblesse.

## D - La seigneurie<sup>1</sup>

Tout ce que nous avons dit précédemment concerne la seule classe dominante. Mais l'univers féodal s'étend aussi vers le bas. Chaque chevalier est à la tête d'un groupe de dépendants, paysans, artisans ou serviteurs domestiques, dans le cadre de ce qu'on appelle la « seigneurie ». Si le système seigneurial est étroitement lié au système féodo-vassalique, il ne doit pas être confondu avec celui-ci. Du seigneur à ceux qui vivent sous son autorité, il y a encore dépendance, mais selon une logique et des coutumes fondamentalement différentes du lien vassalique.

La seigneurie est un domaine foncier, de taille variable, consistant souvent en lots séparés (car les parts transitent d'une seigneurie à l'autre au gré des héritages et aliénations). En principe, chaque domaine est divisé entre une « réserve » destinée au maître et directement exploitée par ses agents, et des « tenures ». Les tenures sont consenties contre des redevances en argent, le *cens* (« perpétuel et imprescriptible », mais qui baisse avec l'érosion monétaire), ou en nature, le *champart* (part des récoltes). Le seigneur perçoit diverses autres taxes.

### 1. Le « droit de ban »

Au moment de l'apogée du système féodal, la possession d'un fief par un seigneur impliqua, en pratique sinon toujours en droit, *qu'il exerçât, sur le territoire concédé, des fonctions publiques, voire l'intégralité des prérogatives de puissance publique, justice haute et basse, administration, droit d'ouvrir des marchés et d'y percevoir des taxes.*

Aux débuts de la féodalité, surtout en Allemagne, on avait bien distingué, nous l'avons vu, entre l'octroi d'un simple fief territorial et l'octroi d'« honneurs », c'est-à-dire la délégation d'une part de puissance publique. Mais la distinction fut de plus en plus oubliée par la suite.

1. Cf. Robert Boutruche, *Seigneurie et féodalité, op. cit.* ; *Seigneurs et seigneuries au Moyen Age*, actes du 117<sup>e</sup> Congrès national des sociétés savantes, Paris, Éditions du CTHS, 1995 (avec rapports introductifs de Robert Fossier et Philippe Contamine).

Le pouvoir discrétionnaire dont disposèrent les seigneurs sur les hommes qui habitaient leurs domaines est appelé « droit de ban » (*bannum*):

Un seigneur peut s'approprier le *bannum* sur un territoire dépassant les limites de son propre domaine (terres de seigneurs plus faibles, ou d'alleutiers cherchant une protection). Le phénomène est maximal, après le démantèlement de l'État carolingien, dans la Francie occidentale, moins développé en Germanie où la puissance étatique s'est maintenue plus longtemps, ou en Angleterre où les rois anglo-saxons puis normands et Plantagenêts l'ont préservée et rapidement développée.

Le droit de ban concerne d'abord la *justice*. Il y a des seigneurs « hauts » et « bas » justiciers.

La distinction entre *haute* et *basse* justice remonte aux temps carolingiens, où avaient continué à exister des tribunaux coutumiers germaniques, rassemblant, sous la présidence du principal notable, tous les hommes libres d'une circonscription : « *mallus* » de village, de « centaines » (groupes de villages), de comtés. Seul le tribunal de comté, présidé par le comte, pouvait prononcer des peines de sang, les tribunaux inférieurs jugeant les délits ordinaires et la plupart des affaires « civiles ». Quand la féodalité se développa, ce droit de vie et de mort réservé jadis au représentant de l'État « descendit » du comté à des circonscriptions toujours plus petites (jusqu'au niveau de nos arrondissements actuels, estime Marc Bloch). Mais la distinction n'en continua pas moins à exister entre deux niveaux de juridiction aux compétences distinctes. Même de petits seigneurs pouvaient être hauts et bas justiciers, mais des seigneurs plus petits encore n'avaient que la basse justice.

Il est à noter toutefois que si, en France, la justice fut très morcelée, elle le fut moins que la propriété, surtout la haute justice. Dans l'Angleterre des Plantagenêts, au XII<sup>e</sup> siècle, la justice du roi parviendra à réduire peu à peu l'importance des *feudal courts*.

Dans les deux cas, au temps du plein développement de la féodalité, les échevins et autres juristes professionnels ayant quasiment disparu, le seigneur jugeait entouré d'un tribunal seigneurial composé le plus souvent d'illettrés. La procédure était sommaire et recourait aux ordalies et duels judiciaires. Le seigneur percevait personnellement les amendes.

La protection seigneuriale comportait d'autres contreparties, essentiellement des impôts divers : taxes sur les marchandises (*tonlieux*), taxes de garde du château, droits sur les transactions, taille, aide ou « *queste* » exceptionnelle, mais aussi droits de gîte, réquisitions, et aussi monopoles économiques, les « banalités ».

Les *banalités* : tous les dépendants du domaine sont contraints d'utiliser moulins, fours, pressoirs, etc., du maître, ou d'écouler leur vin seulement après celui du maître.

Toutes ces redevances sont appelées « exactions » (« exactions banales ») ou « nouvelles coutumes » ; elles rapportent plus que les redevances grevant la terre proprement dite. Elles sont recouvrées par une armée d'administrateurs, de « maires », de « sergents », de *ministeriales* en Allemagne.

Du coup, les dépendants sont tentés par la fuite, à la ville ou dans les nouvelles colonies (par exemple les terres conquises sur les Musulmans en Espagne). Ceci constitue une pression sur les seigneurs pour qu'ils accordent allègements ou affranchissements, rédaction de « chartes » qui, contre rémunération, spécifient et limitent la nature et le montant des exactions. Parfois les communautés paysannes sont libres de se constituer en « communes » ou « consulats » ayant droit de rendre la justice.

Les juristes médiévaux formés au droit canonique et romain et *a fortiori* les juristes de l'Ancien Régime auront à combattre l'appropriation des pouvoirs publics par des tenanciers de fiefs et à *revendiquer à nouveau pour le royaume l'exclusivité des droits de nature publique.*

## 2. Le servage

La question du servage est très complexe et divise les spécialistes. Il est certain, d'une part, que le servage remplace l'esclavage vers l'époque carolingienne, d'autre part qu'il tend lui-même à disparaître vers le XIII<sup>e</sup> siècle.

La complexité du problème tient aux faits suivants. Un « serf » est un non-libre. Mais « libre » peut avoir plusieurs sens : il peut désigner une personne qui n'a pas de dépendance *juridique* par rapport à une autre personne, mais aussi une personne qui est *exempte de charges*. Un paysan peut donc être « non libre » sans être « esclave ». On l'appelle « manant », « vilain », et comme les charges auxquelles il est astreint sont variables, la notion de « servage » est elle-même assez floue.

Le serf ne peut appartenir à des ordres religieux (il ne peut avoir deux maîtres). Il ne peut ester en justice, disposer librement de ses biens ; il ne participe généralement pas à la défense du village, il ne peut se déplacer librement (existence d'un « droit de suite » du seigneur sur les

terres voisines) ; il acquitte chevage, formariage<sup>1</sup>. Ses biens sont de main-morte<sup>2</sup>, donc ses enfants doivent les racheter au seigneur. La qualité de serf (« macule servile ») se transmet, en cas de mariage mixte, en ligne masculine. A quoi il faut ajouter la taille « à merci », les corvées dues par les serfs tenanciers, les brimades humiliantes endurées par les vilains.

Il y a certes des affranchissements, individuels ou collectifs : sur son lit de mort, le maître affranchit quelques-uns de ses hommes. Les rois, les monastères, les villes accordent ou vendent des affranchissements collectifs, avec rédaction d'une « charte de franchise ».

Ce cas se rencontre de plus en plus souvent avec le développement de l'économie monétaire : Louis IX ou Philippe le Bel ont besoin d'argent pour la croisade ou la guerre, les monastères pour mener à bien des constructions. Mais les serfs affranchis, pour payer la somme demandée, doivent souvent s'endetter, ce qui recrée une nouvelle forme de dépendance.

*Variations régionales.* Il n'y a pas eu de servage en Picardie, Normandie, Forez (est du Massif central), Saxe et Lombardie. En Germanie, une classe d'hommes libres relevant des seuls tribunaux comtaux s'est maintenue, mais, d'une part, au XII<sup>e</sup> siècle apparaît un servage « réel » (par différence avec le servage « personnel ») où le seigneur accorde une tenure servile qui attache le tenancier au sol ; d'autre part, au XIII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle forme de servage personnel apparaît, qui oblige à des services de caractère arbitraire et illimité. De sorte qu'il y a plus de serfs, au total, en Germanie qu'en France. En Angleterre les couches inférieures de la paysannerie tombent aussi dans le servage, l'attache héréditaire à la glèbe (*sokemen*, « bordiers », « cottiers »).

Au total, on peut dire qu'il y a eu une différenciation sociale au sein du monde rural, entre paysans aisés qui ont gagné chèrement leur liberté et « pauvres villageois ».

### *Conclusion sur le système féodal*

Le phénomène de la féodalité est une clef pour qui essaie de comprendre l'évolution des idées politiques entre l'Antiquité et le Moyen Age classique. Il nous met en effet en présence d'une forme de lien social extrêmement originale, aussi différente de ce qui la

1. Le chevage est une petite redevance jadis acquittée par les affranchis ; le formariage est la taxe que doit payer le paysan qui veut se marier en dehors du domaine.

2. La main-morte est l'incapacité juridique de céder ses biens, même mobiliers, à des héritiers, ou de les aliéner : la « main » qui tient la tenure est réputée « morte », la seule main active étant celle du seigneur.

précède que de ce qui la suit, un lien social qui n'est plus celui de la « cité » antique, qui n'est pas encore celui de l'« État » moderne, et qui, si l'on peut considérer qu'il constitue une régression par rapport au civisme romain, n'est pas non plus un retour à quelque « tribalisme ».

La spécificité des institutions féodo-vassaliques tient à ce que *toute relation sociale tend à y devenir une relation privée, inter-individuelle* ; les relations privées, au moins dans la classe dirigeante, sont les seules mailles du tissu social. L'individu n'est plus, comme dans les sociétés archaïques, fondu dans un groupe, ni, comme dans les modèles civiques antiques ou modernes, lié aux autres par la médiation d'une loi formulée et garantie par un État. On n'a de confiance qu'en des hommes à qui l'on est lié personnellement. Il n'y a plus de collectivité publique. On peut considérer que c'est là une vraie régression, puisque, faute qu'on puisse escompter entretenir des relations fiables avec une vaste communauté civique anonyme, rien ne peut être entrepris qui supposerait une forte division du travail et du savoir ; et, de fait, les IX<sup>e</sup>, X<sup>e</sup> siècles, les deux premiers tiers du XI<sup>e</sup> siècle, sont en Europe occidentale des périodes d'une stérilité sans précédent sur le plan culturel et économique.

Nous verrons que l'œuvre de l'Église, puis celle des rois, consistera à recréer patiemment ce mode de lien social médiatisé par un espace public dont les textes antiques leur fournissaient le modèle.

## II - La royauté sacrée

La société féodale comporte une autre institution nettement archaïque, la *royauté sacrée*.

Nous avons vu que, après les rois wisigoths d'Espagne, les rois des Francs puis de France et la plupart des rois d'Europe ont été sacrés par les évêques ou le pape à l'imitation de la coutume biblique de l'« onction ». Le sacré chrétien se substitue au sacré païen des anciennes royautés germaniques. *Les sociétés européennes médiévales prolongent donc, à certains égards, le modèle des monarchies*



*sacrées pré-civiques*, puisqu'elles se légitiment par des représentations d'ordre mythique, accréditent l'idée d'un choix providentiel du roi et d'une intervention des puissances sacrées dans les affaires du royaume, assument des pratiques magiques (les pouvoirs thaumaturgiques des rois de France et d'Angleterre).

Cependant, la religion de la monarchie médiévale n'est pas celle de l'Égypte ou de la Mésopotamie, ni même celle du paganisme syncrétiste romain qui triomphait au début du Bas-Empire : c'est le christianisme. Le roi et ses fidèles sont donc porteurs de toutes les valeurs morales et politiques de l'eschatologie judéo-chrétienne.

La monarchie médiévale est donc profondément ambiguë. De fait, il ne semble pas qu'il y ait eu une véritable synthèse entre les deux logiques auxquelles elle se rattache. Elles ont plutôt coexisté, les sentiments et les enthousiasmes de la foule ne coïncidant jamais vraiment avec les pensées des clercs. Bien plus, la perception « magico-religieuse » de la royauté s'est perpétuée dans les masses des siècles après que les clercs, puis les juristes et philosophes universitaires, eurent commencé à retrouver dans les écrits antiques les concepts véritablement politiques qui devaient, à terme, discréditer définitivement le modèle archaïque de la royauté.

C'est pourquoi, comme pour la féodalité, l'étude de la monarchie médiévale ne peut être située de façon simple dans la chronologie. Le principe du sacre, les récits sur le miracle de la Sainte Ampoule, l'affirmation du caractère quasi sacerdotal du roi, remontent aux temps carolingiens. Mais les épopées dynastiques, les discours édificateurs sur les grands symboles monarchiques (fleurs de lis, oriflamme...), ne sont, pour la plupart, guère plus anciens que le XII<sup>e</sup> siècle, au moment où les royaumes commencent à refaire surface après avoir subi le fractionnement féodal. Même la pratique de la guérison des écrouelles ne s'affirme qu'à ce moment. Quant au cérémonial du sacre, il n'est définitivement mis au point que par les intellectuels de la cour de Charles V, au XIV<sup>e</sup> siècle.

Nous étudierons successivement le *sacre royal* (§ A) et les *grands symboles de la monarchie française* (§ B).

## A - Le sacre royal<sup>1</sup>

Les rites du sacre sont connus par des documents appelés *ordines ad consecrandum regem*. Ils s'enrichissent avec le temps, et les paroles dites et les gestes accomplis peuvent changer de signification d'une époque à l'autre. Néanmoins il y a une certaine constance de la structure de la cérémonie — elle est tripartite : *serment, onction, couronnement* — et des paroles prononcées.

En France, le rituel atteint sa maturité au XIV<sup>e</sup> siècle : c'est l'*ordo* rédigé pour le sacre de Charles V en 1364 qui servira de modèle pour les sacres ultérieurs. C'est également de cette époque que date le célèbre *Traité du sacre* de Jean Golein, un proche du roi, fixant la signification des différents éléments du sacre<sup>2</sup>.

Les sacres des rois de France ont lieu, sauf empêchement, à Reims ; ils ont pour officiant l'évêque de cette ville. La coutume s'appuie sur le souvenir de saint Rémi, évêque de Reims, qui a baptisé le premier roi de France, Clovis, en 496. Mais la règle qui veut qu'un roi de France soit sacré à Reims est relativement tardive, puisqu'elle n'est attestée qu'à partir du X<sup>e</sup> siècle.

Le rituel commence par une veillée de prière. Le roi, seul, prie dans la cathédrale une partie de la nuit.

### 1. Les serments

Le matin du premier jour des cérémonies, il prête un *serment*.

Le principe du serment date du sacre de Charles le Chauve comme roi de Lotharingie en 869. On a, par Hincmar de Reims, un écho des paroles qui furent prononcées par les participants à cette occasion. L'évêque s'adressa à l'assistance : « Il nous paraît bon si tel est votre avis, qu'après avoir entendu les paroles de Charles, ici présent, nous

1. D'après *Le sacre des rois*, actes du colloque international d'histoire sur les sacres et couronnements royaux, Les Belles Lettres, 1985 ; Stéphane Rials (ss. la dir. de), *Le miracle capétien*, Librairie académique Perrin, 1987 ; Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (1924), Gallimard, 1983, p. 460-477 ; Emmanuel Le Roy Ladurie (ss. la dir. de), *Les monarchies*, PUF, 1986 ; Charles Petit-Dutaillis, *La monarchie féodale en France et en Angleterre* (1933), Albin Michel, 1971.

2. Des extraits substantiels sont donnés par Marc Bloch, *op. cit.*

montrions par un signe certain (l'onction) qu'il a été choisi et nous a été donné par Dieu. » A quoi le roi répondit : « Puisque les vénérables évêques, parlant tous par la bouche de l'un d'eux, ont montré par leur unanimité que Dieu m'a choisi pour vous défendre et vous gouverner, sachez que, moi, je maintiendrai l'honneur de Dieu, son culte et le respect de ses saintes églises, et que je conserverai chacun d'entre vous et l'honorerai suivant son rang, de tout mon savoir et de tout mon pouvoir et que j'observerai les lois ecclésiastiques ou civiles qui appartiennent à chacun de vous ; et c'est à cette condition que chacun de vous me donnera le respect et l'obéissance qui me sont dus comme roi » (Hincmar de Reims, cité par Arquillère, *op. cit.*, p. 145).

Le serment va bientôt se décomposer en deux promesses distinctes, l'une à l'Église, l'autre au Royaume.

#### **a - Le serment à l'Église**

« Je vous promets et octroie qu'à chacun de vous et aux Églises à vous commises je garderai le privilège canonique, loi et justice due, et à mon pouvoir, Dieu aidant, vous défendrai comme Roy est tenu par droit en son Royaume, à chacun Évêque et à l'Église à luy commise. »<sup>1</sup>

#### **b - Le serment au royaume**

Il suit immédiatement :

« Je promets au nom de Jésus-Christ, au peuple chrestien sujet à moy, ces choses. Premièrement, que tout le peuple chrestien gardera à l'Église de Dieu en tout temps la vraie paix par nostre advis. Item, que je défendrai toutes rapines et iniquités de tous degrés. Item, qu'en tous jugements je commanderai équité et miséricorde, afin que Dieu clément et miséricordieux m'octroye et à vous, sa miséricorde. Toutes les choses susdites je confirme par serment »<sup>2</sup> (et le roi met ses mains sur l'Évangile).

1. Traduction française par l'abbé Jean Goy d'un *ordo* de 1179. Le texte latin est cité par Jean de Viguierie, *Le sacre des rois*, *op. cit.*, p. 206 : *Promitto vobis et per dono, quod unicuique de vobis et Ecclesiis vobis commissis Canonikum privilegium, et debitam legem atque iustitiam servabo, et defensionem (quantum potero, adiuvante Domino) exhibebo, sicut Rex in regno suo, unicuique Episcopo, et Ecclesie sibi commissae, per rectum exhibere debet.*

2. *Hec populo Christiano, et mihi subdito, in Christi promitto nomine, in primis, ut ecclesie Dei omnis populus christianus veram pacem nostro arbitrio in omni tempore servet. Item ut omnes rapacitates, et omnes iniquitates, omnibus gradibus interdico. Item ut in omnibus iudiciis equitatem, et misericordiam precipiam ut mihi, et vobis indulgeat suam misericordiam clemens et misericors Deus (ibid.).*

Une clause par laquelle le roi s'engage à chasser les hérétiques du royaume (clause qui n'est pas sans importance pour expliquer psychologiquement, par exemple, la décision de Louis XIV de révoquer l'Édit de Nantes) a été introduite en 1215. Une autre, par laquelle le roi s'engage à faire respecter les édits sur le duel, a été introduite en 1722, au sacre de Louis XV. Enfin, une clause qui figure dans l'*ordo* de Charles V, par laquelle le roi s'engage à ne pas aliéner le domaine de la Couronne, semble n'avoir jamais été réellement prononcée.

## 2. L'onction

L'onction, c'est-à-dire l'aspersion du corps par de l'huile (d'olive) est un rite emprunté par les Hébreux à l'environnement cananéen, mais le rite est attesté dans tout le Proche-Orient ancien et en Égypte (voire dans d'autres sociétés antiques).

Le dernier roi hébreu à avoir été oint est le roi de Juda en 586. Après l'Exil, l'onction prend un sens spirituel, à peu près synonyme de choix divin, d'élection : pour Ézéchiël, c'est tout le « reste saint » qui est « oint ». Le messianisme (Messie = oint) est, nous l'avons vu, la doctrine de cette élection de quelqu'un ou de quelques-uns et du salut qui en résulte pour le peuple tout entier.

### a - La sainte ampoule

L'huile, pour le sacre des rois de France, n'est plus l'huile d'olive simple employée en Palestine, mais un mélange, le *chrême*, huile additionnée de baume, mêlée en outre à une parcelle des résidus de l'huile sainte contenue dans la « sainte ampoule ».

A partir du IX<sup>e</sup> siècle s'est imposé un récit qui a pour origine Hincmar. Selon ce récit, le jour du baptême de Clovis, une colombe — en provenance directe du Ciel — a apporté à saint Rémi, en le tenant dans son bec, un flacon contenant une huile destinée à l'onction du roi. Ceci confère à la monarchie française un prestige unique dans la chrétienté. La sainte ampoule, objet d'un culte officiel, est conservée à Reims dans un tabernacle, lui-même placé dans un magnifique bâtiment construit tout exprès, l'abbatiale Saint-Rémi de Reims (plus grande que la cathédrale d'alors). Quand le reliquaire est apporté à la cathédrale pour les sacres, des notables sont enfermés à Saint-Rémi : ce sont les « Otages de la sainte ampoule ».

**b - Le rituel de l'onction**

Après les serments et le *Te Deum* qui leur fait suite, le roi est littéralement déshabillé. On ne lui laisse qu'une longue chemise dans laquelle ont été ménagées des ouvertures.

Tout le monde se met alors à genoux. On chante de longues litanies :

« Seigneur, ayez pitié de nous, O Christ, ayez pitié de nous, Seigneur, ayez pitié de nous, O Christ, écoutez-nous. Sainte Marie, priez pour nous. Saint Michel, saint Raphaël, saint Gabriel, les saints chœurs des anges... le saint chœur des apôtres... le saint chœur des martyrs... le saint chœur des confesseurs... le saint chœur des vierges... Tous les saints, priez pour nous'... Pour que vous nous donniez la paix, pour que vous nous gardiez dans la miséricorde et la piété, pour que vous daigniez, avec clémence, mettre en nos cœurs la grâce du Saint-Esprit, pour que vous daigniez défendre et conduire votre Église, pour que vous daigniez conserver le siège apostolique et tous les responsables de l'Église dans la sainte religion, pour que vous daigniez choisir dans la royauté votre serviteur, pour que vous daigniez le conduire à la dignité royale... »

L'archevêque de Reims prononce encore trois oraisons, dont voici un échantillon :

« Dieu qui par vertu conseille les peuples, et par amour les domine, donne à cettuy ton serviteur l'esprit de sapience, avec la règle de la discipline, à ce qu'à toy dévôt de tout son cœur il soit toujours idoine au gouvernement du royaume, et par ton don en son temps la sûreté de l'Église soit adressée... En ces jours naisse à tous équité et justice, aux amis secours, aux ennemis obstacle, aux affligés consolation, aux eslevés correction, aux riches enseignements, aux pauvres pitié, aux pèlerins pacification, aux pauvres sujets paix et sûreté en la patrie. »

L'archevêque procède alors à une sextuple onction du roi, sur la tête, la poitrine, entre les épaules, à chaque épaule, aux jointures des deux bras (parfois aussi sur les mains), en prononçant chaque fois la formule : « Je t'oins de l'huile sanctifiée, au nom du Père,

1. Les mêmes litanies, invocations systématiques de tous les saints de la chrétienté — les principaux sont nommés individuellement, les autres par catégories ; au total, plusieurs centaines d'invocations — sont prononcées jusqu'à aujourd'hui lors de l'ordination des prêtres.

du Fils et du Saint-Esprit », à quoi tous répondent : « Amen ». Pendant ce temps une antienne est chantée<sup>1</sup>.

L'archevêque reprend la parole :

« Seigneur Dieu, oints ce Roy au gouvernement, de ce qu'as oints les prestres, roys, prophètes et martyrs, qui par foy ont vaincu les royaumes, ouvré la justice, et obtenu les promissions. Ta très sacrée onction découle sur son chef, descende jusques au dedans, pénètre le profond de son cœur, et soit par ta grâce fait digne des promesses qu'ont obtenues les très victorieux Roys, afin qu'il règne heureusement au siècle présent, et parvienne à leur compagnie au règne céleste... »

### c - L'effusion du Saint-Esprit sur le roi

Dans la Bible, il est dit maintes fois que l'homme « oint » par ses pairs ou par un prophète pour être roi est « saisi » par cela même de l'« esprit de Yahvé » (*ruah*).

Il ne faut pas se masquer que cette effusion de l'esprit n'est pas sans rapport avec la « transe » des religions les plus archaïques, comme on le voit dans le livre de Samuel : « Samuel prit la fiole d'huile et la répandit sur la tête de Saül, puis il l'embrassa et dit : "N'est-ce pas Yahvé qui t'a oint comme chef de son peuple Israël ? C'est toi qui jugeras le peuple de Yahvé et le délivreras de la main de ses ennemis d'alentour. Et voilà pour toi le signe que Yahvé t'a oint comme chef sur son héritage. [...] Tu arriveras à Gibéa [...] et, à l'entrée de la ville, tu te heurteras à une troupe de prophètes descendant du haut lieu, précédés de la harpe, du tambourin, de la flûte et de la cithare, et ils seront en délire. Alors l'esprit de Yahvé fondra sur toi, tu entreras en délire avec eux et tu seras changé en un autre homme [...] [A partir de ce jour], Dieu est avec toi" » (1 S 10, 1.5-7).

Dans le contexte de la théologie biblique royale et messianique, l'Oint se sait transformé, et tout le monde le considère comme étant devenu un autre homme, doté de pouvoirs et de « dons » nouveaux. Nous avons vu que l'effet de la descente sur le Messie, sur l'Oint, de la *ruah* de Dieu, est la réception des « dons de l'esprit » : sagesse, discernement, justice, souci des humbles, désintéressement, volonté de paix.

Les rois médiévaux, wisigoths, francs et tous les autres, héritent de cette mythologie, surtout les rois de France en raison de la légende de la sainte ampoule. Eux aussi sont censés être pourvus, de par l'onction, des « dons du Saint-Esprit ». Ils sont transformés

1. La reine est également ointe. A certaines époques, ce sera dans une cérémonie distincte, qui aura lieu à Saint-Denis près de Paris.

en des sortes de saints, dotés de toutes les vertus chrétiennes : foi, miséricorde, héroïsme, esprit de paix.

Par le sacre, le roi est voué à être un nouveau Christ, à imiter le Christ, et il est persuadé que ce n'est qu'à cette condition qu'il reçoit les immenses pouvoirs d'un roi. Il devra protéger l'Église, favoriser la paix et la justice, faire triompher équité et même miséricorde (cf. le texte du serment au peuple).

Il est vrai qu'il n'y a pas d'autres sanction que la sanction divine, mais elle est ressentie comme virtuellement terrible. Le roi ne saurait songer à se dérober à sa tâche, qui l'honore, mais engage totalement, et à ses risques et périls, le destin éternel de son âme. Il n'y a pas de doute que les rois de France sacrés à Reims, qui étaient pour la plupart profondément croyants, ont pris très au sérieux le sacrement auquel, depuis leur enfance, ils se savaient voués. En ces temps où à peu près tout le monde croyait en l'efficace *ex opere operato* des sacrements même les plus ordinaires, un sacrement aussi extraordinaire que celui-là, entouré de toute la pompe imaginable et des transports d'enthousiasme du peuple, ne pouvait pas ne pas faire sur son bénéficiaire l'effet le plus profond. Tout roi sacré est virtuellement un Saint Louis.

#### **d - Le dépouillement du vieil homme**

Cette transformation intérieure de l'homme consacré est soulignée par certains détails des rites. Lors de la veillée précédant le sacre, le roi a fait une prière où il a demandé à être dépouillé de son ancienne personnalité. Le lendemain, au palais du Tau, les évêques de Beauvais et de Laon viennent « lever le roi dormant », comme si, en se réveillant, l'écu acquerrait une personnalité nouvelle. La mise à nu du roi à la cathédrale rend manifeste qu'il quitte son état antérieur de simple laïc : « Il quitte l'état mondain [...] pour prendre celui de la religion royale » (Jean Golein).

Un nouveau roi de France, s'il n'était pas toujours un enfant ou un adolescent, était presque toujours un homme jeune. On retrouve de fait, dans les cérémonies du sacre, l'écho de ce *recommencement merveilleux du monde* dont nous avons vu les interprétations savantes dans la *IV Églogue* de Virgile ou les *Discours sur la royauté* de Dion Chrysostome, mais qui répond avant tout aux attentes « magiques » des masses non instruites des sociétés traditionnelles.

### 3. Autres aspects du rituel

#### a - Habits royaux et regalia

Le rituel a conservé, sans enregistrer les réticences croissantes de l'Église, des signes montrant que le roi, une fois oint, non seulement change de personnalité, mais acquiert un *sacerdoce* : on le vêt (juste après l'onction) d'une tunique de sous-diacre, d'une dalmatique de diacre, d'un manteau-chasuble de prêtre.

Des « objets royaux » ou *regalia*, qu'on bénit à différents moments de la cérémonie, ont aussi une grande importance symbolique : éperons, épée, sceptre, main de justice (bâton plus court que le sceptre, « d'une coudée au plus », surmonté d'une main sculptée), couronne, anneau royal.

L'*anneau royal*, par exemple, est le symbole de l'union mystique du roi et du royaume (ce qui paraît renvoyer au symbolisme conjugal de la Bible). Le *sceptre* est la marque du pouvoir venu de Dieu. La *main de justice* figure la justice qu'il doit rendre.

En remettant au roi l'*épée*, l'archevêque dit : « Prends ce glaive à toi donné avec la bénédiction de Dieu, par lequel, en la vertu du Saint-Esprit, tu puisses résister et repousser tous les adversaires de la sainte Église, défendre le Royaume à toy commis ; et garder l'armée de Dieu par l'aide de nostre Seigneur Jésus-Christ triomphateur invincible, lequel règne avec le Père, etc. »

#### b - Le couronnement

Un *couronnement* est associé à l'onction depuis 816. Les douze pairs de France (c'est-à-dire les plus importants vassaux) tiennent la couronne suspendue au-dessus de la tête du roi le temps d'une prière, puis la couronne est posée sur la tête du roi par l'archevêque.

#### c - L'intronisation

Enfin le roi est conduit vers le trône et s'y assoie : c'est l'*intronisation*. L'archevêque, ayant ôté sa mitre, donne au roi un baiser et dit : « Vive le Roy éternellement ». Les pairs, laïques et



ecclésiastiques, viennent de même, chacun à leur tour, auprès du trône, soulèvent la couronne de la tête du roi et prononcent les mêmes paroles.

Enfin la messe du jour est célébrée.

A la fin de la messe, la chemise portée par le roi lors de l'onction est brûlée. Le roi va de la cathédrale au palais précédé d'un grand du royaume portant l'épée royale nue. La sainte ampoule est reconduite en son sanctuaire.

#### 4. Les effets du sacre

Les effets du sacre sont multiples, et profonds.

##### a - L'authentification du choix du roi

D'abord, il *authentifie le choix du roi* parmi d'éventuels prétendants et compétiteurs.

Le sacre seul fait roi Pépin le Bref, homme nouveau. Par la suite, tant que le principe de l'hérédité ne sera pas pleinement admis (chez les Francs, c'était un lignage, non un individu, qui était investi des pouvoirs magiques nécessaires pour exercer le pouvoir royal ; le titulaire précis devait donc être choisi en fonction de ses qualités personnelles, notamment guerrières), et plus encore pendant la période où le mode normal de désignation du roi a été l'élection (885-987), le sacre continue à être l'événement qui « fait le roi ».

L'idée mettra longtemps à disparaître, puisque, bien après que l'hérédité soit entrée en principe dans les coutumes du royaume de France, Jeanne d'Arc tiendra celle-ci pour notoirement insuffisante. A ses yeux, c'est seulement le sacre qui, en 1429, fera du « gentil Dauphin » un véritable roi. Notons cependant que, peu après, le roi d'Angleterre Édouard VI de Lancastre est sacré roi de France à Paris, avec plus de solennité encore que Charles VII ; or, cette cérémonie n'asseoit nullement son autorité.

Dans la suite, plus on approche des Temps modernes, plus s'impose le seul principe d'hérédité (pour les détails de cette évolution des lois de succession, cf. *infra*, p. 956 sq.).

Jean Bodin, au XVI<sup>e</sup> siècle, avec sa théorie abstraite de la « souveraineté », avouera qu'il n'a que faire du sacre : « Le roi ne laisse pas d'être roi, sans le couronnement et la consécration ».

**b - Le caractère sacré de la personne du roi**

Le sacre conserve néanmoins, même au temps des Lumières et jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, une signification idéologique extraordinaire pour ceux qui croient dans les valeurs qui lui sont sous-jacentes. Il manifeste que le roi et la dynastie capétienne sont institués par Dieu, non par les hommes.

« Nous pouvons appeler des Christs tous ceux qui ont été oints du saint Chrême », avait dit saint Augustin (*Cité de Dieu*, XVII, 4). Le roi est l'image de Dieu sur terre, un « Dieu sur terre » (Terremerveille, début XV<sup>e</sup> s.), il est « roi et prêtre » (chancelier d'Aguesseau, XVII<sup>e</sup> s.), « évêque du dehors » (arrêt du Conseil du Roi de 1766). Finalement, le sacre place l'autorité royale hors de toute contestation humaine.

Le sacre, par ailleurs, protège la *personne* du roi.

Les rois d'Israël, une fois oints, étaient considérés comme « sacrés » : c'était un sacrilège de porter la main sur eux (trait réellement archaïque-magique : on se souvient que la personne des tribuns de la plèbe, dans la Rome païenne, était elle aussi « sacro-sainte »). Alors que David tient Saül à sa merci dans la grotte du désert d'Engaddi, le cœur lui bat à la seule idée qu'il a coupé le pan du manteau de Saül : « Il dit à ses hommes : "Yahvé me garde d'agir ainsi à l'égard de mon seigneur, de porter la main sur lui, car il est l'oint de Yahvé." David coupa la parole à ses hommes et ne leur permit pas de se jeter sur Saül » (1 S 24, 7-8 ; cf. 2 S 1, 14).

Le roi de France sera lui aussi sacro-saint : d'où les supplices d'une particulière cruauté infligés aux régicides comme Ravaillac, et la réputation diabolique encore faite, en plein XIX<sup>e</sup> siècle, aux conventionnels qui avaient voté la mort de Louis XVI.

**c - Sacre royal et sacrements de l'Église**

Mais le sacre royal est-il un sacrement ? Il a été considéré comme tel au temps de Pépin et de Charlemagne, mais, avec la « révolution papale » (cf. chap. 4) et la séparation de plus en plus stricte du clergé et du laïc, l'Église a cherché à réduire au maximum le caractère sacramentel du sacre royal : c'était une

manière, pour elle, de préserver autant qu'elle le pouvait son autonomie contre les prétentions des rois à un « césaro-papisme » de type byzantin.

Lorsque, au XIII<sup>e</sup> siècle, les sacrements sont codifiés avec précision et que leur nombre est fixé à sept, le sacre royal ne figure pas sur la liste. Il n'est donc pas un sacrement au sens propre, mais un « sacramental », c'est-à-dire un simple signe sensible conféré par l'Église et entraînant certains effets spirituels. L'onction par le saint chrême, par ailleurs, est étendue au sacre des évêques et au baptême. Le roi n'est tout au plus, aux yeux de l'Église, qu'un sous-diacre ; il a rang de chanoine dans certains chapitres comme à Saint-Martin de Tours. Il a accès au chœur et à l'autel dans les églises, il peut communier sous les deux espèces. Mais il ne peut toucher l'hostie. Au total, donc, peu de chose pour l'Église. Aux yeux du peuple, il en va bien sûr tout autrement.

#### ***d - Les pouvoirs thaumaturgiques. La guérison des écrouelles***

Parmi les effets du sacre, en effet, il en est un particulièrement important pour la masse, et qui est un des traits les plus archaïques de l'institution : celui de guérir certaines maladies, notamment les « écrouelles ». Il est revendiqué assez tardivement, au XI<sup>e</sup> siècle, d'abord par les rois de France, puis par ceux d'Angleterre. Ce pouvoir magique est acquis dès le surlendemain du sacre.

Quand on examine l'anthropologie médiévale, on constate toutefois que ce pouvoir, s'il prend des formes spectaculaires dans les cours française et anglaise, n'est nullement spécifique aux rois. Tout le Moyen Age, et spécialement le Haut Moyen Age, est pénétré de magie. Ont des pouvoirs thaumaturgiques, d'abord, les reliques, qu'on se dispute et qu'on se vole, étant donné les revenus qu'elles rapportent aux lieux — églises, monastères — où elles sont conservées. Saint Louis, a-t-on dit, a fait plus de miracles après sa mort, par ses reliques, que de son vivant par son pouvoir thaumaturgique « officiel ». D'autre part, tous les grands personnages ont virtuellement des pouvoirs thaumaturgiques, ils sont tous « sorciers ». Le problème posé à l'Église par nombre de personnages qu'elle qualifie d'hérétiques, comme les Flagellants, les « Élus » taborites, les Frères du Libre Esprit, etc. (cf. chap. 7), est précisément qu'ils ont, aux yeux des foules, d'immenses pouvoirs thaumaturgiques. Les rois ne pouvaient se permettre moins.

## **B – Les grands symboles de la monarchie française<sup>1</sup>**

La monarchie sacrée, qui n'entend pas se fonder sur une doctrine politique de type scientifique, use spontanément, au-delà des symboles du sacre, de nombreux autres symboles qui retentissent profondément sur les esprits des hommes du temps.

On a pu montrer que certains d'entre eux remontent, à travers une série de transformations, à des époques bien antérieures au christianisme. On aurait assisté à une lente christianisation de symboles païens venant de temps immémoriaux.

Aucune puissance politique ou sacerdotale, souligne en effet Anne Lombard-Jourdan, ne peut créer délibérément des symboles, sources d'émotion profonde et d'adhésion pour le peuple en raison de leur antiquité même. Les pouvoirs successifs ne peuvent que se rallier aux symboles qui ont déjà, à leur époque, une force religieuse. En revanche, les contemporains peuvent contribuer à en changer l'interprétation.

Ainsi, les rois de France chrétiens ne purent songer ni à éliminer purement et simplement les symboles celtes ou germaniques, ni à imposer, à leur place, des symboles bibliques et chrétiens qui n'auraient rien éveillé dans le psychisme profond des masses. Mais — surtout à partir du moment où la monarchie chrétienne s'affirma contre la féodalité et éprouva le besoin de mobiliser les masses en sa faveur, vers le XII<sup>e</sup> siècle — ils surent transmuier complètement, quant à leur sens et même quant à leur aspect plastique, certains symboles particulièrement vénérables, un *signe solaire* qui va évoluer vers les *fleurs de lis*, un « talisman » qui va évoluer vers l'*oriflamme de Saint-Denis*.

### **a – Les fleurs de lis**

On trouve sur les monnaies mérovingiennes un signe évoquant la croissance du soleil, et plus généralement la croissance de la vie, la fécondité, singulièrement celle de la famille royale. La chevelure des rois mérovingiens, séparée en deux « crêtes », reproduirait le même symbole, avec la même intention ésotérique.

1. D'après Hervé Pinoteau, « Armes de France et symboles capétiens », in *Le miracle capétien, op. cit.* ; Anne Lombard-Jourdan, *Fleurs de lis et oriflamme. Signes célestes du royaume de France*, Presses du CNRS, 1991.

Peut-être ce signe reproduit-il le signe celte qui est vraisemblablement à l'origine du fameux « chrisme » de Constantin, le signe qui donna miraculeusement la victoire à l'empereur au Pont Milvius en 312, d'où sa conversion au christianisme ; or, Constantin avait séjourné en Gaule et en Bretagne (cf. *supra*, p. 437).

À l'époque de Louis VI et de Louis VII, sous l'abbatiate de Suger à Saint-Denis, au XII<sup>e</sup> siècle, apparaît un nouveau symbole royal, les *fleurs de lis*, dont la forme paraît tirée, par modifications successives, de l'ancien signe gaulois. Sur les écussons et les bannières, mais aussi sur les vêtements royaux, des fleurs de lis d'or sont posées sur fond d'azur. Des significations nouvelles sont proposées par des écrits du temps : selon saint Bernard, le bleu, couleur du ciel matériel, et les fleurs de lis qui y sont semées comme des étoiles, symbolisent le ciel immatériel et les saints qui y ont leur demeure. Le blanc du lis est symbole de pureté. Les trois lobes de la fleur seraient, par ailleurs, un symbole trinitaire (cette herméneutique est délibérément renforcée par la coutume, établie à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, de grouper les fleurs de lis par trois).

La symbolique florale des rois de France rompt avec celle des écus des empereurs, des rois d'Angleterre et autres seigneurs de la même époque qui entendent faire valoir leur force et font donc figurer sur leurs armoiries des bêtes féroces (lions, ours, aigles...) ou des armes (épées, haches...). Le roi de France, prince messianique, est, lui, porteur de paix<sup>1</sup>.

#### **b - L'oriflamme de Saint-Denis**

Un autre symbole est l'*oriflamme de Saint-Denis*, de couleur rouge, appelé « Montjoie ». On l'emmenait dans les campagnes militaires et on le brandissait en signe d'un combat sans merci, en criant : « Montjoie-Saint-Denis ! ». C'est donc une sorte de « talisman »<sup>2</sup>.

Cet usage de l'oriflamme est attesté assez tardivement, ainsi que son interprétation chrétienne : la couleur rouge évoquerait le sang des martyrs.

1. Les princes capétiens autres que les rois de France (nobles français, souverains étrangers comme les rois de Portugal ou d'Espagne...) ont souvent conservé sur leurs armoiries les fleurs de lis en raison du prestige de ce symbole.

2. Il sera sorti pour la dernière fois à la bataille d'Azincourt en 1415, puis remis à l'abbaye de Saint-Denis.

Mais, là encore, selon Anne Lombard-Jourdan, ce symbole aurait ses origines dans le lointain passé celtique et germanique de la Gaule.

La valeur magico-religieuse de saint Denis serait liée au fait que le tombeau du saint martyr<sup>1</sup> a été édifié sur le site — la « plaine Saint-Denis » au nord de Paris — d'un sanctuaire pan-celtique, le fameux « omphalos des Gaules » dont parle César dans le *De bello gallico* (VI, 13, 10). Là était le tumulus de Teutatès, l'ancêtre de tous les Gaulois. Les Romains assimilèrent ce dieu-père à Jupiter.

Le mot « Montjoie » n'aurait rien à voir, ni avec un mont, ni avec la joie, mais viendrait du mot germanique *mundgawi*, « protège-pays »<sup>2</sup>, nom donné à ce même Teutatès par les Germains lorsqu'ils arrivèrent à leur tour sur les lieux.

Quant à l'oriflamme, étoffe portée au bout d'une lance, elle aurait pour lointaine origine le *labarum* gaulois, une arme aux pouvoirs extraordinaires que les druides gardaient dans le même temple de la plaine Saint-Denis. Ils en donnèrent une réplique à Constantin, assurant la victoire à lui et à ses armées essentiellement composées de Gaulois. On trouve l'équivalent de ce talisman dans d'autres régions celtes, par exemple en Irlande. L'étoffe portée au bout de la lance est disposée et peinte de manière à figurer un dragon destiné à terroriser l'ennemi.

On retrouve par la suite cette arme en Allemagne dans la panoplie des rois et des empereurs : c'est la fameuse lance impériale germanique décrite par Liutprand de Crémone au X<sup>e</sup> siècle. C'est dans la Chanson de Roland, au XI<sup>e</sup> siècle, qu'on trouve la première mention en France de l'emploi de l'arme magique, sous la forme de l'oriflamme (c'est-à-dire d'une bannière) ou d'une lance (le « saint Clou »), censés avoir été utilisés dès l'époque de Charlemagne. Mais aucune utilisation n'est certaine avant 1124, quand, selon une relation de Suger, Louis VI fit chercher l'arme à Saint-Denis et la brandit en tête de son armée partie résister à l'invasion de l'empereur Henri V. Le mot « oriflamme » veut dire « flamme d'or », la partie flottante de l'étoffe étant découpée en pointes ou « flammes ».

1. Saint Denis, dont on ne sait pas grand chose, serait le premier évêque de Paris, martyrisé vers 250. Il a été identifié plus tard, par un habile subterfuge (dû à Hilduin, abbé de Saint-Denis au début du IX<sup>e</sup> siècle), avec Denys l'Aréopagite, personnage dont il est question dans les *Actes des apôtres* (Ac 17, 34), le seul Athénien à avoir cru saint Paul après sa prédication sur la colline de l'Aréopage. Ce personnage était particulièrement prestigieux au Moyen Age, parce qu'on croyait qu'il était l'auteur d'œuvres théologiques et mystiques majeures (*Les noms divins*, la *Hiéarchie céleste*, la *Hiéarchie ecclésiastique*...), attribuées aujourd'hui à un moine syriaque du VI<sup>e</sup> ou VII<sup>e</sup> siècle.

2. On reconnaît le mot *mund*, origine du « mainbour » ou protection dont on a parlé à propos des coutumes germaniques et du contrat vassalique.

Par la suite, on trouve mention de la sainte Lance, non seulement en France et dans l'Empire germanique, mais aussi en Bourgogne, en Pologne et en Hongrie<sup>1</sup>.

Avec ces symboles royaux, plus encore qu'avec le rituel du sacre, nous sommes donc reconduits dans l'univers magico-religieux des sociétés pré-civiques. Mais, au moment même où l'entourage royal met en forme et utilise ces diverses symboliques du pouvoir, de façon probablement mi-sincère, mi-manipulatrice, d'autres intellectuels recherchent dans la pensée antique des arguments pleinement rationnels permettant de fonder solidement le pouvoir du Roi et de l'État.

1. Sur tout ceci, cf. le passionnant exposé d'Anne Lombard-Jourdan, *op. cit.*, p. 131 sq.

## **Chapitre 4**

### **Le Moyen Age classique (XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles)**

#### **La « Révolution papale »**

##### **Introduction**

Vers le second tiers du XI<sup>e</sup> siècle, la féodalité a triomphé partout, même si c'est à des degrés divers et avec des nuances régionales importantes. La fidélité au seigneur l'emporte sur la loyauté au royaume et sur le sens de la loi. Par ailleurs, les pouvoirs spirituel et temporel sont largement confondus. Mais une série d'événements vont transformer la situation en quelques décennies.

L'Église va renaître et s'affermir à l'instigation de papes inspirés qui vont en faire une institution séparée de la société civile, capable de projets autonomes. Comme cette Église compte en son sein les seuls hommes cultivés du temps, c'est par elle que va commencer à reflourir la culture antique — Bible, patristique, droit romain public et privé, philosophie grecque. Cette Église puissante, conduite depuis Rome d'une main vigoureuse, comportant de nouvelles institutions universelles — conciles œcuméniques, ordres mendiants, universités... — est une force virtuellement hostile à la féodalité.

En partie sous son influence, de nouveaux pouvoirs séculiers — communes et royaumes nationaux — vont se dresser à leur tour contre celle-ci.



Les efforts à la fois conjoints et antagoniques de ces deux acteurs aboutissent à ce qu'une vraie synthèse s'opère entre les éléments bibliques et gréco-romains de la culture antique.

Au Haut Moyen Age, il y avait eu *des chrétiens dans un monde païen*, sans synthèse véritable. Les chrétiens aspiraient au ciel sans chercher à transformer le monde, abandonné plus ou moins au paganisme parce que perçu comme irrémédiablement pécheur et voué de toute manière à une destruction prochaine. C'est pourquoi la vie humaine valorisée plus que toute autre était celle du moine, s'abstenant de se mêler au monde en vivant dans la retraite du couvent, préparant son salut éternel par la prière et la contemplation. Dans la hiérarchie des « ordres » (*ordines*) entre lesquels se divisait la société du Haut Moyen Age, les moines occupaient la première place.

Désormais, la papauté et les rois visent à *construire un monde chrétien*. Ils vont donc utiliser les techniques juridiques héritées de l'Antiquité gréco-romaine comme un outil pour transformer prophétiquement ce monde et le faire approcher de ses fins eschatologiques, le rendre moins pécheur, plus juste, plus pacifique. C'est pourquoi la redécouverte qui est faite du droit romain et de la philosophie grecque n'aboutit nullement à une simple « renaissance » du civisme antique, mais à l'émergence d'une civilisation originale, la civilisation « occidentale ».

### *Plan de l'étude*

Nous présenterons les éléments historiques constitutifs du phénomène : d'abord la Réforme de l'Église, puis la croissance des puissances séculières, enfin leur lutte mutuelle (§ I – « Le cadre historique »).

Nous examinerons ensuite les aspects idéologiques de la « Révolution papale » : la doctrine de « plénitude de pouvoir » du pape ; la constitution d'un nouveau droit canonique, issu d'un intense travail doctrinal mêlant éléments chrétiens et reprise des techniques juridiques du droit romain savant de Justinien. Nous verrons comment ce travail a abouti à ce qu'on pourrait appeler une christianisation du droit et une juridisation de la morale chrétienne (§ II – « Les aspects idéologiques de la "Révolution papale" »).

Puis nous verrons dans quels termes doctrinaux s'est formulé l'antagonisme entre les pouvoirs spirituel et temporel (§ III – « La doctrine des deux Glaives »).

Enfin nous étudierons le droit « constitutionnel » qui émerge de la confrontation mi-hostile, mi-cordiale, entre ces pouvoirs

soucieux de fixer leurs limites respectives, et constaterons qu'ils sont au moins d'accord sur l'idée qu'un pouvoir souverain, supérieur à toutes les féodalités, est fondé à édicter la *loi* (§ IV – « Le droit de faire la loi »).

## I – Le cadre historique

### A – Réforme et apogée de l'Église<sup>1</sup>

#### a – La crise de l'Église au XI<sup>e</sup> siècle

L'Église et la vie religieuse elle-même sont, à la fin du Haut Moyen Age, dans une situation de crise. L'essor de la féodalité s'est fait au détriment de l'indépendance de l'Église. En Germanie, l'empereur contrôle les évêques et les papes. En France occidentale, le clergé séculier, mais aussi les monastères, sont le plus souvent passés aux mains des chefs séculiers des principautés puis des châtelainies. Il en résulte que le christianisme régresse.

Il était, de fait, fragile, dans une Europe qui, du moins au-delà du *limes*, avait été convertie par des moyens autoritaires, voire violents. Il était fatal que, dès que l'État faiblirait et que la féodalité se développerait, le désordre religieux s'installerait.

Aussitôt après l'effacement de l'Empire de Charlemagne, les coutumes pré-civiques (faide de sang, guerres privées, sorcellerie, polygamie...) reprennent vigueur. Même les régions anciennement romanisées et christianisées sont atteintes. L'Église n'achète sa survie qu'en acceptant d'être de plus en plus compromise et fondue avec cette société très archaïque.

La crise revêt trois aspects principaux :

a) Une *emprise laïque sur les investitures ecclésiastiques* à tous les niveaux, des paroisses de campagne à la papauté.

b) La *simonie*, c'est-à-dire le trafic des charges ecclésiastiques. Elle s'est progressivement généralisée.

1. D'après Jean Chelini, *Histoire religieuse de l'Occident médiéval*, Hachette, coll. « Pluriel », 1991 ; Jean Gaudemet, *Église et Cité. Histoire du droit canonique*, *op. cit.*

c) Le *nicolaïsme* ou mariage des prêtres (« clérogamie »), ou plus généralement vie en concubinage et licentieuse du clergé.

#### **b - La réforme clunisienne**

Des évêques isolés ont essayé de réagir à ces divers problèmes, mais en vain. La seule tentative importante avant la réforme grégorienne est la « réforme clunisienne ».

L'abbaye bénédictine de Cluny, en Bourgogne, a été fondée en 909 par Guillaume, duc d'Aquitaine. Elle reçoit en 932 du pape Jean XI le privilège d'« exemption », c'est-à-dire d'affranchissement « de la domination des rois, des évêques, des comtes, ou même de tout parent du duc Guillaume ». Cluny sera rattachée directement à Rome. Ceci lui confère un grand prestige et lui permet de s'attacher tout un réseau de monastères qui entendent jouir du même privilège. Sous la conduite de seulement six abbés en deux siècles (909-1109) (Bernon, Odon, Aymard, Mayeul, Odilon [abbé de 994 à 1049], Hugues [abbé de 1049 à 1109]), l'ordre se développe, réformant de grands monastères (Fleury, Charlieu, Ganagobie, Vézelay...) ou créant de nouveaux établissements, recevant pour cela d'importantes donations. Hugues de Semur, successeur d'Hugues, construit l'immense église abbatiale (détruite au début du XIX<sup>e</sup> siècle : elle fut longtemps la plus grande église de la chrétienté).

Vers 1200, l'ordre exerce son autorité sur quelque 1450 maisons, dont 815 en France, les autres — principalement — en Allemagne, Angleterre, Italie, Espagne. La maison-mère elle-même compte 400 moines à l'époque d'Hugues. D'anciens moines clunisiens deviennent évêques, légats et dignitaires pontificaux ; deux deviennent papes (Urbain II, Pascal II). Les abbés de Cluny voyagent partout et jouent un rôle éminent dans la chrétienté.

Cluny joue enfin un rôle moteur dans la promotion de la « paix de Dieu » (cf. *infra*) par laquelle l'Église essaie de mettre un frein aux guerres privées incessantes.

Par tous ces traits, l'ordre de Cluny constitue par avance un modèle de ce pourrait être un clergé vraiment autonome par rapport aux autorités séculières.

#### **c - La Réforme pontificale avant Grégoire VII**

Ce qu'il est convenu d'appeler « Réforme grégorienne » commence au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire avant même le pontificat de Grégoire VII (1073-1085) d'où elle tire son nom, et elle se poursuit jusqu'aux années 1120. Elle est menée par des

hommes énergiques, des papes, des légats, mais elle bénéficie aussi d'écrits de docteurs qui expliquent et justifient en théologie chacune des mesures prises.

Quatre grands personnages se détachent dans la réforme : Frédéric de Lorraine, chancelier du Saint-Siège, abbé du Mont-Cassin, qui devient pape sous le nom d'Étienne IX en 1057 ; Humbert de Moyenmoutiers, cardinal-évêque de Silva-Candida depuis 1057, le personnage le plus important de l'entourage papal sous Nicolas II ; saint Pierre Damien, cardinal-évêque d'Ostie depuis 1058 ; enfin Hildebrand, le futur Grégoire VII.

Les réformateurs cherchent à mettre en œuvre les principes suivants :

- libre élection des évêques par le clergé et le peuple ;
- nominations ecclésiastiques du clergé inférieur, par la suppression du *dominium* laïc sur les églises locales ;
- élection du pape par un collège de cardinaux ;
- restitution aux églises des domaines fonciers et des dîmes ;
- engagement de la réforme morale et administrative de l'Église ;
- établissement définitif et rigoureux du célibat des religieux et des prêtres, à partir du sous-diaconat ;
- mise sur pied d'un gouvernement autonome de l'Église, qui sera un mélange de monarchie et de collégialité.

Le mot d'ordre général est la *libertas Ecclesie* — l'indépendance totale de l'Église, sous la direction unique du siège romain, par rapport à tous les pouvoirs temporels.

Trois faits caractéristiques de cet état d'esprit peuvent être cités avant l'action personnelle de Grégoire VII :

1) La papauté encourage à Milan et en Lombardie un mouvement populaire de révolte contre le clergé supposé corrompu par les richesses et l'état concubinaire : la *Patarie*. Quand on songe que ce mouvement préfigure les dangereuses agitations de pauvres qui s'en prendront bientôt avec violence au clergé et à la papauté (cf. *infra*, chap. 7), le fait qu'à cette époque la papauté et spécialement Hildebrand, légat du pape à Milan, encourage le mouvement montre bien que l'Église est animée alors d'un esprit véritablement « révolutionnaire ». Un « Patarin » deviendra pape (Alexandre II) et luttera contre les tentatives de réaction de l'empereur Henri IV.

2) La papauté se libère elle-même par le décret de 1059 fixant le principe de l'élection pontificale : le pape sera élu par les « cardinaux », c'est-à-dire les principaux ecclésiastiques, romains (de Rome et de la région) ; le clergé et le peuple de Rome approuveront ce choix par acclamation ; l'empereur n'aura plus qu'un rôle de confirmation. La procédure de l'élection pontificale prendra sa forme définitive lors du III<sup>e</sup> concile du Latran (1179) où il sera décrété qu'un pape doit être élu par les deux tiers au moins des cardinaux.

3) La papauté multiplie des *synodes* ou *conciles* qui promulguent tour à tour les divers points du programme exposé ci-dessus et les assortissent de sanctions sévères, par exemple l'interdiction d'entendre la messe de clercs mariés ou concubinaires ou immoraux.

#### d - L'action de Grégoire VII

Hildebrand, dès son avènement à la papauté, fait décréter, par un synode tenu à Rome en 1074, la déchéance pure et simple des simoniaques et des nicolaïtes. Mais les légats expédiés dans toute la chrétienté pour faire appliquer ces décrets sont mal reçus. En France, un synode déclare que la loi du célibat est contraire à la raison et au droit naturel. En Italie du Nord, l'épiscopat fait la sourde oreille. En Allemagne, ces mesures déclenchent la « lutte du Sacerdoce et de l'Empire » (cf. *infra*). Partout, le clergé simoniaque et nicolaïte est soutenu par les pouvoirs temporels.

Grégoire en déduit qu'il n'obtiendra rien sur le terrain de la réforme intérieure de l'Église sans résoudre d'abord le problème de son indépendance extérieure, c'est-à-dire l'investiture laïque. Aussi prend-il, en 1075, deux nouvelles mesures :

1) Il affirme la primauté du pouvoir spirituel et la primauté du siège romain dans un texte célèbre de grande importance doctrinale, les *Dictatus papæ* (que nous étudierons plus loin).

2) Il fait adopter par le synode romain de 1075 l'interdiction absolue et générale de l'investiture laïque.

« Aucun ecclésiastique ne doit recevoir en aucune façon une église des mains d'un laïc, soit gratuitement, soit à titre onéreux, sous peine d'excommunication pour celui qui la donne et pour celui qui la reçoit. »

Cette fois, ces mesures commencent à produire des effets. Dans l'Espagne de la *Reconquista*, elles sont adoptées sans résistance. Dans la Normandie et l'Angleterre de Guillaume le Conquérant, le prince a l'habileté de choisir lui-même des évêques et des abbés de bonne qualité, ce qui donne satisfaction à la papauté (mais, dans ce pays, la concurrence entre pouvoirs spirituel et temporel rebondira plus tard). En France, la papauté doit soutenir un grave conflit avec les rois capétiens, notamment Philippe I<sup>er</sup>, dont une part importante du budget était assurée par les pratiques simoniaques. Mais un légat énergique, *Hugues de Die*, sait imposer la réforme et épurer l'épiscopat en utilisant la menace de révoltes populaires contre le clergé corrompu ; l'exemple redoutable des violences de la Patarie porte ses fruits.

D'autre part, des *solutions doctrinales* aux différents problèmes posés par la Réforme sont trouvées puis généralisées dans les différents pays cités.

*Investiture laïque.* La cause principale de la « Querelle des Investitures » était que, dans le système féodal, l'évêque était seigneur temporel en même temps qu'il exerçait sa charge spirituelle ; or, pour sa seigneurie temporelle, il dépendait d'un supérieur temporel, dont il devait recevoir l'« investiture »<sup>1</sup>. La solution doctrinale ne fut pas trouvée en une fois. Guy de Ferrare distingua les aspects « séculier » et « spirituel » de la fonction épiscopale ; mais, se basant sur des faux réalisés au début du XI<sup>e</sup> siècle, il continuait d'admettre que le seigneur laïc nomme l'évêque. Ce furent, en France, Yves de Chartres et Hugues de Fleury<sup>2</sup> qui distinguèrent nettement entre l'octroi par l'archevêque de la *jurisdictio* ecclésiastique (avec remise de la crosse et de l'anneau) et l'« investiture des choses temporelles » par le seigneur. En Angleterre, Lanfranc puis saint Anselme<sup>3</sup> prirent des positions analogues : il n'y aurait pas d'investiture laïque par la crosse et l'anneau, mais l'évêque prêterait le serment de vassalité pour ses fiefs. Ces solutions finirent par se généraliser.

1. Cf. *supra*, p. 813 sq.

2. Chartres est le siège d'une importante école épiscopale ; Fleury est une abbaye proche d'Orléans, spécialement protégée des Capétiens (cf. *infra*, p. 988 sq.).

3. Tous deux anciens abbés du Bec en Normandie, nommés ensuite archevêques de Cantorbéry par Guillaume le Conquérant.

*Simonie.* La simonie fut assimilée à une hérésie (le cardinal Humbert écrivit un traité *Adversus simoniacos*), ce qui permit de déclarer nulles les investitures entachées de simonie.

*Nicolaiisme.* Le mariage et le concubinage des prêtres furent, eux aussi, condamnés doctrinalement (saint Pierre Damien, *De celibatu sacerdotum*). On affirma la supériorité spirituelle de l'état de virginité sur l'état de mariage, et, au nom de la « liberté de l'Église », la nécessité de protéger le patrimoine ecclésiastique des revendications des femmes et des enfants.

Pour des siècles, jusqu'à la Réforme luthérienne, et au-delà dans les pays catholiques, le clergé devenait ainsi *sociologiquement séparé de la société civile* par le principe du célibat ecclésiastique. Ceci concrétisait de façon spectaculaire, et renforçait considérablement sur le plan pratique, l'idée qu'il existe un « pouvoir spirituel » séparé, ayant une mission morale, intellectuelle, sociale et historique spécifique. Ceci rendait symétriquement sensible le fait que le pouvoir temporel, de son côté, n'avait pas de mission spirituelle ; le *pouvoir politique était, pour la première fois depuis l'Empire romain, désacralisé*<sup>1</sup>.

La réforme de l'Église lancée par la papauté au XI<sup>e</sup> siècle continua longtemps, et partout en Europe, à susciter des oppositions de la part des pouvoirs séculiers, seigneuriaux ou royaux, notamment une vive querelle avec l'Empire romain-germanique que nous étudierons plus loin. Néanmoins, elle fut, globalement, un succès. Elle se manifesta sur de nombreux registres : renouveau du mouvement monastique, création des « ordres mendiants » (franciscains et dominicains), ordres universels dirigés directement depuis Rome, lutte contre les hérésies, organisation de la chrétienté par de grands conciles œcuméniques réunis par les papes, création des universités, création d'un droit « romano-canonique », affermissement géopolitique de l'Europe occidentale catholique par la *Reconquista* espagnole, les Croisades en Orient, le

1. Certes, c'était encore, à cette date, une idée d'intellectuels : le peuple, lui, continuera longtemps de croire au pouvoir sacré de ses rois, à la fois créé et manifesté par l'onction (cf. chap. précédent). Néanmoins, les papes tendront de plus en plus à dénier à la royauté toute fonction sacrée et ils apporteront par le fait même une contribution fondamentale — au-delà assurément de ce qu'ils souhaitaient — au processus de « laïcisation de l'État ».

*Drang nach Osten* des Allemands vers l'Europe du Nord-Est, et, à l'intérieur même de l'Europe, la neutralisation du brigandage féodal par la promotion de l'idéal chevaleresque, enfin, grâce à l'exemple donné par la monarchie pontificale, la promotion de l'idée moderne de l'État, législateur et administrateur<sup>1</sup>.

### **B – Les reconquêtes des communes et des États sur la féodalité**

Pendant que l'Église se prépare à accomplir cette œuvre, un autre type d'institutions s'est attaqué, lui aussi, à la féodalité, et a nourri sa croissance des victoires obtenues progressivement contre elle : les *communes* et les *royaumes*.

#### **1. Le « mouvement communal »**

Le mouvement communal prend place dans les villes, qui connaissent aux XI-XIII siècles une expansion extraordinaire, stimulée notamment par l'essor commercial de cette période. Mais, en tant que phénomène politique, il trouve son origine dans les « mouvements de paix ».

#### **a – Les « mouvements de paix »<sup>2</sup>**

La société entièrement féodalisée de la fin du Haut Moyen Age avait été un monde d'insécurité permanente pour les personnes et

1. Sur tous ces points, cf. Chelini, *op. cit.* ; J.-M. Mayeur, Ch. et L. Pietri, A. Vauchez, M. Venard (ss la dir. de), *Histoire du christianisme*, t. 5, *Apogée de la papauté et expansion de la chrétienté (1054-1274)*. Sur le renouveau du monachisme et la création des ordres mendiants, cf. en outre Marcel Pacaut, *Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age*, Nathan, 1993 ; sur les universités, Jacques Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Éd. du Seuil ; Marie-Dominique Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin ; Léo Moulin, *La vie des étudiants au Moyen Age*, Albin Michel, 1991.

2. Cf. Dominique Barthélémy, *Nouvelle histoire de la France médiévale*, t. 3, *L'ordre seigneurial, XI-XII siècles*, Éd. du Seuil, 1990, p. 57 sq. Ce livre reflète les recherches les plus récentes et remet en cause bien des idées classiques sur la « féodalité ». Mais il montre, par là même, que notre connaissance et notre compréhension de cette période sont encore très lacunaires.



les biens. Des seigneurs pillards, qu'aucune puissance étatique ne contenait, avaient rendu la vie insupportable à leurs voisins. La *faide* de sang, la *vendetta* étaient redevenues endémiques. D'où, sous l'influence de l'Église, une réaction consistant, pour une communauté donnée, à instaurer en son sein, par un *serment* mutuel, une trêve des violences — pour un temps, pour un lieu, pour certains jours de la semaine.

Des synodes d'évêques dans le sud-ouest de la France, une des régions les plus touchées par les désordres, semblent avoir été à l'origine de ces « mouvements de paix » : le concile de Charroux en 990, le concile de Saint-Paulien en 990-994. La formule se répandit ensuite un peu partout, l'Ordre de Cluny jouant un rôle moteur.

#### **b - Le serment constitutif de la « commune »**

Dans les villes, conformément à la logique des « mouvements de paix », des associations diocésaines de paix, ou des regroupements de quartiers ou de métiers (frairies, charités, guildes), habituent leurs membres à l'entraide mutuelle. Le mouvement communal naît alors de ce qu'on cherche à obtenir de tous les habitants de la ville (et non pas seulement des associations partielles) qu'ils se promettent paix et défense mutuelles par un serment formel.

Ce fut l'élite des « bourgeois » qui fut à l'origine du mouvement. Ils profitèrent du vide politique qui régnait dans les villes à la fin de la période féodale : ni les châtelains, vivant dans leurs châteaux éloignés des centres urbains, ni les évêques, discrédités par leur participation au système féodal, ne pouvaient faire régner efficacement ordre et justice au sein des cités.

#### **c - Les chartes**

La commune, une fois formée, devait cependant obtenir du seigneur du lieu, laïc ou ecclésiastique, une « charte de franchise », lui permettant de conserver ses coutumes, de se donner à elle-même des magistrats, d'administrer la justice en son sein, de créer une milice armée maintenant l'ordre intérieur et extérieur.

Les seigneurs et rois ont souvent accordé ces franchises, parce qu'ils ont compris qu'ils pouvaient obtenir plus de ressources financières et de

services militaires d'une communauté bien organisée et pacifique, où le commerce se développait et où l'on pouvait percevoir plus de taxes. Ils sont, dans ce cas, entrés dans la conjuration, en donnant leur garantie. Dans d'autres cas, ils ont résisté. Il y a eu, au demeurant, de grandes différences locales.

Mais les communes régressèrent à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle et furent reprises en main par les rois, qui profitèrent notamment de leurs difficultés financières. En effet, le rétablissement d'un pouvoir étatique fort répondait au besoin de paix mieux qu'une association purement locale. Quant aux privilèges économiques, ils profitaient désormais surtout à une oligarchie, contre laquelle il était facile de monter le moyen et petit peuple. A l'occasion de crises urbaines graves opposant ces classes, on en appela à l'arbitrage du roi, ou, en Italie, d'un « podestat », puis de « capitaines » qui devinrent ensuite des princes absolutistes (les Visconti puis les Sforza à Milan).

## 2. La renaissance des monarchies

L'État royal commence ainsi, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, à s'imposer. Il n'avait jamais complètement disparu, notamment en raison du sacre accordé aux rois par l'Église<sup>1</sup> et des souvenirs des États antiques que possédaient les clercs et les entourages royaux. Mais, d'une part, la réforme de l'Église et le modèle qu'elle donne d'une monarchie centralisée, d'autre part, une politique délibérée des rois, permettent aux monarchies de s'affirmer.

Dans l'Empire, la politique des Hohenstauffen échoue du fait du conflit avec la papauté (cf. *infra*) et le pays est irrémédiablement fragmenté en principautés de toutes tailles et villes autonomes. Le bilan n'est cependant pas négligeable : les empereurs promulguent des « paix d'Empire » réellement suivies d'effets.

En Italie, il ne peut y avoir de pouvoir monarchique fort, puisque le pays est partagé entre deux pouvoirs, la papauté et l'Empire, qui, pour des raisons différentes, ne peuvent ni s'imposer sur l'ensemble du territoire italien, ni laisser émerger un pouvoir royal autochtone.

L'État monarchique va pouvoir réémerger surtout en Angleterre et en France.

1. Le prestige religieux des rois est augmenté, en outre, par des canonisations (Étienne, Wenceslas, Louis IX...).

Par rapport aux principautés, les rois d'Angleterre sont *a priori* en bonne position du fait de la conquête de 1066. Ils héritent des rois anglo-saxons un pouvoir déjà centralisé. Ils instaurent une féodalité fortement structurée où tous les pouvoirs remontent en principe au roi. Henri II (1154-1189) affirme fortement la prérogative royale. Mais ses successeurs, absents (Richard Cœur de Lion) ou faibles (Jean sans Terre) doivent faire face à une révolte des barons qui aboutit à la Grande Charte de 1215 et aux Provisions d'Oxford de 1258 limitant l'arbitraire royal.

En France, les Capétiens savent utiliser le système féodal lui-même contre la féodalité (en revenant à l'idée originale des Carolingiens). Ils parviennent à faire valoir leur qualité de suzerains suprêmes et à créer une « monarchie féodale », avec enquêtes sur l'exécution des devoirs vassaliques, généralisation de l'hommage-lige aux arrières-vassaux, interventions dans la succession des grands fiefs, extension de la procédure d'appel à la justice royale, promulgation, avec le consentement des barons, d'ordonnances générales, affirmation, enfin, du principe selon lequel « le roi est empereur en son royaume », c'est-à-dire n'est vassal de personne (cf. *infra*, p. 975 sq.). Saint Louis parvient à interdire les guerres privées et à prohiber le port d'armes. Les Capétiens assument « la garde générale de tout le royaume ».

Du fait de la renaissance du droit romain étudié dans les universités, une nouvelle conception de l'autorité politique se fait jour. L'autorité est présentée par les savants comme inaliénable, indivisible, abstraite, indépendante de son titulaire concret, et comme légitimée par l'utilité générale. C'est en son nom que le roi fait des lois ou les abroge.

Encore faut-il que les rois soient assez puissants et assez riches pour faire triompher cette idée de l'État. D'où la création d'un certain nombre d'instruments propres au pouvoir royal qui n'atteindront leur plein développement qu'aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, mais qui naissent dès les XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles : la *monnaie* (de l'émission de laquelle les rois s'assurent le monopole) ; la *fiscalité* (avec la systématisation de tous les impôts féodaux, mais aussi l'apparition d'impôts pour tous les « feux », et la création d'autres ressources liées à l'exercice de la souveraineté étatique, manipulations monétaires, droits de douane aux frontières...) ; l'*administration centrale* (avec la transformation du conseil féodal du roi [*curia regis*] en gouvernement aux fonctions spécialisées, législatives, fiscales, judiciaires..., où officient des spécialistes laïques formés au droit romain, et non plus seulement des ecclésiastiques) ; l'*administration locale* (création, en France, des prévôts, baillis et sénéchaux).

## C - Le conflit entre l'Église et les États

Les deux puissances que sont l'Église et les États étaient montées quasiment ensemble. Il ne pouvait qu'en résulter rivalités et conflits entre ces pouvoirs neufs qui avaient tous deux mis à profit l'usure de la féodalité.

### a - Les débuts de l'opposition papauté-Empire

C'est de l'Empire — qui, jusqu'aux prédécesseurs immédiats de Grégoire VII, avait dominé l'Église tant à Rome qu'en Germanie — que vint la réaction la plus dure et la plus dangereuse à la réforme ecclésiastique.

Quand Grégoire VII envoya ses légats appliquer la réforme en Allemagne, l'empereur reçut d'abord le soutien des évêques allemands, bénéficiaires du *statu quo* et ne voulant pas abandonner leur rôle politique. Un synode déclara le pape déposé. Mais Grégoire réagit vigoureusement en excommuniant et déposant l'empereur et en déliant ses sujets de leur serment de fidélité. Henri IV dut faire pénitence devant le pape à *Canossa* (au nord des Apennins) et le pape leva l'excommunication (1077). Mais il excommunia Henri une seconde fois en 1080 et reconnut comme roi de Germanie Philippe de Souabe. Henri IV fit alors élire un anti-pape, Clément III. Grégoire VII fut obligé de s'enfuir de Rome et mourut en exil en 1085.

Son successeur Urbain II ayant renouvelé, aux synodes de Melfi (1089) et de Clermont (1095) les condamnations de l'investiture laïque, de la simonie et de la clérogamie, il continua à se heurter à Henri IV, qui refusa de participer à la Première croisade prêchée par le pape (1095). Le nouvel empereur, Henri V, persista à vouloir nommer les évêques et fut excommunié à son tour en 1118.

Finalement un accord fut trouvé, le *concordat de Worms* (1122), qui reprenait les distinctions proposées par Yves de Chartres : l'empereur renonçait à l'investiture par la crosse et l'anneau, admettait la liberté des élections ; le pape, de son côté, acceptait que ces élections eussent lieu « en présence de l'empereur » et que celui-ci remit les *regalia* (dont un *sceptre*, symbole du pouvoir temporel) à l'évêque élu.

Cet accord fut officialisé quelques mois plus tard au I<sup>er</sup> Concile de Latran (1123). Ce concile, le premier concile œcuménique depuis le IV<sup>e</sup> concile de Constantinople en 869, avait été réuni par le pape (Callixte II), et non, comme dans l'Antiquité et ensuite à Byzance, par

l'empereur. Avec le concordat de Worms, il mettait fin ainsi définitivement, en Occident, au « césaro-papisme ».

### **b - La lutte du Sacerdoce et de l'Empire aux XI<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles**

Cependant, la querelle des papes et des empereurs ne cessa pas. Elle se poursuivit sous diverses formes, à travers une succession d'épisodes dramatiques, jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle.

Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse (1152-1190) avait, après la papauté, encouragé le renouveau de l'étude du droit romain à Bologne. Or, d'après ce droit, l'empereur était *dominus mundi*, ce que l'empereur interprétait comme un droit d'administration directe de l'ensemble de la chrétienté. Frédéric fit une guerre pour faire appliquer ce principe dans toute l'Italie, y compris à Rome. Mais il fut battu par l'alliance des cités d'Italie du Nord et de la papauté.

Le fils de Barberousse, Henri VI (1190-1197), eut encore plus d'ambition que son père : il voulut régner non seulement sur l'Italie (ayant hérité du royaume normand de Sicile, il tenait la papauté en tenailles), mais sur l'Empire d'Orient qu'il entendait réunir au sien. Mais il mourut trop tôt pour réaliser ce projet. Il laissa comme héritier un enfant en bas âge, le futur Frédéric II.

Le pape crut agir habilement en faisant de cet enfant son pupille et en assurant son élection à l'Empire contre d'autres prétendants, Philippe de Souabe et Otton de Brunswick. Le pape fit même déposer ce dernier par le IV<sup>e</sup> concile de Latran en 1215, mettant en application sa doctrine selon laquelle le pape dispose à son gré de l'Empire (le même concile déposa le comte de Toulouse, Raymond VI, coupable de n'avoir pas suffisamment combattu l'hérésie albigeoise sur ses terres ; c'était l'application rigoureuse du principe de la « plénitude de pouvoir » de la papauté)<sup>1</sup>.

Mais Frédéric II reprit les projets de ses prédécesseurs Hohenstaufen et se révéla à son tour un adversaire résolu de la papauté. Il construisit en Sicile un État centralisé, gouverné de façon absolutiste, qu'on a présenté comme anticipant par bien des traits, avant l'Angleterre et la France, l'État moderne. Il commença une guerre inexpiable avec les papes Grégoire IX et Innocent IV et tenta à son tour d'envahir l'Italie. Mais l'unité des cités se fit à nouveau contre l'Allemand. Il fut déposé en 1245, au concile de Lyon (Innocent IV mit en œuvre une nouvelle fois contre lui le principe concrétisé en 1215), puis il fut militairement défait en 1248. C'était la fin de la dynastie des Hohenstaufen. L'Empire

1. Cf. *infra*, p. 589 sq.

romain-germanique ne retrouverait jamais la puissance qui avait été la sienne ; la papauté avait fini par l'emporter<sup>1</sup>.

Cependant, le conflit de la papauté et de l'Empire devait avoir au siècle suivant d'ultimes rebondissements (que nous évoquerons au chap. 6).

### **c - Les deux pouvoirs en Angleterre et en France**

En Angleterre et en France, les rapports entre l'Église et l'État se stabilisent après quelques crises initiales. La raison principale en est que la papauté, en raison même de son conflit permanent avec l'Empire, a besoin du soutien ou de la neutralité de la monarchie française et, dans une moindre mesure, de ceux de la monarchie anglaise. La réalité, dans les deux pays, fut, si l'on excepte les périodes de crise, une indépendance du pouvoir temporel et l'existence d'un contrôle royal (y compris par des taxes) sur le clergé.

Les rapports pouvoir temporel-pouvoir spirituel ont cependant connu en Angleterre deux grandes crises, celle opposant le roi Henri II Plantagenêt (1133-1154-1189) et saint Thomas Beckett, plus tard celle opposant le roi Jean sans Terre (1167-1199-1216) au pape Innocent III.

Thomas Beckett était l'ami et le confident d'Henri II, qui l'avait nommé chancelier du royaume d'Angleterre. Quand Henri fut en conflit avec l'Église, il crut bon de nommer Thomas archevêque de Cantorbéry (1162). Mais le nouveau prélat adopta alors intégralement les thèses de la Révolution papale sur les libertés ecclésiastiques, et s'opposa aux « Constitutions de Clarendon » (1164) par lesquelles le roi entendait soumettre la justice ecclésiastique à la justice royale. Henri le fit alors assassiner en pleine cathédrale par quatre chevaliers (1170). Le scandale fut tel que le roi dut se livrer à une pénitence publique et retirer, formellement du moins, en 1172, les « Constitutions de Clarendon ».

Il obtenait cependant que, même si un clerc bénéficiait du « privilège du for » (c'est-à-dire ne pouvait être jugé par une cour séculière), toutes les étapes de la procédure, lorsqu'un clerc était mis en accusation, seraient placées sous contrôle royal. D'autre part, tout ce qui concernait

1. Frédéric II est un personnage d'exception, une des personnalités les plus marquantes du Moyen Age, sur laquelle a été écrit un livre lui-même remarquable : *L'Empereur Frédéric II*, de Ernst Kantorowicz, trad. fr. Gallimard, 1980.

la propriété foncière restait de la compétence des juges royaux. La monarchie s'assurait ainsi un avantage décisif.

Jean sans Terre s'opposa à Innocent III au sujet de la nomination de l'archevêque de Cantorbéry, Étienne Langton. Il fut excommunié en 1208 et le resta quatre ans. L'Angleterre tout entière était mise sous « interdit » (ce qui voulait dire que le culte ne pouvait y être célébré valablement). Jean fut enfin déposé par le pape, qui autorisa le roi de France Philippe Auguste à conquérir l'Angleterre. *In extremis*, Jean se réconcilia avec le pape en acceptant de devenir son vassal (1213) et en accordant une charte sur les élections libres des dignitaires ecclésiastiques<sup>1</sup>.

Ainsi, en définitive, une sorte d'équilibre s'établissait. La thèse de la prééminence du pouvoir papal était mise en échec à la faveur d'un compromis raisonnable, même si une vive « guerre de frontières » sévit encore entre les deux autorités ; mais aucune d'elles n'eut plus envie d'aller aux extrêmes.

En France, comme en Angleterre, l'enjeu était la répartition des prérogatives entre juridictions ecclésiastiques et séculières. On parvint, comme outre-Manche, à un certain équilibre à l'avantage du roi, après une série de conflits dont le plus important fut la querelle de Philippe le Bel et du pape Boniface VIII.

L'origine de la querelle fut l'interdiction faite par le pape au roi en 1296 de lever des impôts sur les gens d'Église (il essayait de ressusciter une disposition prise par le IV<sup>e</sup> concile de Latran en 1215). Il savait que le roi avait besoin de cet argent pour mener des guerres européennes. Aux yeux du pape, il était plus urgent que les princes chrétiens s'occupassent de la Terre Sainte, où Acre venait de tomber en 1291 sous les coups des Mamelouks. Philippe répliqua en interdisant toute sortie d'or et d'argent du territoire, donc en rendant impossible la perception par Rome des taxes ecclésiastiques. Suivit une accalmie, pendant laquelle eut lieu la canonisation de saint Louis (1297). L'affrontement reprit en 1301 à l'occasion du procès de l'évêque de Pamiers, Bernard Saisset, accusé de trahison. Ouvrir un tel procès était une agression contre le pape, car, en droit canonique, un évêque ne pouvait être jugé par une cour séculière. Ce conflit fut l'occasion de très importantes discussions doctrinales (cf. *infra*, p. 887 sq.).

Le cadre historique étant ainsi fixé dans ses grandes lignes, nous allons maintenant pouvoir tenter de caractériser les innovations idéologiques de la période, particulièrement importantes et fécondes puisqu'on peut dire que c'est au cours de ces deux ou

1. Ses ennuis n'étaient pas terminés, puisqu'il dut faire face aussitôt après à une grave révolte de ses barons, qui déboucha sur l'octroi de la Grande Charte ou *Magna Carta* (1215), dont nous reparlerons plus loin.

trois siècles que s'est constituée la matrice des États et des droits « occidentaux ».

## II – Les aspects idéologiques de la « révolution papale »

### **A – Les *Dictatus papæ*, la plenitudo potestatis et la monarchie pontificale<sup>1</sup>**

Nous avons indiqué que l'action de Grégoire VII s'était nourrie d'un manifeste doctrinal, les *Dictatus papæ*. Il s'agit de vingt-sept formules brèves, datées des 3 et 4 mars 1075, émanant de la plume même du Pape ou exprimant sa pensée profonde sur les principes de la réforme ecclésiastique.

#### **a – La primauté du siège romain**

Le premier principe est la *primauté du siège romain* — primauté à l'égard et l'encontre des églises locales et, plus encore peut-être, du patriarcat byzantin. « L'Église romaine a été fondée par Dieu seul » (et pas seulement par l'apôtre Pierre), dit Grégoire VII. Saint Pierre Damien disait déjà en 1062 :

« Toutes les Églises... furent créées par un empereur, un roi ou un homme de quelque condition que ce soit. Mais l'Église de Rome, celui-là seul l'a fondée, qui a confié au bienheureux, qui porte les clefs de la vie éternelle, les droits de gouvernement sur la terre et dans le ciel » (cité par Gaudemet, p. 303).

Il y a des précédents à cette affirmation de la primauté romaine : le Décret de Gélase, la lettre de Nicolas I<sup>er</sup> à l'empereur Michel en 865, ou les Fausses Décrétales citant Gélase et le Pseudo-Anaclet.

Donc le pape a un pouvoir spirituel universel, et l'Église romaine est « catholique », en ce sens que ses décisions en matière de foi et de discipline s'imposent à tous les chrétiens. Elle est, de

1. D'après Jean Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, op. cit.



même, infaillible : « L'Église romaine n'a jamais erré et, l'Écriture l'atteste, elle n'errera pas à perpétuité » (DP 22).

### **b - Les privilèges du pape**

Il en résulte que l'évêque de Rome, le pape, a des prérogatives essentielles.

« Seul [le Pontife romain] peut user des insignes impériaux » (DP 8). Ces insignes sont la mitre, la chlamyde de pourpre, la tunique écarlate, les sandales de pourpre, le cheval blanc... Grégoire VII ne se réfère pas lui-même expressément à la Donation de Constantin (faux faisant partie des Fausses Décrétales, cf. *supra*, p. 796 sq.), car ce serait avouer que le pape tient ses pouvoirs d'une concession impériale. Mais il n'en revendique pas moins ces privilèges, ce qui revient à les dénier au patriarche de Constantinople.

« Que tous les princes doivent baiser les pieds du seul pape » (DP 9). Il s'agit d'un cérémonial impérial du Bas-Empire, l'*adoratio*, emprunté aux rites royaux orientaux. Les papes se l'étaient attribué au VI<sup>e</sup> siècle.

« Que le nom de lui seul [le pape] soit mentionné dans les églises » (DP 10), à l'exclusion peut-être du nom de l'évêque, certainement de celui des laïcs, et également pour que cet usage soit pratiqué à nouveau en Orient où il était tombé en désuétude.

Le pape est dit « saint », et il l'est « de par les mérites de Pierre » (DP 23).

### **c - L'autorité législative du pape**

L'autorité *législative* du pape est affirmée dans deux *Dictatus* :

« Au pape seul il est licite de donner de nouvelles lois selon la nécessité du temps » (DP 7) ;

« Aucun chapitre de loi et aucun livre juridique ne peut être tenu pour obligatoire ou canonique sans l'autorité [du pape] » (DP 17) [c'est-à-dire s'il n'a été approuvé par le pape implicitement ou explicitement].

Cela ne signifie pas que le pape prétende faire à lui seul toutes les lois de l'Église, mais il veut être l'arbitre de toute législation

(« car Pierre est la pierre de touche, prouvant si l'or est vrai ou faux », dit un commentateur).

#### d - Le pape est la tête de la hiérarchie ecclésiastique

Le pape occupe, par ailleurs, la tête de la hiérarchie ecclésiastique. Ici, Grégoire VII reprend des dispositions antérieures, mais en les accentuant au profit de la papauté. Le pape peut ordonner tout clerc, quel que soit son diocèse d'origine (*DP* 14) ; il peut modifier les circonscriptions ecclésiastiques, en créant, divisant ou fusionnant des évêchés (*DP* 7) ; il peut transférer des évêques d'un diocèse à un autre « au cas où la nécessité l'exige » (*DP* 13). Le droit exclusif de déposer et de réconcilier des évêques est retiré aux synodes et confié au pape (« Que lui seul peut déposer et réconcilier », *DP* 3 ; « Sans réunion synodale, il peut déposer et réconcilier les évêques », *DP* 25). Le pape est souverain sur les conciles : « Aucun synode ne doit être appelé général sans l'ordre [du pape] », autrement dit le pape seul peut réunir un concile universel.

Cette doctrine avait été affirmée dans le passé, mais en pratique les conciles se réunissaient souvent sans l'autorisation du pape et leurs décisions avaient force obligatoire sans son approbation. Avec les Faux isidoriens, puis les *DP*, le principe de la supériorité du pape sur les conciles est confirmé, ainsi que le droit exclusif du pape de convoquer des conciles universels.

En matière de juridiction, trois principes sont affirmés (là encore, Grégoire VII confirme des dispositions prises par des prédécesseurs, Innocent I<sup>er</sup> ou Nicolas I<sup>er</sup>) :

1) Le pape a une sphère propre de compétences. « Les causes majeures de chaque Église doivent être portées devant [le pape] » (*DP* 21), donc pas seulement les appels. Les procès des évêques font partie de ces « causes majeures ».

2) Le pape juge les appels. « Que personne n'ose condamner celui qui fait appel au siège apostolique » (*DP* 20). Donc l'appel est un droit, et il va en résulter une *centralisation judiciaire* de l'Église. Grégoire VII, faisant sienne une suggestion de saint Pierre Damien, introduit une disposition nouvelle qui renforce encore la papauté : le droit au « recours au pape », c'est-à-dire le droit d'accuser devant le pape un supérieur ecclésiastique, du moins en matière de foi et de propriété ecclésiastique (*DP* 24).

3) Le pape lui-même « ne peut être jugé par personne » (DP 19), principe déjà formulé dans les Fausses Décrétales.

Certains canonistes comme Deusdedit introduisent ici, dans leurs commentaires, une réserve : « à moins qu'il ne soit hérétique ». Cette réserve prendra une grande importance à l'époque de la crise entre Philippe le Bel et Boniface VIII, puis du Grand Schisme et de la crise conciliaire (cf. *infra*).

#### e - La primauté du Pape par rapport aux princes séculiers

Les *Dictatus papæ* sont plus révolutionnaires encore en ce qui concerne les rapports de l'Église avec les puissances temporelles. « Il est permis [au Pape] de déposer l'empereur » (DP 19). Grégoire VII, dans sa sentence de déposition d'Henri IV en 1080, justifiera ce droit en se référant au pouvoir « de lier et de délier » donné aux Apôtres : « Si vous [Pierre et Paul] pouvez lier et délier dans le ciel, vous pouvez, sur terre, enlever ou concéder à chacun selon ses mérites, les empires, royaumes, principautés, duchés, marquisats, comtés et possessions de tous les hommes. » Le pape n'exerce pas lui-même le pouvoir temporel et n'est donc pas le suzerain temporel des seigneurs ; mais il peut « lier et délier » chacun « en raison de son péché », *sub ratione peccati*.

Le pape peut, en particulier, *déliar les sujets de leur serment de fidélité* (DP 27). C'est, en un sens, une simple conséquence du droit qu'il possède d'excommunier les seigneurs (car nul ne peut avoir de relations avec un excommunié).

#### f - La plenitudo potestatis

La doctrine des *Dictatus Papæ* se résume dans la fameuse thèse de la *plenitudo potestatis*, la « plénitude de pouvoir ». Elle affirme que le pape a, en tant que « vicaire du Christ », tout pouvoir, non pas seulement sur la hiérarchie de l'Église, mais sur toute l'humanité, et en tout domaine, spirituel et temporel. Donc il a autorité aussi sur les empereurs et les rois.

La formule *plenitudo potestatis* est ancienne, puisqu'on la trouve pour la première fois dans une lettre du pape saint Léon I<sup>er</sup> le Grand, pape de 440 à 461. Elle est employée ensuite dans les Fausses Décrétales. Mais, dans ces textes, elle n'a pas encore le sens absolutiste qu'elle revêt dans les *Dictatus papæ*. Elle est utilisée dans ce sens, juste avant Grégoire VII,

par le cardinal Humbert de Moyenmoutiers, qui reconnaît au Siège Apostolique « toute autorité divine et humaine, tenant les rênes du ciel et de la terre, placé immédiatement en-dessous du Christ ». Le canoniste Tancrède dira de même du pape qu'« il gouverne à la place de Dieu » (*Dei vicem*).

La thèse de la *plenitudo potestatis* suscitera des réserves, au début, de la part des canonistes ; mais elle finira par être largement acceptée, y compris des premiers romanistes. La canoniste Hostiensis appliquera au pape la formule que le droit romain réserve à l'empereur : du fait de sa plénitude de pouvoir, le pape est *legibus solutus*, « délié des lois », il dispose d'un pouvoir « absolu ».

Sur ces bases, Grégoire VII et ses successeurs vont construire une *monarchie pontificale absolue* qui, parce qu'elle pense avoir pour mission prophétique — comme nous le montrerons de façon plus approfondie tout à l'heure — de christianiser le monde, *utilise d'emblée l'outil de la législation et du droit*.

## **B - La naissance d'un droit « romano-canonique »**

Elle redécouvre tout d'abord, à cet égard, les vertus du *droit romain savant*, qui avait été totalement oublié au Haut Moyen Age ; et elle en use comme d'un modèle technique pour élaborer un nouveau *droit canonique*.

### **1. Le renouveau des études de droit romain**

C'est vers 1070, à Bologne, ville qui appartient à la comtesse Mathilde, alliée du pape, que le *Corpus juris civilis* de Justinien est pour la première fois réétudié par les savants. L'université de Bologne est la première université médiévale ; elle servira de modèle à toutes les autres.

L'initiateur de cette première étude du droit romain est *Imerius* (mort en 1130).

On distingue ensuite, successivement, deux écoles de romanistes, les « glossateurs », qui cherchent à appliquer à la lettre les

textes romains, puis les « post-glossateurs » ou « commentateurs », qui s'autorisent une plus grande liberté interprétative.

Le tableau ci-après évoque certains noms de « romanistes » ou « civilistes » que nous aurons à citer au fil de notre étude.

Étudié d'abord à l'initiative de la papauté, le droit romain, très vite, parce qu'il s'agit, pour sa partie « droit public », d'un droit impérialiste (favorable au pouvoir absolu et universel de l'empereur) et, généralement parlant, d'un droit « laïque » (il ignore évidemment l'Écriture et ne se veut fondé que, d'une part, sur la nature, d'autre part sur la législation et la tradition de jurisprudence « prétorienne »), va fournir aux juristes au service de l'empereur et des rois *des arguments contre la papauté* et, de pair avec la philosophie aristotélicienne redécouverte à la même époque, *des arguments contre le christianisme même*. C'est pourquoi il suscite, de la part des théologiens et des canonistes, des objections et des oppositions. Plusieurs conciles du XII<sup>e</sup> siècle en condamnent l'étude. L'enseignement du droit romain est interdit à Paris parce qu'on lui reproche d'être un droit impérial qui justifierait la sujétion du roi de France à l'Empire.

Cependant son langage, ses concepts, ses techniques constituent le bagage intellectuel essentiel pour la formation du nouveau *droit canonique* par lequel l'Église réformée entend transformer progressivement toute la société civile.

### Mâtres du droit romain<sup>2</sup>

**Irnerius** (mort en 1130), premier artisan de l'étude du droit romain, maître de l'université de Bologne.

1) *École des glossateurs (XII<sup>e</sup>-début XIII<sup>e</sup> siècles)* :

**Placentin** (mort en 1192), maître de Bologne, puis de Mantoue et de Plaisance, enfin de Montpellier. Auteur d'une *Summa Codicis*.

**Azon** (né vers 1150, période d'activité 1198-1230), maître de Bologne, auteur d'une *Summa Codicis* (1208-1210) et d'une *Summa Institutionum*.

**Accurse** (v. 1191-1263), maître de Bologne, auteur d'une *Glossa ordinaria* (« Glose ordinaire », c'est-à-dire commentaire de l'ensemble du *Corpus Juris Civilis*, vers 1230). Cette œuvre devint classique pour l'étude du droit romain et était encore imprimée au XVIII<sup>e</sup> siècle.

1. A l'exception de ses couches les plus récentes, post-théodosiennes.

2. Renseignements biographiques empruntés à Burns, *op. cit.*

2) *École des commentateurs ou post-glossateurs :*

Cette nouvelle génération se détache de la lettre du texte et applique à l'étude du droit la méthode dialectique et la logique aristotélicienne, conformément aux procédés de la scolastique alors parvenue à maturité ; les docteurs cherchent, dans des avis juridiques ou *consilia* qu'on leur demande, à adapter le droit romain à la société contemporaine (et ils essaieront, dans les *Libri feudarum*, de traduire les règles féodales en termes de droit romain).

**Jacques de Révigny** (Jacobus de Ravannis), mort en 1296 et **Pierre de Belleperche** (Petrus de Bellapertica), mort en 1308 (tous deux enseignèrent à Orléans et aussi à Toulouse ; et tous deux influencèrent Cynus de Pistoia, donc l'école de Bartole et de Balde).

**Guillaume de Cunh** (mort en 1335 ; enseigne à Toulouse).

**Cynus de Pistoia** (1270-1336/1337). Il étudie à Bologne et en France, et c'est sous l'influence de Pierre de Belleperche qu'il adopte les méthodes scolastiques des commentateurs et les transporte en Italie, où il enseigne à Pérouse et à Bologne.

**Bartole de Sassoferrato** (né en 1313/1314, mort en 1357), élève de Cynus à Pérouse, puis à Bologne. Magistrat et professeur de droit à Pise. Enseigne à Pérouse de 1343 à sa mort. Il est l'auteur de commentaires de droit romain, et aussi de livres de théorie plus « constitutionnelle », un *De Tyranno*, un *De regimine civitatis*, un ouvrage sur « Les Guelfes et les Gibelins ».

**Balde de Ubaldis** (né vers 1327, mort en 1400), élève de Bartole pour le droit romain (mais il étudie aussi le droit canonique et écrira un commentaire sur les *Décrétales*).

Autres grands commentateurs aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles : **Alexandre Tartagnus**, **Jason de Maino**, **Philippe Decius**.

Il faut signaler enfin une école autonome à l'origine, mais qui se fonda ensuite avec celle des « commentateurs », l'école des *juristes napolitains* : ils contribuent, en faveur des rois de Sicile, à l'élaboration des théories de la monarchie absolue : **Marinus de Caramanico** (mort en 1288), **Andreas de Isernia** (mort vers 1316), **Lucas de Penna** (mort vers 1390).

## 2. La constitution du *Corpus juris canonici*<sup>1</sup>

### a - Les sources du droit canonique

Le droit canonique, jusque-là, avait pour source principale les « canons » des conciles. Ce qui change maintenant, c'est que la source principale du droit canonique va être constituée par des « décrétales ».

Il convient de distinguer entre textes de portée générale (« décrétale générale », *decretalis generalis, constitutio*) et particulière (« rescrit »).

Un rescrit ne déroge pas à une loi antérieure (c'est-à-dire : doit lui être conforme), qu'il s'agisse d'une décrétale générale ou d'un canon conciliaire. En revanche, une décrétale générale peut changer les règles générales antérieures (selon le principe : *lex posterior derogat priori*). Les principaux canonistes, Huguccio, Hostiensis (sur ces auteurs, cf. *infra*) admettent qu'une décrétale peut aller contre les canons des conciles (mais la question reste débattue).

Les décrétales portent sur tous les domaines du droit canonique, y compris le droit « civil », les mariages, etc. La production de décrétales est abondante : pour le seul XII<sup>e</sup> siècle, qui n'est pas le plus riche, on compte plus de 1 000 décrétales.

La *législation conciliaire*, qui n'est plus la source principale, subsiste cependant. Les *conciles généraux* ou *œcuméniques* sont désormais occidentaux et pontificaux, alors qu'aux IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, ils avaient été orientaux et impériaux. On en compte neuf depuis Latran I (1123) jusqu'à Bâle-Ferrare-Florence-Rome (1431-1445). D'autres conciles, spéciaux ou locaux (« nationaux » ou provinciaux), et des synodes diocésains établissent des « statuts synodaux ».

A l'exemple ce que qu'avaient fait les juristes romains, les canonistes élaborent aussi une théorie de la *coutume* (*consuetudo*) comme source de droit authentique, distincte du simple « usage » (*usus*) et, par ailleurs, de la « tradition », mot réservé à la transmission de la foi.

### b - La codification du droit canonique

Le nouveau droit canonique, fruit combiné de toutes ces sources, est bientôt codifié, d'abord à l'initiative privée de certains

1. D'après Jean Gaudemet, *Église et cité. Histoire du droit canonique*, op. cit.

maîtres, puis à l'instigation de la papauté elle-même qui veut en faciliter l'usage et l'étude. Il l'est d'abord dans ce qu'on appelle le *Décret* de Gratien, puis dans un vaste recueil, le *Corpus juris canonici*.

1. *Le Décret de Gratien*. — C'est l'aboutissement d'un travail de codification antérieur, entamé depuis les débuts de la réforme ecclésiastique.

Il faut citer le *Décret* de Burchard, évêque de Worms, au début du XI<sup>e</sup> siècle, qui reprend les collections carolingiennes, mais adopte un plan systématique. Puis les collections de la Réforme grégorienne (œuvres diverses de Pierre Damien, Humbert, le *Liber canonum* de Deusdedit). Il faut citer surtout les collections chartraines du siècle suivant comme celle d'Yves de Chartres (né en 1040, évêque de 1090 à 1115), directement utilisée par Gratien. A la fin du XI<sup>e</sup> et au début du XII<sup>e</sup> siècle, d'autres collections voient le jour, qui font de nombreux emprunts au droit romain (l'osmose ou hybridation du droit romain et des règles de conduite chrétiennes s'accomplit notamment par ce biais de l'inclusion de textes de droit romain dans des collections canoniques). Une collection, le *Liber de misericordia et justitia* d'Alger de Liège (vers 1106), mérite elle aussi une mention particulière en raison de sa méthode : pour la première fois, on ne se contente pas de citer les canons, mais l'auteur donne, sur chaque question, son point de vue, étayé ensuite par des textes canoniques. La méthode sera suivie par Gratien.

On ne sait quasiment rien de *Gratien*, qui serait originaire de Bologne ; la date même du *Décret*, 1140, est incertaine.

Le *Décret* regroupe, au total, 4 000 canons. Il comprend trois parties :

- 1) 101 « Distinctions ».
- 2) 36 « Causes » subdivisées elles-mêmes en « Questions ».
- 3) (Partie ajoutée) *De Consecratione*, portant sur les sacrements, la consécration des églises, les objets de culte, la messe, les fêtes et jeûnes...

La première partie obéit à un plan rigoureux : sources du droit, notions fondamentales (droit naturel, droit divin, droit positif...). Ce début démarque les plans classiques des textes de droit romain. Puis on passe aux questions relatives aux clercs (ordination, devoirs...). Le plan global de la deuxième partie n'est pas clair, mais se détachent, au sein de cette partie, des ensembles cohérents, sur la simonie, les moines, le mariage... Chaque *Questio* commence par un cas concret ou « cas d'École », puis on cite les autorités adéquates pour résoudre le cas.



Le texte original a subi des modifications et reçu des compléments et n'a été stabilisé qu'en 1150. Parmi les ajouts, il y a eu de nombreux textes de droit romain.

Le titre de « Décret » est devenu traditionnel dans les écoles de droit, mais Gratien avait donné originalement à son ouvrage le titre de *Concordantia discordantium canonum*, « concordance des canons discordants ». En effet, conformément à la méthode dialectique mise au point au même moment par Abélard et développée dans les universités, Gratien met en présence des textes canoniques contradictoires, puis il fait les distinctions permettant de comprendre pourquoi ces textes ne sont contradictoires qu'en apparence (nous retrouverons ce procédé chez saint Thomas). En ce sens, l'ouvrage est bien autre chose qu'une compilation : c'est une œuvre originale, une interprétation qui met ordre et clarté dans les questions, sans néanmoins effacer les difficultés.

L'œuvre a eu rapidement un grand succès, et le consensus des docteurs lui a conféré un grand crédit avant même que la sanction romaine n'en fasse un texte officiel. Les facultés de droit canonique du Moyen Age seront appelées des « Facultés de Décret », c'est-à-dire des écoles où l'on travaille sur le manuel de Gratien.

2. *Le Corpus juris canonici*. — Entre 1140 et 1234, les papes continuent à produire des décrétales, et les conciles des canons. Il est donc nécessaire de compléter le *Décret* de Gratien. L'initiative en est prise, à titre privé, par divers docteurs, comme Bernard de Pavie ou le grand canoniste Jean l'Allemand (Johannes Teutonicus). Bientôt, c'est à l'initiative de la papauté (le Pape imitant le geste de Justinien) que de nouvelles collections sont constituées qui, avec le *Décret* de Gratien, vont finir par constituer ce qu'on appelle le *Corpus juris canonici*.

— Les « Décrétales de Grégoire IX », de 1234. Le recueil est ainsi appelé parce qu'il a été fait à l'initiative de Grégoire IX. Il suit un nouveau plan en cinq livres et 2 000 chapitres, et 87 % des textes qu'il contient sont postérieurs au *Décret*.

— Le « Sexte » (*Liber sextus*), réalisé en 1296 à la demande de Boniface VIII (il est appelé « sexte » parce qu'il constitue le sixième livre après les cinq des *Décrétales de Grégoire IX* ; il contient, pour les 2/3, des décrétales de Boniface VIII et des canons du concile de Lyon II en 1274).

— Les « Clémentines », réalisées à la demande de Clément V [le premier pape avignonnais] en 1314 et publiées par Jean XXII en 1317. Toutes les décrétales parues jusque là n'y sont pas recueillies. D'où la parution de différents recueils privés, parmi lesquels deux se détachent :

— Les « Extravagantes de Jean XXII » (« extravagantes » : « qui circulent au dehors ») : vingt constitutions du pape Jean XXII, 1325-1327.

— Les « Extravagantes communes », contenant soixante-dix décrétales promulguées entre 1295 et 1483. Elles contiennent *Unam sanctam* et d'autres textes très importants, par exemple sur la pauvreté (*Cum inter nonnullos*, cf. *infra*, ou la Règle franciscaine *Quorum exigit*), etc.

Au total, dans les éditions du *Corpus de droit canonique* publiées depuis 1500, on trouve les éléments suivants : *Décret* de Gratien, *Décrétales de Grégoire IX*, *Sexte*, *Clémentines*, *Extravagantes de Jean XXII*, *Extravagantes communes*.

Le recueil ainsi constitué restera le code juridique officiel de l'Église pendant une période exceptionnellement longue, du Moyen Age jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Un nouveau code canonique ne sera promulgué qu'en 1917.

### 3. Les genres, les écoles, les grands canonistes

L'éclat de la doctrine canoniste se situe entre 1150 et la fin du XV<sup>e</sup> siècle. De nombreux maîtres des Facultés de Décret enrichissent la doctrine.

Les genres évoluent :

1) Il y a d'abord des « sommes », qui commentent dans l'ordre le *Décret* de Gratien et/ou, plus tard, les *Décrétales de Grégoire IX*, un peu à la manière dont les exégètes commentent la Bible.

2) Les *apparatus*, sélection des gloses les plus importantes sur différents sujets.

3) Les questions (*questiones*), à la différence des sommes, *apparatus* et gloses, ne commentent plus le *Décret* ou les recueils de décrétales dans l'ordre du texte, mais sont d'amples développements sur un sujet particulier, partant d'un cas (réel ou d'école) et organisant la discussion et les citations en fonction des nécessités intellectuelles de l'argumentation. Il y en avait déjà dans le *Digeste* ; Gratien en a rédigé lui-même un grand nombre (dans la seconde partie du *Décret*)<sup>1</sup>.

4) L'indépendance par rapport au *Corpus juris canonici* s'accroît encore avec les *traités*, consacrés à de grandes questions comme le mariage, la procédure judiciaire, la pénitence ou les questions bénéficiales (évolution parallèle à celle qui affecte la science des légistes).

1. De même, la théologie évolue, à la même époque, de l'exégèse biblique aux *questiones*, donc à une science qui se veut plus systématique et démonstrative.

Bologne, où est née, vers 1070, la science du droit tant romain que canonique, reste, pendant tout le Moyen Âge, le grand centre. Des étudiants y affluent de toute l'Europe et des maîtres de toute l'Europe y enseignent. Mais d'autres centres se créent en France (Paris, dès la fin du XII<sup>e</sup> siècle [avant l'interdiction], Montpellier, en 1221), en Angleterre (Oxford), en Espagne (Salamanque), et même, à partir des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, en Bohême et en Pologne (Cracovie).

Les maîtres sont internationaux comme les écoles. On distingue parfois « décrétistes », commentateurs du *Décret* de Gratien, et « décrétalistes », canonistes plus tardifs qui accordent une place importante aux Décrétales parues postérieurement au *Décret*.

On peut citer, outre les canonistes de l'époque de Grégoire VII, comme Deusdedit ou Anselme, les grands noms suivants :

### Grands canonistes<sup>1</sup>

**Gratien de Bologne**, vie inconnue, auteur du *Décret* (vers 1140).

**Huguccio de Pise** (date de naissance inconnue, période d'activité de 1180 à 1210), professeur à Bologne, puis évêque de Ferrare de 1191 à sa mort en 1210), auteur notamment d'une *Summa decretorum* (1180-1191) [c'est-à-dire d'un commentaire suivi du *Décret* de Gratien], et d'un *Liber derivationum*.

**Johannes Teutonicus** (Jean l'Allemand) (dates de vie inconnues, mais atteint sa maturité entre 1210 et 1245). Enseigne le droit canonique à Bologne, puis à Halberstadt. Auteur de la *Glose ordinaire* du *Décret* de Gratien, de divers *apparatus*, de *questiones* et de *consilia* (avis juridiques).

**Bernard de Parme**. Mort en 1266. Étudie et enseigne à Bologne. Œuvre principale : *Glose ordinaire* sur le *Liber extra* (c'est-à-dire les *Décrétales de Grégoire IX*).

**Hostiensis** (Henri de Suse, cardinal d'Ostie). Mort en 1271. Élu évêque de Sisteron en 1244, archevêque d'Embrun en 1250, cardinal-archevêque d'Ostie en 1263. Maître de l'université de Paris et

1. Renseignements biographiques empruntés à Burns, *op. cit.*

peut-être de Bologne. Auteur notamment de la *Summa Aurea* ; *In primum-quinquaginta decretalium librum commentaria* ; *Apparatus in Novellam Innocenti Quarti*.

Il convient de citer aussi les noms de **Laurentius Hispanus**, d'**Étienne de Tournai**, de **Tancrede**, de **Richard l'Anglais** (Ricardus Anglicus), de **Raymond de Penyafort**, de **Guillaume Durand** (le **Vieux** et le **Jeune**), ou de papes grands canonistes comme **Innocent III**<sup>1</sup> et **Innocent IV**<sup>2</sup>, et, aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, **Johannes Andreæ**, **Franciscus Zabarella**<sup>3</sup> ou **Panormitanus**.

A noter qu'en Italie ces grands docteurs sont considérés comme « nobles » au même titre que les *militēs* ou chevaliers (il en est ainsi, du moins, jusqu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle).

La doctrine canoniste est de plus en plus nettement distinguée des disciplines limitrophes, théologie, droit romain, philosophie aristotélicienne. Redisons que ses rapports avec le droit romain sont ambigus : elle lui emprunte de nombreux textes, des notions fondamentales, des méthodes, mais elle lui reproche de ne pas viser la même fin.

Les canonistes ont le respect de la tradition et invoquent souvent les « autorités » (comme les romanistes, les médecins, les théologiens, les philosophes...), ainsi que l'« opinion commune des docteurs » (tout en discutant pour savoir s'il faut que les docteurs soient unanimes, ou si une majorité suffit, voire un petit nombre de docteurs très réputés).

Ils sont mêlés à la vie de leur siècle, qu'ils contribuent à régir, et c'est pourquoi leurs œuvres contribuent souvent à créer des doctrines politiques originales.

Si le pape Grégoire VII et ses successeurs ont élaboré toute cette impressionnante construction — doctrine de la *plenitudo potestatis*, monarchie pontificale absolue (qui deviendra le modèle

1. Né v. 1160, il étudie la théologie à Paris et le droit à Bologne ; il est élu pape en 1198 ; il meurt en 1216.

2. Né vers 1200, il enseigne le droit canonique à Bologne, devient avocat à la cour papale en 1226, pape de 1243 à sa mort en 1254 ; il est l'auteur d'un *Apparatus in V Libros Decretalium*, achevé peu après 1245. Il glose, en spécialiste, ses propres décrétales, comme le texte de déposition de Frédéric II en 1245.

3. Dont nous verrons le rôle dans l'élaboration des théories conciliaristes (chap. 6).

de toutes les monarchies séculières européennes), élaboration d'un système de droit canonique tendant à devenir complet et universel —, c'est *parce qu'ils sont sincèrement convaincus que ce sont là les moyens nécessaires pour que l'Église puisse jouer son rôle prophétique de christianisation du monde.*

### **C - Christianisation du droit et juridisation de la morale chrétienne**

L'historien du droit américain Harold J. Berman a proposé de parler, pour qualifier ce qui s'est passé en Europe aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, d'une véritable « Révolution papale », en entendant par ce mot de « révolution » une discontinuité majeure, l'ouverture d'une époque nouvelle où tout, pensée, valeurs, institutions, mœurs, se réorganise — quelque chose de comparable donc, par son ampleur et ses conséquences civilisationnelles, aux « miracles » grec et romain<sup>1</sup>.

Berman souligne d'abord que c'est la constitution d'un pouvoir papal spirituel, absolu et universel, nettement séparé et distinct, en fait et en droit, des différents pouvoirs temporels qui a eu pour effet, paradoxalement, de permettre en Occident la laïcisation du pouvoir d'État. En effet, dès lors que l'Église a prétendu avoir l'exclusivité de la charge des âmes, le pouvoir temporel n'avait plus vocation à s'occuper que des affaires étroitement séculières. C'était là une rupture profonde avec le césaro-papisme du Haut Moyen Âge (qui, en revanche, s'est conservé à Byzance et dans tout le christianisme oriental).

La confrontation qui s'ensuit entre les pouvoirs spirituel et temporel, poursuit Berman, devait aboutir, par deux mouvements mutuellement féconds, à *christianiser le droit païen antique* et à « *juridiser* », *c'est-à-dire à pourvoir de règles viables, l'invisible morale chrétienne.*

Était ainsi réalisée, pour la première fois, une hybridation véritable, en profondeur, des éléments de civilisation grecs, romains et judéo-chrétiens. Pouvait émerger une civilisation entièrement nouvelle, l'« Occident ». Berman soutient la thèse que là et là seulement où a eu lieu la « Révolution papale » avec toutes ses conséquences morales et juridiques, il y a eu « Occident »<sup>2</sup>.

1. Cf. Harold J. Berman, *Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*, *op. cit.*

2. Et il voit dans cet événement l'inflexion principale de l'histoire de l'Europe, plus importante que la coupure traditionnelle entre Moyen Âge et Temps modernes.

**a - Pénitence et Incarnation : le salut à portée de l'agir humain**

Cette synthèse s'amorce dans la théologie des XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles, en particulier dans les nouvelles doctrines de la *pénitence* et de l'*Incarnation*. Par les choix novateurs de cette théologie, la vie va pouvoir être envisagée et gérée de manière plus positive et rationnelle.

Dans l'ancienne doctrine, la pénitence est la faculté qu'a l'Église, de par le « pouvoir des clefs » donné à Pierre, de délivrer le pécheur de l'enfer. La faute de l'homme étant infinie, la pénitence est un « tout ou rien ». L'Église accorde ou n'accorde pas l'absolution.

Avec la doctrine de l'*expiation* proposée par des théologiens contemporains de la Révolution papale comme saint Anselme de Cantorbery (1033-1109), on passe à un système de *calcul mesuré des fautes et des peines*<sup>1</sup>.

Saint Anselme pose que le sacrifice du Christ a racheté une fois pour toutes le péché originel, collectif, de l'humanité. Il ne reste donc plus à chacun, pour assurer son salut, qu'à expier les fautes qu'il a commises pendant sa propre vie individuelle. Or, ces dernières fautes ne sont pas infinies ; elles sont connaissables et mesurables ; elles ne sont donc pas inaccessibles à une réparation par des mérites humains (alors que le péché originel l'était). L'Église pourra délivrer l'homme de l'enfer en échange de pénitences finies, proportionnées à la gravité de ses fautes, dûment répertoriées et pénitentiellement « tarifées ». La notion de *purgatoire* apparaît un peu plus tard et prend son sens dans cette nouvelle logique : le purgatoire est le temps aménagé pour l'achèvement, après la mort, de l'apurement des comptes des mérites et des fautes.

Anselme demande encore : *cur Deus homo*, pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? La réponse, là aussi, comporte des conséquences sociales de première importance. Si le Christ a voulu expier sur la Croix les fautes de l'homme, c'était pour associer intimement

1. Cf. S. Anselme de Cantorbery, *L'incarnation du Verbe. Pourquoi un Dieu-homme*, Œuvres, t. 3, sous la direction de Michel Corbin, s.j., Paris, Éditions du Cerf, 1988.

l'humanité à la rédemption qui suit la Croix. Le Verbe étant humanisé, il devenait imitable par l'homme et c'est par l'*imitatio Christi* que l'humanité ferait son salut ; le salut pouvait donc être autre chose qu'une grâce tombant comme de l'extérieur sur une humanité irresponsable ; il devenait un processus auquel les hommes coopèrent activement en construisant pas à pas, par des moyens humains — raison et conscience morale — un monde moins pécheur. Ainsi le ciel était-il rapproché de la terre, la transcendance se mêlait-elle à l'immanence. De ce point de vue encore, à la dialectique du *zéro* et de l'*infini* était substituée une arithmétique du *plus* et du *moins*<sup>1</sup>.

Par ce retour de la rationalité et de la mesure, on pouvait enfin entrevoir une solution au problème — jusque-là « quadrature du cercle » — consistant à articuler *justice* et *miséricorde* dans une morale humainement vivable<sup>2</sup>. Le terrain était préparé pour réintégrer dans la société chrétienne la culture antique fondée sur le calcul rationnel du juste et sur la préservation tant des intérêts vitaux des individus que des conditions d'une vie collective ordonnée.

Nous comprenons du coup la raison profonde de l'initiative prise par la papauté de faire réétudier le droit romain et de s'en servir comme d'un modèle pour l'élaboration du droit nouveau de la société chrétienne. Au Haut Moyen Age, le droit romain ne pouvait intéresser : le salut ne dépendait certes pas d'un peu plus ou d'un peu moins de justice commutative ou distributive. Maintenant, toute bonne ou toute mauvaise action, si limitée fût-elle, s'inscrivait au bilan qui déciderait du salut. Il devenait donc essentiel de pouvoir l'estimer et de décompter avec précision, dans la complexité de la vie et des échanges sociaux, ce qui revient à chacun en bonne justice. C'est précisément ce que permet le droit romain. Il retrouvait donc maintenant une éminente légitimité morale. Mais, en même temps, il allait être modifié dans son contenu par l'inspiration charitable de ses nouveaux promoteurs.

1. Notons que l'accent n'a pas été mis au même degré sur l'Incarnation dans le christianisme oriental (où les icônes représentent plus volontiers un Christ en gloire qu'un Christ portant douloureusement, sur son visage et sur son corps, la condition humaine). Le « passionisme », le dolorisme, le réalisme de l'homme-Dieu souffrant de tous les maux et de toutes les faiblesses de l'humanité sont propres au christianisme occidental à partir des XI-XII<sup>e</sup> siècles.

2. Cf. *supra*, p. 678-679 et 712-714.

On assiste à une sorte de chassé-croisé : le droit incorpore des valeurs chrétiennes et, inversement, l'amour évangélique se juridise, s'humanise, devient « humaniste » au sens gréco-latin du terme et, par cela même, il devient moins tyrannique, plus compatible avec une vie sociale appelée à durer et à fructifier.

Ces transformations sont l'œuvre du *droit canonique*, dont nous venons de voir que, d'une part, à cette époque, il connaît une nouvelle phase de création avec les « décrétales » issues au pouvoir législatif papal, et que, d'autre part, il commence à être codifié et organisé dans de vastes collections. Or ce droit vivant a vocation à concerner presque tous les aspects de la vie sociale, relevant tant de la sphère privée que de la sphère publique.

Une simple énumération des compétences des tribunaux ecclésiastiques montrera cette vocation universelle du droit canonique.

Les tribunaux ecclésiastiques sont compétents pour juger six catégories de *personnes* : 1) le clergé et les employés du clergé ; 2) les étudiants ; 3) les croisés ; 4) les *personae miserabiles*, c'est-à-dire les pauvres, les veuves et les orphelins ; 5) les Juifs, dans les litiges les opposant aux chrétiens ; 6) les voyageurs, y compris marchands et marins, quand c'est nécessaire pour leur sécurité.

Les *matières* traitées sont les causes spirituelles ou celles qui sont liées à des problèmes spirituels, y compris quand ce sont des laïcs qui sont en cause. Ce qui constitue un champ considérable : 1) tout ce qui concerne l'administration des sacrements (donc aussi le mariage et, par lui, toutes les questions matrimoniales) ; 2) les testaments (en raison du caractère sacré des dernières volontés, conditionnant le salut de l'âme du défunt) ; 3) les bénéfices, c'est-à-dire l'administration des biens de l'Église et des dons, legs et fondations faits en faveur de l'Église ; 4) ce qui concerne les serments, à cause de la « foi jurée » (donc tous les aspects du droit civil de la propriété et des contrats où quelqu'un peut être accusé d'être « parjure ») ; 5) les péchés passibles d'une censure ecclésiastique (donc tout un domaine du droit pénal : hérésie, sacrilèges, sorcellerie, usure, diffamation, fornication, homosexualité, adultère, attentats à des lieux religieux, agression contre un membre du clergé...).

Par ailleurs, la supériorité intellectuelle des tribunaux ecclésiastiques, ainsi que le fait que beaucoup de juristes des tribunaux et des administrations séculiers sont des clercs, font que les formules élaborées par les canonistes s'imposent progressivement dans l'ensemble du droit, par exemple dans les domaines du droit matrimonial, du droit des héritages, du droit de la propriété et des contrats, de la procédure pénale, enfin du droit public et



« constitutionnel ». Or, ces formules du droit canonique nouveau mêlent étroitement notions romaines et chrétiennes.

**b - « Volonté », « conscience », « personne »**

Par exemple, la « volonté » du testateur est une notion précise du droit civil romain. Mais, à Rome, il fallait sept témoins qualifiés et de lourdes formalités pour qu'un testateur pût modifier volontairement la règle coutumière de succession favorable par principe à la continuité de la *gens*. Or, d'un point de vue chrétien, la volonté du testateur est sacrée, puisque d'elle dépend son salut éternel. Le droit canonique ramène donc à presque rien les formalités nécessaires pour tester. Une manifestation orale unique de la volonté suffit ; elle sera garantie par le témoignage — parfois intéressé — du prêtre qui a recueilli les « dernières volontés » du mourant<sup>1</sup>.

Les canonistes posent également que, dans les contrats, les promesses lient par elles-mêmes parce qu'elles sont une affaire de « conscience ». Il vaut mieux, sans doute, qu'elles soient « habillées » (c'est-à-dire accompagnées d'une procédure formelle, écrit, signature, geste, présence de témoins, serment, etc.), mais ce n'est plus obligatoire : aux yeux de Dieu, la « conscience » est engagée par le seul fait qu'on a sincèrement promis. Cette nouvelle souplesse a facilité, selon Berman, l'élaboration d'un droit moderne des contrats qui ne figurait pas tel quel dans le *corpus* de Justinien<sup>2</sup>.

**c - La « paix de Dieu ». La doctrine romano-canonique de la violence et de la guerre**

Une doctrine nouvelle de la violence et de la guerre apparaît.

Les canonistes avaient à résoudre, là encore, une redoutable « quadrature du cercle » : rendre compatibles, d'une part, le droit naturel de se défendre (droit de l'individu menacé dans sa vie ou dans ses biens, droit de la société menacée dans son ordre) et, d'autre part, les commandements bibliques-évangéliques de « ne pas tuer » et de « tendre l'autre joue ».

1. Berman, p. 232-233.

2. Berman, p. 247.

La solution trouvée fut de promouvoir systématiquement les « voies de droit » au détriment des « voies de fait ».

Par exemple, à propos du cas d'évêques spoliés qui ont tenté de recouvrer leur bien par la force, on énonce le principe selon lequel un transfert de propriété accompli par violence n'est jamais légitime, quand bien même il rétablirait un propriétaire dans ses droits. La victime ne peut se faire justice elle-même. Ses droits ne peuvent être recouvrés que par des « voies de droit ». A défaut, le *statu quo ante* devra être rétabli.

En d'autres termes, la violence est par elle-même illégitime. Ce principe est généralisé par le *Décret* de Gratien (canons *reintegranda* et *actio spoliū*).

Autre exemple : la « paix de Dieu » prêchée par l'Église dès le X<sup>e</sup> siècle (cf. *supra*, p. 846 et 851 sq.). Au fil des textes, on constate que la guerre est mise quasiment hors-la-loi par les canonistes. Elle est cantonnée à une certaine catégorie peu nombreuse de « professionnels », les chevaliers ; elle est interdite, d'une part, à la paysannerie, c'est-à-dire la grande masse de la population, d'autre part au clergé, c'est-à-dire sa partie éclairée. Elle est confinée dans certaines périodes de la semaine et de l'année. La paix est garantie par un serment collectif, dont nous avons vu qu'il joue un rôle fondateur dans la formation de guildes au sein des cités, puis dans la fondation des « communes » et dans la promulgation, par des ducs, des rois et des empereurs, de « paix du pays » (*pax terræ, Landfriede*)<sup>1</sup>.

D'une manière générale, ajoute Berman,

« les juristes européens des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, ont converti la règle de droit romain [“il est permis de répondre à la violence par la violence”, *vim vi repellere licet*] en un principe général, qu'ils ont juxtaposé avec les déclarations “pacifistes” de Jésus (“tendre l'autre joue”) et, sur la base de ces maximes opposées, ils ont élaboré la doctrine générale selon laquelle un usage de la force est juste dans des catégories de cas dont ils ont fait une liste systématique, cohérente et limitative. La violence est juste quand il s'agit : de *faire appliquer la loi* ; de *se défendre* ; de *défendre autrui* ; de *protéger sa propriété* ; *celle d'autrui*. Ces principes n'étaient pas appliqués seulement au droit civil et criminel, mais aussi aux questions théologiques et politiques concernant une “guerre juste” » (Berman, p. 148).

C'est de la cause 23 de Gratien sur la « guerre juste » et des commentaires qu'elle a suscités par la suite que viennent nombre des idées de Grotius sur le droit de la guerre et de la paix, et par

1. Berman, p. 90.

extension sur le droit naturel garant des futurs « droits de l'homme »<sup>1</sup>.

**d – La dépenalisation du péché. « For interne » et « for externe »**

Autre innovation capitale due aux canonistes et à des théologiens comme Pierre Abélard ou Pierre Lombard : la *séparation de la morale et du droit* par la distinction théologique nette des notions de « péché » et de « crime ».

Droit et morale étaient jusqu'alors largement confondus (comme ils le sont dans toutes les sociétés sacrales traditionnelles, et encore aujourd'hui dans la plupart des sociétés musulmanes). Désormais, on distingue « for interne » et « for externe »<sup>2</sup>. Il est des actes ou des pensées qui sont repréhensibles, mais qui ne relèvent que du « tribunal intérieur » : Dieu les voit et les juge, le prêtre est compétent pour en parler avec le pécheur au confessionnal, mais le tribunal séculier, ou même le tribunal ecclésiastique, ne peuvent en connaître et les réprimer, à la fois parce qu'ils ne troublent pas l'ordre public qui est la seule chose dont ces tribunaux aient la charge, et parce que ces pensées et ces actes, étant trop intimement liés à la conscience du pécheur, ne sont connaissables que de Dieu<sup>3</sup>.

1. Cf. Peter Hagenmacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, PUF, 1983.

2. « For » vient de *forum*, lieu où se tient le tribunal, et signifie, par métonymie, « tribunal ».

3. Cf. Pierre Abélard, *Connais-toi toi-même (Éthique)* (précédé de *Conférences*), Introduction, traduction nouvelle et notes par Maurice de Gandillac, Éd. du Cerf, 1993, p. 231 (§ v) : « Les hommes ne jugent pas de ce qui est caché, mais de ce qui est manifeste, et considèrent moins l'imputabilité de la faute que l'effectuation de l'œuvre. Seul Dieu, moins attentif à ce qui se fait qu'à l'esprit dans lequel on le fait, pèse véritablement dans notre intention même la culpabilité et examine la faute selon un vrai jugement. C'est en ce sens qu'il « éprouve cœur et reins » [Jér 20, 12] et que son regard pénètre en ce qui est caché [d'après Éz 8, 12]. Là, en effet, où il voit le mieux, c'est là où personne ne voit, car en punissant le péché il ne considère pas l'œuvre mais l'esprit, alors qu'inversement nous ne considérons pas l'esprit, que nous ne voyons pas, mais l'œuvre, que nous connaissons. »

Les deux registres sont entièrement séparés. Ainsi, un juge condamnera une femme qui a étouffé involontairement son nourrisson : elle n'est pourtant pas coupable quant à l'intention. Mais si le juge ne la punit pas, cela incitera les autres mères à la négligence. L'ordre public, dont il est responsable, implique que les hommes punissent une femme qui sera probablement innocentée par Dieu. De même, un juge condamnera sur de faux témoignages un homme dont il a la conviction intime qu'il est innocent,

La justice extérieure rencontre ici ce qu'on pourrait appeler une limite épistémologique. Une juridiction extérieure, laïque ou ecclésiastique, ne peut appliquer une coercition publique qu'à des actes qui troublent l'ordre public et qui sont suffisamment extérieurs eux-mêmes pour pouvoir donner lieu à une connaissance objective, certaine, de nature à persuader la raison et la conscience du juge (valorisées par ailleurs par la nouvelle procédure romano-canonique). Tous actes et pensées qui, si répréhensibles qu'ils soient, ne répondent pas à ces critères, relèvent du jugement de Dieu et, le cas échéant, du pouvoir sacramental du prêtre, lequel est fondé à administrer le sacrement de pénitence par son *ordinatio* (qui n'est pas un *imperium* ni une *jurisdictio*) ; ils restent entièrement en-dehors du champ politique.

On peut estimer que les suites de cette innovation ont été immenses puisqu'elle devait, à terme, produire la liberté des idées et des mœurs caractéristique de la civilisation occidentale.

L'État ne s'occupera désormais que des crimes et des délits. Il ne sera pas légitimé à s'immiscer dans les affaires de conscience et en général dans la vie privée<sup>1</sup>. L'immoralité ne sera pas sans sanction, mais elle sera sans sanction *pénale*. Elle devra être punie par la parole, l'invective, le discrédit, non par le « bras séculier »<sup>2</sup>.

s'il ne peut pas prouver que les témoignages sont faux. Car, sinon, la crédibilité même de la justice serait compromise. La réciproque est implicite : même des hommes qui sont pécheurs aux yeux de Dieu ne doivent pas être condamnés par les hommes s'ils ne troublent pas l'ordre public. Cf. aussi § VII :

« D'une plus grande peine nous punissons les incendies de maison qu'un acte de fornication, encore qu'auprès de Dieu ceci soit tenu pour bien plus grave que ceux-là. Ces choses se font moins par devoir de justice que pour des motifs de bonne gestion, afin qu'en prévenant des dommages publics, nous prenions soin de la commune utilité. [...] Nous sommes moins attentifs ici à la pure équité qu'au bon ordre, c'est-à-dire à la considération raisonnable des suites prévisibles. »

1. Il est vrai que la distinction crime/péché ne joue pas pour les cas d'*hérésie*. Le « péché » d'hérésie demeurera pendant tout le Moyen Age un « crime » pour lequel les tribunaux ecclésiastiques livrent le coupable au bras séculier.

2. L'État, en conséquence, devra laisser se dire et se faire quantité de choses immorales, comme saint Thomas le conclut avec sa logique imperturbable. Dans un passage de la *Somme théologique*, il va plus loin encore en invoquant l'*utilité sociale de certains péchés* comme l'*usure*. « Les lois humaines laissent certains péchés impunis en raison de l'imperfection des hommes ; elles priveraient, en effet, la société de nombreux avantages, si elles réprimaient sévèrement tous les péchés en appliquant des peines. C'est pourquoi la loi humaine tolère l'usure, non qu'elle estime qu'elle soit

Ainsi, un espace intérieur pour la pensée et pour un certain registre d'action privée est dégagé.

C'est apparemment dans le sillage de cette innovation qu'ont pu se développer les universités comme lieux de recherche libre (Abélard a été à la fois l'un des premiers théoriciens et l'un des premiers praticiens de cette nouvelle liberté) et qu'a pu naître par la suite la science profane.

**e - Le droit et la politique comme instruments de transformation sociale.  
Le changement de statut du droit naturel**

Ce qui motive en profondeur tout ce travail d'élaboration et de diffusion d'un droit nouveau, de la part de l'Église post-grégorienne, c'est l'idée que le droit et l'activité législative ont vocation à devenir un instrument de *transformation* sociale délibérée, en d'autres termes peuvent être l'objet d'un *programme politique*, tendant pour la première fois à donner corps aux perspectives de l'eschatologie chrétienne.

C'est ce qu'on voit à l'œuvre tant dans la réforme de l'Église des XI<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècles que dans l'action de laïcs comme saint Louis et d'autres souverains temporels — ou les responsables de l'ordre juridico-politique des villes et des corporations — qui entendent promouvoir une société plus chrétienne et plus ordonnée.

Le changement de statut de la notion de « droit naturel » joue ici un rôle éminent. La norme du droit positif, traditionnellement, depuis l'Antiquité, était le droit naturel ; mais, chez les Grecs et les Romains, nous l'avons vu, le droit naturel exprimait la structure fixe de l'univers, tel qu'il est et demeurera éternellement ou reviendra cycliquement ; il était donc un *principe de conservation* sociale et cosmique. Chez les canonistes, la nature, à peine créée par Dieu, a été blessée par la Chute ; elle sera restaurée par la grâce ; le bien naturel n'est donc pas *derrière* nous, mais *devant* ; il n'est pas un être, mais un devoir-être. Pour savoir ce qui est conforme au « droit naturel et divin », il ne faut donc pas se fonder sur l'existant empirique, loi positive ou coutume, qui

n'y a jamais été conforme, mais interroger la raison et la conscience du chrétien.

L'*absolutisme pontifical* a précisément été l'instrument de cette inflexion nécessitée par l'eschatologie : s'il faut que le prince soit *legibus solutus*, délié des lois, c'est pour qu'il soit en mesure de faire prédominer la politique sur la coutume, la volonté sur la fatalité, d'innover, de légiférer au sens d'une action transformatrice.

Ce « progressisme » chrétien se marque dans ce propos plusieurs fois proféré, par exemple par saint Thomas Beckett : « Le Christ n'a pas dit : *Je suis la coutume, mais Je suis la vérité.* »<sup>1</sup> Donc la réforme est possible et nécessaire. C'était déjà la réponse de Grégoire VII à Henri IV quand il s'agissait de justifier des initiatives qui étaient à n'en pas douter (et Grégoire ne songeait pas à le nier) une « révolution ». Gratien, de son côté, affirme que le législateur chrétien peut abolir des coutumes déraisonnables (notamment les « mauvaises coutumes » féodales, c'est-à-dire les « exactions », les abus de pouvoir, les taxes arbitraires). Saint Louis, sur son lit de mort, dit à son fils : « Maintiens les bonnes coutumes du royaume et abolis les mauvaises. »<sup>2</sup>

Voici donc, rapidement caractérisés, les aspects idéologiques principaux de la « Révolution papale ».

Le point de vue de l'Église réformée s'impose aux pouvoirs séculiers renaissants grâce à la doctrine des Deux Glaives.

### III – La doctrine des « deux glaives »<sup>3</sup>

Le problème des relations entre pouvoirs spirituel et temporel, et la question des suites concrètes à donner à la doctrine de la *plenitudo potestatis*, sont indissolublement liés, chez les canonistes, à une image venue d'un passage de l'Évangile, celle des « deux glaives ».

1. Cité par Berman, p. 258.

2. Joinville, *Vie de Saint Louis*, § 743, éd. Jacques Monfrin, Classiques Garnier, 1995, p. 369. Les « mauvaises coutumes » sont les coutumes féodales, introduites par la classe seigneuriale.

3. D'après J. A. Watt, Pouvoir spirituel et pouvoir temporel, in Burns, *op. cit.*

### 1. L'image des deux glaives

Jésus est avec ses apôtres lors de la dernière Cène. Il sait qu'on va venir l'arrêter et dit : « "Ce qui me concerne touche à sa fin." "Seigneur, [répondent les apôtres] il y a justement ici deux glaives." Il dit alors : "C'est bien assez !" » (Lc 22, 37-38).

Plus tard, au mont des Oliviers, lorsque Judas arrive avec des gardes, les apôtres lui demandent : « "Seigneur, faut-il frapper du glaive ?" Et l'un d'eux frappa le serviteur du grand prêtre et lui enleva l'oreille droite. Mais Jésus prit la parole et dit : "Restez-en là." Et, lui touchant l'oreille, il le guérit » (Lc 22, 49-51 ; cf. Mt 26, 51 ; Mc 14, 47).

On a, traditionnellement, interprété ces passages en un sens allégorique. Les deux glaives désigneraient les deux pouvoirs, temporel et spirituel.

Le pouvoir temporel est un « glaive » : cela va de soi, c'est le pouvoir de coercition. Il est fait allusion expresse au « glaive temporel » ou « matériel » comme métaphore du pouvoir politique dans plusieurs passages de l'Écriture. L'autorité politique, selon saint Paul, « est au service de Dieu en vue du bien. Mais si tu fais le mal, alors crains. Car *ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive*. Vengeresse, elle est alors au service de Dieu pour manifester sa colère envers le malfaiteur » (Rom 13, 4).

Mais le pouvoir spirituel aussi est un « glaive ». En effet, dans d'autres passages de l'Écriture, la Parole de Dieu — que le clergé a pour mission de prêcher — est comparée à un « glaive à deux tranchants » (He 4, 12)<sup>1</sup>, un « glaive de l'Esprit » (Éph 6, 17). Le glaive est un instrument qui sépare et qui frappe, et c'est ce que doit faire le clergé pour assurer sa mission de prédication. Les textes parleront du « glaive » de l'excommunication, de l'anathème, de la juste sanction canonique, de la colère du pape (Grégoire VII invoquait « la colère de Dieu et le glaive de saint Pierre »).

Le canoniste Deusdedit (1040-1100) résume ainsi la situation : « Le prêtre combat avec le glaive de la parole, comme dit l'Apôtre... ; le roi combat avec le glaive matériel, car il est le

1. « Vivante, en effet, est la Parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. Aussi n'y a-t-il pas de créature qui reste invisible devant elle, mais tout est nu et découvert aux yeux de Celui à qui nous devons rendre compte. » (He 4, 12-13.)

ministre du Seigneur pour exercer avec colère la vengeance contre ceux qui agissent mal » (cité par Watt, *op. cit.*, p. 351).

Mais l'image se prêtait à bien des interprétations. Les deux « glaives » sont-ils égaux ou inégaux, indépendants ou solidaires ? La question a été débattue pendant un siècle et demi dans les écoles.

L'empereur Henri IV, lors de sa querelle avec Grégoire VII, fit publier un pamphlet où il critiquait l'*Hildebrandica insania*, la folie de Grégoire. Il s'appuyait sur Lc 22, qu'il interprétait dans le sens d'une *dualité* des pouvoirs. S'il est question de deux glaives, c'est qu'il y a deux autorités séparées. Elles doivent, certes, coopérer, mais aucune n'est sujette à l'autre. Cette position « dualiste » sera encore celle de Frédéric Barberousse, de Frédéric II, de Philippe le Bel, puis de Dante, de Guillaume d'Ockham...

La thèse de l'« augustinisme politique » était, au contraire, que le pouvoir temporel est subordonné au pouvoir spirituel : nous l'avons rencontrée, sous diverses formes, chez saint Ambroise, Gélase, Grégoire le Grand, Jonas d'Orléans... Elle fut formulée encore par Hugues de Saint-Victor<sup>1</sup> (1098-1142) dans un texte qui fut intégré dans le *Décret* de Gratien et connu de ce fait une grande diffusion. Il existe une seule société, un seul corps ou une seule « congrégation » de chrétiens ; certes, ce corps comporte deux parties, l'ordre laïc et l'ordre cléricale, mais le premier n'a pas d'autonomie. Il est soumis au second, de même que les réalités temporelles sont inférieures aux réalités spirituelles et ordonnées à elles. Le pouvoir spirituel institue le pouvoir temporel et le contrôle. En référence à l'image des deux glaives, il faut dire que *le pape tient les deux glaives*.

Cette formulation est due à saint Bernard (1091-1153). « Les deux glaives appartiennent à Pierre : l'un est dégainé à son intimation, l'autre par sa propre main. »

Dans le *De consideratione*, saint Bernard écrit au pape Eugène III : « Les deux glaives, le spirituel et le matériel, appartiennent à l'Église ; l'un est utilisé pour l'Église, l'autre par l'Église ; celui-ci par la main du prêtre, celui-là par la main du chevalier, mais manifestement à

1. L'abbaye de Saint-Victor de Paris a été au Moyen Age, avant l'époque de développement des universités, le siège d'une célèbre école, fondée par Guillaume de Champeaux. On y enseignait les arts libéraux, l'exégèse et la théologie. Ses maîtres principaux furent Richard, André, Hugues, Godefroy, tous dits « de Saint-Victor ».



l'intimation du prêtre (*ad nutum sacerdotis*)<sup>1</sup> et sur l'ordre de l'empereur » (textes cités par Watt, p. 352-353).

On appellera cette position « hiéocratique », face à la position « dualiste » des impériaux.

## 2. Les Deux Glaives dans le droit canonique

Gratien introduisit la doctrine des Deux Glaives dans le *Décret*. Sa propre position était prudemment dualiste : il est interdit au prêtre de faire usage du glaive matériel, et le prince « ne porte pas le glaive en vain ». Mais Gratien avait rassemblé des matériaux en faveur de l'une et de l'autre position. Le débat dut donc être poursuivi dans les écoles.

Une des *questiones* les plus importantes sur les Deux Glaives est due à Richard l'Anglais. Elle fut écrite vers 1200.

Richard examinait tous les arguments en présence. En faveur de la possession des deux glaives par le Pape, il y avait le « pouvoir de lier et de délier » donné par Jésus aux apôtres. D'autre part, dans le passé, le pape avait déposé des rois (comme Childéric III, le dernier Mérovingien) : c'était bien la preuve que les rois tenaient de lui leur pouvoir. De même encore, saint Paul avait dit : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde ? » (1 Co 6, 2) : donc on doit pouvoir faire appel du juge laïc au juge ecclésiastique. Mais le *Décret* contenait aussi des textes « dualistes », émanant de papes qui avaient insisté sur les frontières entre les deux pouvoirs. Alexandre III avait posé qu'en matière temporelle on ne peut en appeler du juge civil au pape. On pouvait en déduire que l'empereur ne tenait pas son pouvoir du pape, car sinon cet appel eût été possible. Par ailleurs, Richard remarquait qu'il y avait eu des rois dans l'histoire avant qu'il n'y eût des prêtres : donc leur pouvoir venait de Dieu, non du clergé. Richard comparait ensuite les arguments, évoquait diverses nuances, et donnait sa propre conclusion « dualiste » : l'empereur tient son pouvoir directement de Dieu.

Dans la *Glose ordinaire* du *Décret* par Jean l'Allemand (Johannes Teutonicus), vers 1216, la position est encore dualiste. Puis, dans la *Glose ordinaire* des *Décrétales* (1241-1263) par Bernard de Parme, on revient à l'idée que le pape possède à lui seul les deux glaives. Saint Thomas adoptera cette thèse dans son *Commentaire des Sentences*, contre l'avis de l'auteur de ce célèbre traité de théologie, Pierre Lombard. Elle est alors dominante, d'autant qu'Innocent III, à l'occasion de sa querelle avec

1. *Nutus* veut dire « geste de commandement ».

l'empereur Henri VI, lui a donné un fondement nouveau. Il a prétendu que c'est le pape qui, à l'époque de Charlemagne, a transféré l'Empire des Grecs aux Germains, quand il a constaté que les Grecs ne pouvaient plus protéger l'Église de Rome (ce qui est la première mission du glaive temporel). Les Germains, depuis lors, il est vrai, choisissent l'empereur par élection, mais il revient au pape de vérifier cette élection et d'exercer un droit de *veto* contre un candidat incapable. Au demeurant, le pouvoir de l'élu ne deviendra effectif que par l'onction, rituel au cours duquel le glaive temporel lui sera remis par le pape.

Enfin la thèse hiéocratique triompha dans les écrits des décrétalistes<sup>1</sup> au début du XIII<sup>e</sup> siècle.

« Il n'y a qu'un seul corps de l'Église, qui ne doit avoir qu'une seule tête. Ainsi, le Seigneur lui-même recourut aux deux glaives..., mais c'est de Pierre seul qu'il fit son vicaire sur terre : il lui a donc laissé les deux glaives. De plus, Moïse possédait les deux glaives et son successeur est le pape. Et encore, le pape est juge de l'empereur parce qu'il le confirme, le consacre et le couronne et qu'il peut le déposer » (*Glose ordinaire*, texte cité par Watt, p. 361).

Donc il n'est pas possible de penser l'État comme une réalité autonome. Un corps avec deux têtes serait une monstruosité. On en revient à l'idée d'Hugues de Saint-Victor.

Préluant à l'offensive générale qui devait avoir lieu au XIV<sup>e</sup> siècle contre la thèse hiéocratique, diverses résistances se firent jour dès les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles.

Frédéric Barberousse eut l'occasion de réaffirmer le *dualisme* contre Adrien IV à Besançon en 1157. La couronne impériale vient de Dieu, par l'intermédiaire, non du choix de l'Église, mais de l'élection de l'empereur par le collège des princes. Dire que l'Empire est un fief ou un bénéfice concédé par le pape est contraire à Lc.22.

Frédéric II, de son côté, admettait que le pape, en vertu de son « pouvoir des clefs », pouvait imposer des peines spirituelles, mais il niait qu'il y eût des fondements, soit dans la loi divine, soit dans la loi humaine, au pouvoir du pape de « transférer les empires à volonté, de punir les rois au temporel en les privant de leurs royaumes, ni de juger les dirigeants temporels ». Les évêques oignaient bien les rois et les princes, et personne ne prétendait que cela leur donnât le droit de les révoquer.

La thèse hiéocratique fut enseignée à Oxford. Mais lorsque, à propos d'une controverse sur la légitimation des bâtards après le mariage des parents, principe qu'admettait le droit canonique mais non la *common*

1. Commentateurs, non plus du seul *Décret* de Gratien, mais de la nouvelle législation pontificale par « décrétales ».

law, Robert Grosseteste (v. 1168-1253) prétendit que celle-ci devait s'aligner sur le droit canonique, puisque le rapport entre les deux lois est le même que celui entre les deux glaives : « Les lois des princes qui contreviennent aux décrets des pontifes romains n'ont aucune validité », le juriste Bracton<sup>1</sup> répliqua que les barons anglais « ne souhaitaient pas changer les lois de l'Angleterre, qui avaient été jusque-là utilisées et approuvées. » Il devait y avoir une primauté de la coutume anglaise.

En France, au XIII<sup>e</sup> siècle, dominait une thèse hiéocratique modérée : le clergé dispose du glaive temporel, mais seulement par son *nutum*. C'est ainsi à l'intimation du pouvoir spirituel que le pouvoir temporel est parti en croisade et a lutté contre l'hérésie (catharisme, Flagellants, Lollards, etc.). En sens inverse, il doit savoir préserver son autonomie, comme le montre un épisode célèbre rapporté par Joinville dans sa *Vie de saint Louis* :

« L'évêque Gui d'Auxerre dit [au roi] au nom [de tous les prélats du royaume de France] : "Sire, ces archevêques et évêques qui sont ici m'ont chargé de vous dire que l'autorité religieuse déchoit et se perd entre vos mains, et décherra plus encore si vous n'y avisez pas, parce qu'aujourd'hui personne ne redoute l'excommunication. Et nous vous demandons, Sire, de donner l'ordre à vos baillis et vos sergents de contraindre les excommuniés qui auront été sous le coup de la sentence pendant un an et un jour de faire satisfaction à l'Église." Et le roi leur répondit sans consulter qu'il donnerait volontiers l'ordre à ses baillis et à ses sergents de contraindre les excommuniés comme ils en faisaient la demande, à condition qu'on lui donne connaissance si la sentence était juste ou non. Et ils se consultèrent et répondirent au roi que, de ce qui appartenait à l'autorité ecclésiastique, ils ne lui donneraient pas la connaissance. Et le roi leur répondit également que, de ce qui lui appartenait, il ne leur donnerait certainement pas la connaissance, et qu'il ne donnerait sûrement pas l'ordre à ses sergents de contraindre les excommuniés à se faire absoudre, que ce soit à tort ou à droit, "car si je le faisais, j'agirais contre Dieu et contre le droit. Et je vais vous donner un exemple qui est tel : les évêques de Bretagne ont tenu le comte de Bretagne bien sept ans sous le coup de l'excommunication, et puis il a eu l'absolution de la cour de Rome ; et, si je l'avais contraint dès la première année, je l'aurais contraint à tort". »<sup>2</sup>

Comme Bracton en Angleterre, Beaumanoir<sup>3</sup> opposa aux prétentions de la hiéocratie la « coutume de France », c'est-à-dire une dualité sous contrôle royal. Le glaive temporel, disait-il, n'était pas censé « obéir » au

1. Juge royal sous Henri III d'Angleterre, mort en 1268. Auteur présumé du *De legibus et consuetudinibus Angliæ*.

2. Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. Jacques Monfrin, Garnier, 1995, § 670-671.

3. Philippe de Rémi, sire de Beaumanoir (v. 1250-1296). Bailli de Clermont, puis sénéchal de Poitou, il mit par écrit les coutumes de Beauvaisis à la demande du comte Robert d'Artois, neveu de saint Louis.

pouvoir spirituel ; celui-ci pouvait seulement « supplier » qu'on l'aidât. C'est « par grâce » que le roi répondait aux demandes de l'Église.

### 3. La querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII

La querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII donna cependant l'occasion au pape de réaffirmer la thèse hiéocratique sous une forme extrême — et déjà obsolète — dans la Bulle *Unam sanctam* (1303), et elle donna l'occasion, en retour, au roi et aux intellectuels à son service (ou à des universitaires relativement indépendants) de préciser leur position. Ils dessinèrent alors pour la première fois certains des traits « laïques » de l'État moderne, un État non seulement affranchi de l'Église, mais prétendant à son tour exercer sur ses sujets une influence spirituelle.

La papauté monta tout un « dossier » en faveur d'une thèse hiéocratique extrême. Boniface VIII rappela aux ambassadeurs du roi que la papauté avait déjà déposé des rois français (Chil-déric III, Louis le Pieux...) et qu'elle pourrait bien déposer également Philippe. Par la bulle *Ausculda fili*, le pape convoquait le clergé français à Rome pour juger de la façon dont le roi exerçait son gouvernement.

Des intellectuels soutinrent la thèse papale.

*Gilles de Rome* exposa à nouveau la doctrine bernardienne des Deux Glaives dans le *De potestate papæ*, où il soutenait que le pape possédait une « plénitude de pouvoir sans poids, sans nombre et sans mesure », c'est-à-dire illimitée.

*Jacques de Viterbe* écrivit un autre traité où il disait : « Le vicaire du Christ a la plénitude de pouvoir parce que la totalité du pouvoir de gouverner, à la fois sacerdotal et royal, spirituel et temporel, que le Christ a donné à l'Église, est détenue par le pape, vicaire du Christ. » Il n'y a pas d'autonomie de l'État, car la société est identifiée à l'Église.

Un proche du pape, le cardinal *Matthieu d'Aquasparta*, en dehors cette fois des milieux universitaires, rappelait de même la vieille thèse : « Le pape peut connaître et juger toutes les causes temporelles pour cause de péché, *ratione peccati* » (textes cités par Watt, p. 378-379).

Mais le gros morceau du dossier fut la bulle *Unam Sanctam* elle-même, qui poussait la thèse hiéocratique jusqu'à l'idée d'une monarchie universelle du pape, vicaire du Christ, en droit de juger, de déposer et d'instituer tous les souverains temporels,

pendant que lui-même ne pouvait être jugé par personne. Toute autonomie de la sphère temporelle était niée.

La bulle suscita, en réaction, dans le camp « laïque », des écrits importants.

La *Dispute entre un chevalier et un clerc* (anonyme) disait : « Retenez votre langue, sire clerc, et reconnaissez que le roi, en vertu de son pouvoir royal, est au-dessus des lois et des coutumes, ainsi que de vos privilèges et des libertés qu'il vous a données, qu'il peut ajouter à tous ou les diminuer tous, selon que le suggèrent l'équité et la raison, ou les doser comme il l'entend, avec l'accord des grands » (cité p. 380).

D'autres invoquaient la « coutume de France » et dénonçaient le texte de Boniface comme comportant de « mauvaises et outrageuses nouvelles ».

Anticipant sur les thèses conciliaristes qui devaient se développer pleinement un siècle plus tard, les proches du roi suggérèrent que celui-ci pourrait réunir un concile général qui jugerait Boniface VIII.

Les arguments mis en avant étaient les suivants. Les canonistes avaient toujours admis qu'un pape pourrait être mis en jugement dans certaines circonstances exceptionnelles, notamment en cas d'hérésie (cf. *supra*). Certes, ils n'étaient jamais allés jusqu'à imaginer une procédure concrète permettant de mettre en accusation un pape, mais ils retenaient cette possibilité en doctrine. Ceci figurait dans le *Décret* de Gratien et était repris, tout en étant étendu à d'autres cas que l'hérésie (scandale, crime notoire, incorrigibilité...), dans la *Glose ordinaire*. Il suffisait d'élargir cette brèche.

C'est ce que fit *Guillaume de Nogaret*, un ministre de Philippe le Bel, lors d'un discours au Louvre devant le Conseil du Roi le 12 mars 1303.

Il accusa le pape d'être hérétique manifeste, usurpateur, simoniaque, blasphémateur, destructeur d'églises, pécheur public incorrigible, le compara à l'« abomination de la désolation » de Daniel (c'est-à-dire à l'Antéchrist) et conclut en demandant sa mise en jugement. Philippe le Bel devait intervenir par la force, pour sauver l'Église : il le devait en tant que roi, mais tout spécialement en tant que roi de France, étant donné le rôle privilégié de la monarchie capétienne dans la défense de la foi. Le roi donna suite à la requête de Nogaret, et il fut soutenu par une grande partie du clergé national, ainsi que par l'Université de Paris (configuration appelée à devenir classique : le roi, pour faire face au pouvoir spirituel, avait besoin d'un « pouvoir spirituel » domestique, capable d'exprimer aussi bien que le pape, et le cas échéant à son encontre, la Sagesse de Dieu ou la Raison).

C'est alors qu'eut lieu l'« attentat d'Anagni » (7 septembre 1303) au cours duquel une troupe conduite par Guillaume de Nogaret força les portes de la résidence pontificale, provoquant indirectement la mort du pape.

Deux nouvelles contributions savantes parurent : la *Questio in utramque partem* (anonyme) et le traité *Sur le pouvoir royal et papal* de Jean de Paris<sup>1</sup>.

La *Questio* avait l'originalité de citer Aristote et Cicéron et de mettre ainsi en avant, en rappelant les philosophies gréco-romaines, l'idée que l'État a une existence naturelle, antérieure et indépendante de toute sanction ecclésiastique. Elle opposait ainsi à l'« augustinisme politique » non pas la résistance passive des faits ou des subtilités dialectiques toujours fragiles, mais un principe intellectuel entièrement différent, qui situait la question dans un tout autre horizon philosophique.

Le texte soulignait, d'autre part, que le Christ avait interdit à Pierre de se servir du glaive matériel, qu'il avait lui-même refusé de se laisser faire roi, et qu'il avait demandé de « rendre à César ce qui était à César ». Le pouvoir spirituel n'était que spirituel. Cependant, l'argument ne débouchait pas sur une libération complète de l'État, puisque le livre admettait encore que le pape, même s'il n'avait pas un pouvoir direct de déposition des rois, pouvait délier les vassaux et sujets d'un seigneur temporel de leurs serments de fidélité.

*Jean de Paris*, quant à lui, anticipait les futures thèses « conciliaristes » (cf. chap. 6). Lui aussi admettait que le pape pouvait délier les sujets d'un roi indigne. Mais l'inverse était vrai : le pape pouvait être mis en jugement. En effet, si la papauté comme institution était d'origine divine et ne pouvait être remise en cause par les hommes, le choix d'un homme particulier pour exercer la charge pontificale n'était pas, lui, divin, mais humain. Le même collège de cardinaux, représentant la totalité de l'Église, qui avait élu un pape, pouvait le déposer : « Le corps, dont le consentement au nom de toute l'Église fait le pape, peut, en sens inverse, le défaire. » Si le pape refuse d'être mis en jugement, « on peut s'en saisir, convoquer un concile général et présenter la cause devant celui-ci. Dans un tel cas, s'il se montrait obstiné et violent, il devrait être écarté, même en recourant au bras séculier » (textes cités par Watt, p. 386).

Cette procédure devrait pouvoir être mise en œuvre si le pape était objet de scandale, ou cause de la désunion du « troupeau du Seigneur », ou s'il avait été élu illégalement, mais aussi s'il promulguait des thèses théologiques nouvelles, sans avoir réuni un concile (et ceci visait naturellement *Unam sanctam*).

1. Jean de Paris, de son vrai nom Jean Quidort, est né vers 1240, mort en 1306. Dominicain, il étudie puis enseigne à l'Université de Paris. Il défend les idées de saint Thomas. Il écrit divers ouvrages de philosophie et de théologie, dont un *Commentaire sur les Sentences* (vers 1285).

Il y avait donc une véritable symétrie entre les deux « glaives », chacun contrôlant l'orthodoxie de l'autre.

#### IV - Le droit de faire la loi<sup>1</sup>

La naissance d'un droit « constitutionnel » dans les derniers siècles du Moyen Age fut sans doute le fruit de cette concurrence des deux Glaives. Les représentants de chacun des deux pouvoirs, en effet, cherchant à limiter les empiètements de l'autre, furent obligés de définir les fonctions et de fixer les frontières de chaque pouvoir de la manière la plus précise possible, ainsi que de s'interroger sur les bornes que le respect de certaines normes transcendantes imposait à l'un et à l'autre.

Des débats eurent lieu en particulier sur le droit qu'a un monarque — le pape ou un roi — de *faire la loi*.

##### 1. Le pouvoir de légiférer

C'était une idée nouvelle. Jusque-là, on avait vécu au Moyen Age dans une société traditionnelle où la coutume, garantie par les puissances sacrées, était intangible, ou du moins telle que personne ne pouvait songer à la changer délibérément ; les pouvoirs constitués ne pouvaient agir que dans son cadre, leur intervention se bornant à sanctionner les transgressions.

Nous avons vu que la papauté, la première, s'était affranchie de cette limitation dans la perspective eschatologique qui était la sienne (cf. *supra*, p. 860-863 et 880-881). Mais l'idée se révéla contagieuse et fut reprise à leur compte par les différents pouvoirs séculiers, d'autant qu'ils crurent qu'ils ne faisaient ainsi que renouer avec des pouvoirs exercés jadis par l'empereur romain. Ensuite, la concurrence même des deux Glaives conduisit à une sorte de surenchère.

1. D'après K. Pennington, « Loi, autorité législative et théories du gouvernement », et J.P. Canning, « Loi, souveraineté et théorie corporative », in Burns, *op. cit.*, p. 400-449.

On devait aboutir, à terme, à l'idée moderne que les hommes, par l'intermédiaire d'un monarque absolu ou en tant que « peuple souverain », peuvent changer à leur gré les lois et donc entreprendre de *construire artificiellement la société par leur raison et leur volonté*, en s'affranchissant de toute norme supérieure, que ce soient le droit naturel, la coutume ou le droit historique.

Civilistes et canonistes discutèrent les différentes facettes du problème. La difficulté était de concilier ce qu'on trouvait dans le droit romain, dans la théologie, enfin dans le vieux reste de coutumes germaniques prolongées dans les institutions féodovassaliques (dans l'esprit desquelles un gouvernant n'a certes pas le droit de toucher aux coutumes puisqu'il n'exerce lui-même son pouvoir qu'à la suite d'un contrat passé avec le peuple sur la base de ces coutumes mêmes). L'embarras des juristes était nourri, en particulier, par la présence simultanée, dans le *Corpus* de Justinien, de deux principes incompatibles, à savoir, d'un côté, celui contenu dans les formules fameuses attribuées à Ulpien *Quicquid placuit principi legis vigorem habet* (« Tout ce qui plaît au Prince a force de loi ») et *Princeps legibus solutus est* (« Le prince est délié des lois ») (cf. *supra*, p. 375) et, d'autre part, celui qu'énonçait le texte *Digna vox* (Cod. 1, 14, 4 ; 6, 23, 3 ; constitution promulguée en 429 par Théodose II) qui affirmait que, bien que le prince fit la loi, il devait se comporter lui-même conformément à la loi.

En faveur du droit du monarque de légiférer, on invoquait une autre maxime du droit romain : *par in parem imperium non habet*, « un égal ne commande pas à un égal », donc le prince n'est pas tenu par les lois existantes, faites certes antérieurement à lui, mais par des égaux.

Mais le droit romain n'était pas très clair sur la *source* de l'autorité législative. On discutait de la question de savoir si, par la *lex regia*, la faculté de légiférer avait été transférée du peuple au prince définitivement ou de manière révocable. Cette dernière thèse était celle d'Azon : « Le peuple n'abdique pas totalement son pouvoir, car ce qui a d'abord été concédé peut être repris. » Azon osait encore dire à l'empereur Henri VI que le *merum imperium*, le pur empire, n'appartenait pas à l'empereur seul, mais au prince et aux hauts magistrats.

On hésitait plus encore à donner au prince le droit de changer à son gré toutes les coutumes. Irnerius avait dit : « Aujourd'hui, tout pouvoir [de légiférer] a été transféré à l'empereur », donc une coutume ne peut prévaloir contre la loi édictée par le prince. Et Johannes Bassianus (civiliste de la fin du XII<sup>e</sup> siècle) : « La nature crée plusieurs choses chaque jour ; c'est la raison pour laquelle Dieu a établi l'empereur, afin que celui-ci adapte les lois aux circonstances. » Mais on



se souvenait que le droit romain accordait à la coutume le pouvoir de faire, d'interpréter et d'abroger la loi. En outre, la plupart des civilistes pensaient que le prince ne peut changer la loi que pour des raisons justes et nécessaires ; la coutume représente d'une certaine façon, face à lui, la volonté du peuple.

## 2. L'impulsion des canonistes

Compte tenu de ces scrupules des juristes séculiers, il semble que ce soient les canonistes proches de Rome qui, motivés par l'inspiration « prophétique » qui avait été celle des *Dictatus papae*, aient fait pencher la balance en faveur du droit « révolutionnaire », « démiurgique » d'un monarque de faire la loi. Le pape doit avoir le pouvoir d'agir à l'encontre des coutumes et des traditions d'une humanité pécheresse.

Il existe en effet une différence entre le pouvoir du pape et celui de l'empereur romain : d'après le droit romain, le pouvoir de légiférer a été transféré du peuple au prince par la *lex regia* ; il a donc comme origine première le peuple (d'où le rôle au moins indirect qu'on ne peut pas ne pas reconnaître à la coutume) ; alors que le pouvoir du pape lui a été donné par Dieu comme *vicarius Christi*, éventuellement à l'encontre du peuple pécheur.

Vers 1200, dans sa décrétale *Quanto personam*, Innocent III (lui-même grand canoniste), dit que l'autorité du pape est « divine plutôt qu'humaine ».

Il s'agissait, en l'espèce, de prouver que le pape pouvait transférer des évêchés.

[Quand il le fait, c'est] « Dieu et non pas l'homme [qui] sépare un évêque de son église, parce que le pontife romain dissout le lien qui existe entre eux *en vertu d'une autorité divine plutôt qu'humaine*, en prenant soigneusement en considération la nécessité et l'utilité de chaque transfert. Le pape a une telle autorité parce qu'*il n'exerce pas une fonction simplement humaine, mais une fonction véritablement divine sur terre.* »

Texte ainsi commenté par Laurentius Hispanus (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle) :

« Ainsi, il est dit que [le pape] a une volonté divine. Comme le pouvoir du prince est grand ! Il change la nature des choses en appliquant les attributs essentiels d'une chose à une autre..., il peut transformer la justice en iniquité en corrigeant tout canon ou loi ; car, en ces

matières, *sa volonté est tenue pour raison*<sup>1</sup>... Il est néanmoins tenu d'adapter ce pouvoir au bien public » (textes cités par Pennington, p. 403).

On aura remarqué les expressions fortes : « changer la nature des choses », « transformer la justice en iniquité ». Le pape est comme un démiurge qui peut changer la Création. Johannes Teutonicus dit de son côté : « Il peut faire quelque chose à partir de rien » (*de nihilo facit aliquid*). Il suffit donc qu'il *veuille*, pour qu'il ait *raison*. Il n'a pas à donner de raisons de ce qu'il décide.

Avec cet accent mis sur les pouvoirs extraordinaires du pape, la *source* de la loi était nettement distinguée de son *contenu* : une loi pouvait être valide même si elle était déraisonnable, dès lors qu'elle émanait d'un personnage aussi « extraordinaire » que le pape.

Laurentius Hispanus ouvrait ainsi la voie — sans le savoir, certes — au futur *positivisme juridique*, doctrine selon laquelle la loi est œuvre de volonté humaine et qui pose qu'une loi est valide ou invalide, non en vertu de sa justice ou de sa rationalité intrinsèques, mais selon qu'elle émane ou non d'une autorité autorisée à la faire, une doctrine qui, par conséquent, pour parler en langage moderne, identifie le *légitime* au *légal*<sup>2</sup>.

1. Allusion à une formule de Juvénal, *pro ratione voluntas* (*Satires*, VI, 223), sur la signification de laquelle nous reviendrons plus loin, cf. *infra*, p. 698.

2. Ce pas est estimé un progrès par l'auteur auquel nous empruntons les matériaux de ce développement, K. Pennington : « Il [Laurentius] franchissait ainsi un pas important pour le développement de la pensée politique. [...] C'était là une étape nécessaire avant que n'apparût une théorie de la souveraineté qui ne serait pas empêtrée dans les questions de moralité, de raison et d'anciennes coutumes. [...] Si la volonté d'un souverain était la source de la loi et si elle n'était pas limitée par les restrictions de la raison et de la morale, et si, dans certaines circonstances, un monarque pouvait légiférer et agir à l'encontre des normes de la justice et des préceptes de la raison — même si, au Moyen Age, ces actes étaient presque toujours justifiés en invoquant le bien commun ou la nécessité — tous les éléments étaient en place pour ce que, plus tard, les juristes appelleraient "la raison d'État" » (Burns, *op. cit.*, p. 404, 406, 411). On peut assurément contester cette présentation des choses par Pennington. Si les canonistes pensent qu'on doit pouvoir faire et défaire la loi, c'est qu'ils subordonnent celle-ci au but eschatologique de l'Église, qui est de promouvoir le bien et de hâter l'advenue des temps messianiques. Ce n'est certainement pas qu'ils souhaiteraient ne plus être « empêtrés dans les questions de moralité ». Si la liberté de faire la loi doit être entendue au sens d'une liberté d'être immoral, ce qui sera le point de vue des « positivistes juridiques » extrêmes, de Machiavel et Hobbes aux marxistes et aux théoriciens nazis du droit, la modernité chère à Pennington a pris un coup de vieux avec la prise de conscience qui a suivi les expériences totalitaires du XX<sup>e</sup> siècle.

Les commentaires de Laurentius Hispanus eurent des échos dans les quatre siècles suivants, et sa citation de Juvénal, *pro ratione voluntas*, devint classique pour désigner l'absolutisme.

Hostiensis<sup>1</sup> compléta ces formules, en distinguant la *potestas absoluta* et la *potestas ordinata* (ou *ordinaria*) du pape. En temps ordinaire, le pape doit exercer seulement un « pouvoir ordonné » ou « ordinaire », c'est-à-dire se conformer au droit positif existant ; mais, dans des circonstances extraordinaires, il use du pouvoir extraordinaire dont il est investi en tant que vicaire du Christ. Il peut, par exemple, faire des choses aussi « extraordinaires » que de défaire des mariages ou dispenser des religieux du vœu de chasteté. Il est, dans ces cas, « au-dessus de la loi ».

Les canonistes ressuscitèrent de vieilles expressions qui venaient des théories hellénistiques de la royauté : le pape est « loi animée » (*lex animata*), il « possède toutes les lois en son cœur » (*omne jus habet in pectore suo*). Et ils dérivèrent de la vieille formule *princeps legibus solutus* l'expression *potestas absoluta*, « pouvoir absolu », qui devait avoir ensuite la longue carrière qu'on sait.

### 3. Les résistances à l'absolutisme au nom des normes fondamentales, coutumes, droit naturel, droit divin

Des civilistes, tel le juge royal anglais Bracton (milieu du XIII<sup>e</sup> siècle) n'acceptèrent pas ces évolutions doctrinales :

« Le roi ne doit pas être soumis aux hommes, mais à Dieu et à la loi, car la loi fait le roi (*lex facit regem*) ; qu'il accorde donc à la loi ce que la loi lui accorde, à savoir la supériorité et le pouvoir, car il n'y a pas de roi là où la volonté gouverne plutôt que la loi (*non est enim rex ubi dominatur voluntas et non lex*).

Or la loi est faite par la coutume, la tradition, le temps ; le roi n'a de légitimité que parce qu'il sert une justice formée avant lui et indépendamment de lui, et à laquelle le peuple est indéfectiblement attaché. Si le roi prétend être source de la loi par sa seule « volonté », il renverse l'ordre des causes, il trahit le mandat même par lequel il s'est vu confier le maintien de l'ordre public.

1. Cf. le tableau des grands canonistes, *supra*, p. 870-871.

Les juristes anglais des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, qui mettront en évidence la sagesse immanente de la *Common law*, supérieure à tout ce que peut penser un seul individu, fût-il roi, comme sir Edward Coke, se souviendront de ces protestations de Bracton contre les premières manifestations de l'absolutisme.

De même, un théologien éminent comme saint Thomas refusa l'idée selon laquelle la question du contenu de la loi peut être entièrement disjointe de celle de sa source. La loi, pour être une vraie loi et comporter obligation, doit absolument être « rationnelle » (cf. *infra*, p. 906).

Même pour les canonistes, il y avait certaines limites que le pape lui-même ne devait pas dépasser, déterminées par ce qu'ils appelaient le *status Ecclesiae*, le « statut » de l'Église. Par exemple, le pape ne pouvait changer la structure de l'Église, ni les dogmes et les règles fondamentales établis aux temps apostoliques. Il pouvait déposer un évêque, mais non supprimer l'épiscopat comme tel, puisque celui-ci avait été institué par le Christ.

Du coup, s'il le faisait, se posait le problème de la *résistance à l'autorité illégitime d'un pape*. Hostiensis dit qu'un évêque peut refuser d'obéir à un ordre du pape s'il n'admet pas cet ordre en conscience.

Parallèlement, en ce qui concerne cette fois le pouvoir de l'Empereur, Accurse, dans sa *Glose ordinaire* du droit romain, posa que ce pouvoir était limité par le fait qu'il devait respecter le droit de propriété des sujets de l'Empire, en vertu du droit naturel et du droit des gens. Ceci n'était pas évident pour la théologie, en raison des positions prises par certains Pères contre la propriété privée, mais l'idée fut admise ensuite par la plupart des civilistes.

En définitive, comme on le voit, le Moyen Age classique ne tranchait pas nettement le débat. Aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, de toute façon, les rois, encore au début de leur lutte contre la féodalité et toujours largement soumis à la tutelle morale de l'Église, étaient loin en pratique de pouvoir songer à changer à volonté les lois de leurs royaumes. Les progrès de l'absolutisme dans la période suivante (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) sont liés, comme nous le verrons, à la croissance des appareils d'État et du sentiment national ; alors surviendront d'autres innovations idéologiques qui tendront à justifier en théorie ces progrès.



## Chapitre 5

### Saint Thomas d'Aquin

#### 1. Vie

Saint Thomas naît au château fort de Roccasecca près d'Aquino, en Italie méridionale, en 1224 ou 1225 (à l'époque, donc, où l'empereur romain-germanique Frédéric II règne sur l'Italie du Sud) ; il meurt en 1277.

Le père de saint Thomas, Landolphe d'Aquin, est un seigneur féodal. Thomas est son plus jeune fils. Il l'offre comme « oblat » en 1230 à l'abbaye bénédictine du Mont-Cassin. Thomas la quittera en 1239 pour aller aux écoles de Naples, à la Faculté des Arts. Il commence alors une vie universitaire que seule la mort interrompra. Il entre chez les frères prêcheurs (dominicains) en 1244, à vingt ans, contre l'avis de sa famille. Il va à Paris, au couvent de Saint-Jacques, le grand centre scolaire de l'Ordre, en pleine Université de Paris. Il y devient l'élève d'Albert le Grand, professeur à la Faculté de théologie (Albert a fait traduire et a commenté le premier les textes d'Aristote redécouverts du fait des contacts avec les Arabes en Espagne et par les Croisades). En 1248, il suit Albert le Grand à Cologne. En 1252, il revient à Paris, où il reste jusqu'en 1259.

Il y commente la *Bible* puis les *Sentences* de Pierre Lombard<sup>1</sup> (c'étaient les deux premières étapes normales de la carrière d'un jeune enseignant :

1. Principal manuel utilisé dans les facultés de théologie du Moyen Age, en attendant qu'il soit remplacé par la *Somme théologique* de saint Thomas lui-même. Les *Sentences* avaient été rédigées vers le milieu du XII<sup>e</sup> siècle.

on était « bachelier biblique » puis « bachelier sententiaire »). Il est tout de suite connu, et il dérange : il faut l'intervention du pape Alexandre VI pour qu'il obtienne, en 1256, la *licentia docendi*. Puis Thomas devient maître. Il participe aux luttes qui opposent séculiers et réguliers à l'Université.

Il retourne en Italie, de 1259 à 1268, où il séjourne à Anagni, Orvieto, Rome et Viterbe (il enseigne à la Curie romaine). Mais s'ouvre alors à Paris la crise intellectuelle et morale provoquée par la diffusion de l'aristotélisme. D'où le troisième séjour de saint Thomas dans la capitale des Capétiens, de 1268 à 1272<sup>1</sup>, années d'une incroyable fécondité dont date l'essentiel de la *Somme théologique*. Enfin, en 1272, Thomas est appelé à Naples pour y diriger la faculté de théologie. Il meurt à l'abbaye cistercienne de Fossanova, le 7 mars 1277, alors qu'il se rend au II<sup>e</sup> concile œcuménique de Lyon. La biographie de saint Thomas est donc fort simple : c'est, hors quelques déplacements, une vie exclusivement consacrée à l'étude et à l'enseignement.

## 2. Œuvres

1. Les *Commentaires d'Aristote*, faits à partir des traductions de Robert Grosseteste et du dominicain Guillaume de Moerbeke : commentaires des *Seconds Analytiques*, de la *Physique*, des traités du *Ciel*, du *Monde*, de l'*Ame*, de la *Métaphysique*, de l'*Ethique à Nicomaque*, de la *Politique* (jusqu'à III, 10), etc. Aujourd'hui encore, ces commentaires font autorité.

2. Les *Commentaires de Denys l'Aréopagite* : commentaires des *Noms divins*, de la *Théologie mystique*, de la *Hiéarchie céleste*, de la *Hiéarchie ecclésiastique*.

3. Les *Commentaires de la Bible* : pendant sa carrière d'enseignant, saint Thomas a commenté toute la Bible. Il reste les commentaires rédigés par des étudiants : *Isaïe*, *Jérémie*, *Lamentations*, *Psaumes*, *Job*, *Évangile selon St Matthieu*, *Évangile selon St Jean*, *Épîtres* de saint Paul.

4. Le *Commentaire sur les Sentences* de Pierre Lombard. C'est la première grande œuvre de saint Thomas, âgé de 30 ans.

5. Les *Questions disputées*<sup>2</sup>. On en possède encore 510, réparties sous 7 titres : *De veritate*, *De potentia*, *De malo*, *De spiritualibus creaturis*, *De anima*,

1. Ce qui fait un total de quinze années passées à Paris.

2. Une « dispute » scolastique est une discussion ordonnée sous la conduite d'un maître de l'Université. Il annonce un sujet, ou plus exactement une question (*An Deus sit ?*, « Dieu existe-t-il ? », *Utrum aliquis possit pro pecunia mutuata aliquam aliam commoditatem expetere ?*, « Peut-on exiger un avantage quelconque pour un prêt d'argent ? », etc.). Le jour venu, chacun arrive avec ses arguments, *pro* et *contra*, généralement empruntés à des « autorités », Bible, Pères de l'Église, philosophes, jurisconsultes... *Aristoteles dicit... sed contra, Tullius...* Le maître tranche — le jour même ou dans une autre séance — dans un développement circonstancié commençant par : *Respondeo*

*De virtutibus, De unione Verbi incarnati.* Il y a aussi 12 questions « de quolibet » ou « questions quodlibétiques », organisées par le maître sans que le sujet soit préalablement défini.

6. La *Somme contre les Gentils*. Première grande « somme » de saint Thomas. Les « Gentils » sont les païens, en particulier les Arabes, donc Averroès et la lecture averroïste d'Aristote.

7. La *Somme théologique*. Elle compte plusieurs milliers de pages et se divise en trois grandes parties : *Prima Pars* : où Dieu est étudié comme principe (les sous-parties sont : Dieu, la Création, le monde, l'homme) ; *Secunda Pars* : où Dieu est envisagé comme fin (donc : la morale et la politique) ; *Tertia Pars*, où sont étudiées les conditions chrétiennes de ce retour, l'homme-Dieu médiateur, le Christ, et son Église (donc : la christologie, l'ecclésiologie, les sacrements) ; enfin un *Supplément* que saint Thomas n'a pas eu le temps d'écrire et qui a été rédigé par des disciples traite des fins dernières en elles-mêmes, le paradis, le purgatoire et l'enfer.

## I – Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin

La pensée de saint Thomas est commandée tout entière par un projet en harmonie avec l'esprit de la « Révolution papale » : concilier foi chrétienne et raison.

### 1. Un renversement de perspective

La théologie latine du Haut Moyen Age, dominée par la pensée de saint Augustin, avait opposé fortement les « deux cités », c'est-à-dire le règne de la grâce et celui de la nature. Saint Augustin avait récusé, ou du moins privé de l'essentiel de sa légitimité, la pensée philosophique et juridique de l'Antiquité, en faveur de la nouvelle eschatologie chrétienne pour laquelle le monde présent n'est rien ou n'est qu'une transition vers la cité céleste. Saint Thomas, qui redécouvre avec son temps la culture

*dicendum...*, je réponds qu'il faut dire que... Puis, à la lumière de la solution générale qu'il a donnée, il résoud individuellement chacune des objections qui avait été présentée. Toute cette procédure peut donner lieu ensuite à une rédaction écrite. Or saint Thomas a tenu deux disputes par semaine de 1256 à 1259, toutes rédigées.



antique et spécialement l'œuvre d'Aristote, est intellectuellement séduit par toutes les connaissances positives que contiennent des textes comme l'*Éthique à Nicomaque* ou la *Politique*, ignorés du Haut Moyen Age. Il pense que la science de l'Antiquité, qui décrit ce monde-ci, est, quoique païenne, intrinsèquement bonne en tant que produite par la raison ; il juge qu'il faut lui donner toute sa place dans un christianisme qui, inspiré par la Révolution papale, tend, depuis un ou deux siècles, non plus à désertier le monde, mais à l'habiter pleinement et à le transformer. En conséquence, sa démarche intellectuelle consistera à *agrèger la culture scientifique antique à la théologie chrétienne* et à montrer qu'elles sont fondamentalement complémentaires.

L'œuvre de saint Thomas dans son ensemble réalise ce projet de synthèse. Mais, pour comprendre les développements qui vont suivre sur la pensée politique et juridique de saint Thomas, nous devons d'entrée de jeu souligner un aspect crucial de cette synthèse : les rapports nouveaux que saint Thomas établit entre *nature et grâce*.

Saint Thomas modifie fondamentalement le statut théologique de la nature. Pour saint Augustin, celle-ci avait été totalement détruite par la Chute. Thomas, lui, pose que la nature a bien été atteinte par la Chute, mais qu'elle n'a pas été détruite : elle a seulement été « blessée » et cette blessure peut être guérie.

Certes, la nature ne peut plus produire une vie et une société bonnes, encore moins conduire l'homme à sa perfection, si elle est laissée à elle-même ; son dynamisme a été brisé. En ce sens, il est vrai que les idéaux antiques sont illusoire. Seule la grâce de Dieu peut redonner à la vie humaine son sens. Mais, pour saint Thomas, le mode d'agir de la grâce n'est pas extrinsèque : pour sauver l'homme, elle ne va pas le détourner de sa nature, mais guérir celle-ci, et c'est le dynamisme immanent de la nature ainsi restaurée qui opérera le salut. L'action normale de la grâce sera de reconstituer en l'homme les puissances mêmes de la nature que la Chute avait paralysées, en premier lieu la raison et le libre-arbitre, de nouveau capables de discerner et de vouloir le vrai bien.

De ce fait, *la nature peut redevenir le centre des intérêts et du projet même de la science, y compris de la science divine, la théologie*. Ce que les Anciens, en premier lieu Aristote, mais aussi Cicéron, les

jurisconsultes romains et tous les autres, ont dit d'une vie morale et politique conforme à la nature, retrouve sa pleine valeur.

Cependant, le « train » des vertus naturelles ou « cardinales » — si l'on peut se permettre cette image — devra désormais être tiré par les trois « locomotives » des vertus « théologiques » fruits de la grâce (l'image vient à l'esprit à la considération du plan de la Seconde partie de la Seconde partie [« IIa IIæ »] de la *Somme*, où sont étudiées dans un ordre qui n'est certes pas contingent : la *foi*, l'*espérance*, la *charité* [c'est-à-dire les trois vertus théologiques], puis la *prudence*, la *justice*, la *force* et la *tempérance* [les quatre vertus cardinales]).

On verra néanmoins qu'en pratique, les vertus naturelles, même entraînées vers une destination surnaturelle, conservent intégralement leur structure et leurs propriétés — en premier lieu la justice dont le concept commande toute l'argumentation de saint Thomas dans les domaines sociaux et politiques. Les milliers de pages de la morale et de la politique de saint Thomas sont, à bien des égards, de la pure glose aristotélicienne qui s'ajoute en bloc à la théologie chrétienne sans se modifier ni la modifier. Saint Thomas, dirait-on, a simplement « greffé » la philosophie non biblique de la nature d'Aristote et des Anciens sur l'organisme de la théologie biblique, entre la doctrine de la Création et celle des fins dernières.

Le renversement des perspectives sur la nature et la grâce s'accomplit dans différents passages de la *Somme*, notamment le traité du péché (Ia IIæ, qu. 71-89) et celui de la grâce (Ia IIæ, qu. 109-114) qu'il nous faut présenter brièvement ici<sup>1</sup>.

## 2. Le péché originel

L'humanité tout entière a péché en Adam (qu. 81, art. 1), car c'est d'Adam qu'ont été engendrés tous les hommes et Adam est la tête de l'humanité considérée comme corps. Tous les hommes naissent donc pécheurs : le membre d'un corps est comptable des

1. Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, Éd. du Cerf, 4 vol., 1993 (texte français complet) ; *Summa theologica*, Cura fratrum eiusdem Ordinis, 5 vol., Biblioteca de autores cristianos, Salamanque, 1964 (texte latin complet) ; *Somme théologique*, éd. de la Revue des Jeunes [sc. des jeunes dominicains], Desclée et Cie-Éd. du Cerf, édition en fascicules séparés, désormais incomplète, avec textes français et latin et notes et appendices techniques abondants.

fautes du corps, même décidées par la tête. Le péché atteint, en chaque homme, sa nature, puisque c'est elle qui lui est transmise d'Adam ; le péché originel est ainsi un « péché de nature » (*peccatum naturæ*).

Le péché est un *habitus* (c'est-à-dire une propension à agir dans tel ou tel sens) qui dérègle la nature humaine ; il est comparable à une « maladie » (qu. 82, art. 1). De même qu'une maladie est tout à la fois privation de santé et production positive d'humeurs malignes, le péché originel consiste à la fois en une privation de la « justice originelle » (saint Thomas reprend cette idée à saint Augustin) et en une production d'une disposition permanente à agir mal. Saint Thomas précise qu'« il entraîne après lui un penchant à des actes désordonnés ; il ne le fait pas directement [comme d'autres *habitus* où la puissance porte à l'acte, par exemple la force à un acte de courage], mais indirectement, c'est-à-dire en éloignant l'obstacle que la justice originelle opposait aux mouvements dérégés [de l'âme et du corps] ; de même aussi une maladie organique entraîne indirectement à sa suite la propension à des mouvements corporels dérégés » (qu. 82, art. 1, sol. 3)<sup>1</sup>.

Le péché originel consiste en la convoitise, en l'attachement aux choses périssables (*concupiscencia*), plutôt qu'en l'ignorance (celle-ci est réelle chez le pécheur, mais elle est le résultat de l'obscurcissement de la raison par la convoitise). Ainsi, le péché est-il, « formellement », l'absence de justice originelle, « matériellement », une concupiscence (qu. 82, art. 3).

La question 85 tout entière est consacrée à la « corruption du bien de la nature » par le péché originel. Le péché « diminue le bien de nature » (*diminuit bonum naturæ*). Par lui, l'homme est

1. Le péché a si bien blessé la nature qu'il a rendu l'homme *mortel*. A cet égard, saint Thomas s'écarte d'Aristote, pour qui la mort fait évidemment partie de l'ordre naturel : tous les êtres du monde sublunaire sont soumis à la « génération » et à la « corruption ». Saint Thomas est obligé à une argumentation assez subtile pour concilier avec la conception aristotélicienne de la nature l'idée biblique que « Dieu n'a pas fait la mort » (Sg 1, 13) et que la mort — ainsi que les défauts physiques et les maladies — est la peine du péché, ou que, comme le dit saint Paul, « par un seul homme, le péché est entré en ce monde, et par le péché, la mort » (Rm 5, 12). Saint Thomas explique que, dans l'état de nature intègre, l'âme étant la forme du corps, l'immortalité même de l'âme humaine rendait le corps immortel, la loi de la génération et de la corruption n'étant valable que pour les autres êtres naturels (cf. qu. 85, art. 5, concl. ; qu. 85, art. 6, obj. 2 et concl. ; cf. Ia, qu. 97, art. 1).

« dépouillé des dons de la grâce et blessé dans ceux de la nature » (*expoliatur gratuitis et vulneratur in naturalibus*, formule de Bède le Vénéral) (qu. 85, art. 1, *Sed contra*). Ces formules recouvrent pour saint Thomas un diagnostic précis. La « diminution » en cause, tout d'abord, n'atteint pas « les principes constitutifs de la nature elle-même, avec les propriétés qui en découlent, comme les puissances de l'âme et autres réalités du même genre » (*ibid.*, concl.)<sup>1</sup>. Ce qu'elle fait, c'est, d'une part, de supprimer complètement le « don de justice originelle » qui faisait auparavant partie intégrante de la nature humaine ; d'autre part, elle « diminue » (au sens strict, quantitatif, du terme) l'« inclination naturelle à la vertu ». Donc, la « diminution » de l'aspiration à la vertu ne signifie pas que cette aspiration est atteinte en sa source, mais qu'elle est seulement empêchée de parvenir à son terme par un obstacle, le péché. Il y a diminution « non par soustraction, mais par apposition d'obstacle » (sol. 1). Il est vrai que, plus l'homme pêche, plus l'obstacle grandit, jusqu'à rendre presque impossible le salut de l'homme ; cependant, tant que la racine n'est pas arrachée, il restera toujours en l'homme une authentique aspiration au bien — et c'est en ce sens que la nature est *blessée*, non *détruite*, par la Chute<sup>2</sup>.

De même, si saint Thomas admet que le péché prive la créature humaine « de mesure, de beauté et d'ordre » (art. 4), il maintient qu'« il y a un bien constituant le fond même de [sa] nature qui a sa mesure, sa beauté et son ordre [et qui] n'est ni enlevé ni diminué [par le péché] » (qu. 85, art. 4, concl.). Par exemple, contrairement à l'opinion de saint Augustin, l'homme « n'a pas besoin dans tous les cas, pour connaître la vérité, d'une illumination [divine] surajoutée à l'illumination naturelle » (qu. 109, art. 1, concl.). De même, s'il est vrai que l'homme déchu ne peut vouloir pleinement le bien, « néanmoins, parce que le péché ne corrompt pas entièrement la nature humaine et ne lui enlève pas tout son bien, il reste que l'homme, dans cet état, peut, par sa vertu naturelle, réaliser quelque bien particulier, comme

1. Le texte, quelques lignes plus bas, ajoute à cette liste : « l'être, la vie, l'intelligence ». Rien de ceci n'est atteint par le péché.

2. Même chez les damnés, ajoute saint Thomas, cette aspiration au bien continue à exister ; c'est nécessaire pour qu'ils puissent éprouver la peine du *remords* (sol. 3).

bâter des maisons, planter des vignes, etc. » (qu. 109, art. 2, concl.). Il est dans l'état d'un malade qui « ne peut, sans le secours de la médecine, se mouvoir comme un homme en bonne santé » mais « peut faire quelques mouvements ». Il ne peut, sans la grâce, atteindre à son bien surnaturel, mais « ce qu'il peut faire, ce sont des œuvres qui lui permettront d'atteindre quelque bien qui lui soit connaturel » (qu. 109, art. 5, concl.).

### 3. La grâce restaure la nature

Ainsi l'attention est-elle ramenée, désormais, sur la nature et ses lois immanentes, et sur les auteurs antiques qui en ont parlé.

*L'idée aristotélicienne de justice retrouve maintenant tout son intérêt.* Saint Thomas voit bien, certes, qu'elle ne peut s'appliquer pleinement au chrétien. La justice, au sens aristotélicien, suppose l'égalité, alors qu'entre l'homme et Dieu, il y a une inégalité absolue<sup>1</sup>. Ce que fait ou ne fait pas l'homme pécheur ne comporte ni mérite ni démerite aux yeux de Dieu ; les œuvres de sa justice sont simplement nulles. Ce n'est que par la grâce que l'homme peut bien agir. Mais saint Thomas dit que la grâce de Dieu consiste précisément à recréer une nature humaine dotée du libre-arbitre : il réconcilie toute-puissance de Dieu et liberté humaine en faisant de la seconde l'effet de la première. Dès lors la justice humaine retrouve tout son sens. *Dieu est tenu de récompenser nos œuvres de justice*, non parce qu'elles le rendraient débiteur à notre égard (il ne peut l'être, étant le donateur de tout, y compris de nos propres dons), mais parce qu'il se doit à lui-même de respecter la bonne nature qu'il a mise en nous :

« Notre action n'étant méritoire qu'en vertu de l'ordination divine, qui lui est antérieure, le mérite ne rend pas Dieu débiteur à notre égard, mais à l'égard de lui-même : en ce sens qu'il faut que l'ordination qu'il a imprimée aux créatures soit accomplie » (qu. 114, art. 1, concl.)<sup>2</sup>.

1. Et l'on sait que la pure justice appliquée à l'homme serait sa perte : « Ce qui est dû au pécheur, ce n'est pas la vie, c'est la mort, selon l'Épître aux Romains [6, 23] : "le salaire du péché, c'est la mort". »

2. Dieu doit même récompenser nos œuvres de justice en tenant compte de nos mérites surrogatoires, ceux qui rendent, pour ainsi dire, notre compte de justice « créateur » auprès de Dieu : ces mérites pourront être défalqués de la dette d'autrui

Pour toutes ces raisons, et conformément à l'esprit de la Révolution papale, le théologien saint Thomas va traiter systématiquement, dans le cadre même de sa *Somme théologique*, ces grandes catégories de la science politique et juridique rationnelle que sont la *loi*, la *justice*, l'*État*.

## II - La loi

Le « traité des lois » de la *Somme théologique*<sup>1</sup> est d'une grande importance, à cette époque où tant la papauté que les royaumes séculiers redécouvrent l'outil de la législation.

Avec sa clarté coutumière, Thomas situe lui-même son traité des lois dans l'ensemble de sa morale :

« Il faut étudier maintenant les principes externes des actes humains<sup>2</sup>. Le principe extérieur qui porte à l'acte mauvais, c'est le diable ; nous avons déjà parlé de sa tentation dans la Première partie [de la *Somme théologique*] (qu. 114). Le principe externe qui nous fait bien agir, c'est Dieu, soit qu'il nous instruisse par sa loi, soit qu'il nous soutienne de sa grâce. Ainsi convient-il d'étudier successivement la loi (qu. 90-108) et la grâce (qu. 109-114).

On étudiera d'abord le concept même de loi, puis les diverses sortes de loi : loi *éternelle*, loi *naturelle*, loi *humaine* [positive], loi *divine* [révélée], elle-même subdivisée en loi *ancienne* (la Torah, la Loi de l'Ancien Testament) et loi *nouvelle* (l'Évangile).

(qu. 114, art. 6, concl. : « Il convient que, selon la proportion de l'amitié, Dieu accomplisse la volonté qu'a un homme d'en sauver un autre »).

1. Éd. du Cerf, vol. 2, p. 567-744, introduction et notes par Jean-Marie Aubert, Pierre Grelot, Servais Pinckaers ; édition de la Revue des Jeunes : *La loi ancienne, la IIe, qu. 98-105*, trad. fr., notes et appendices par J. Tonneau, o.p., 2 t., Desclée et Cie, 1971 ; *La loi nouvelle, la IIe, qu. 106-108*, trad. fr., notes et appendices par J. Tonneau, o.p., Éd. du Cerf, 1981.

2. Les principes *internes* sont les *habitus*, c'est-à-dire les vertus et les vices ; nous étudierons plus loin celui des principes internes qui importe par excellence à la vie sociale et politique, la vertu de justice.

### 1. Le concept de loi

La loi se définit comme suit : « Une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté » (*quædam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*) (qu. 90, art. 4, concl.). Chaque élément de cette définition est important.

La loi (art. 1) ressortit à la « raison » (elle est *aliquid rationis*), c'est-à-dire qu'elle est une structure par laquelle les actions humaines sont autorisées ou interdites, donc organisées. Elle est une « certaine règle et mesure d'action ». Elle l'est dans la mesure où elle rapporte les actions à une fin (lier fins et moyens, c'est-à-dire montrer le sens des choses, est en effet le propre de la raison). Cette fin est le *bien commun de la communauté* (art. 2).

Saint Thomas, tout en reconnaissant la légitimité de la vie et de la propriété privées (cf. *infra*), établit cependant, à la mode aristotélicienne, une hiérarchie entre l'individu et la communauté. La loi de celle-ci prévaut sur celle que peuvent se donner pour eux-mêmes un particulier ou une communauté de degré inférieur, parce que le bien de la communauté est supérieur au bien de la partie, même pour la partie.

Ce lien entre loi et bien commun détermine un autre attribut fondamental de la loi. Elle doit être *faite par la communauté en tant que telle ou par quelqu'un qui la représente* (art. 3).

« Ordonner quelque chose au bien commun revient au peuple tout entier ou à quelqu'un qui représente le peuple (*alicujus gerentis vicem totius multitudinis*). C'est pourquoi le pouvoir de légiférer appartient à la multitude tout entière ou bien à un personnage officiel qui a la charge de la multitude (*personam publicam quæ totius multitudinis curam habet*) » (art. 3, concl.).

Un particulier ne saurait faire la loi, parce qu'il ne saurait disposer d'un pouvoir coercitif ; il ne peut que donner des conseils. A partir de là, deux cas de figure (détaillés qu. 97, art. 3, sol. 3) se présentent : ou bien l'on est dans une « société libre » (*libera multitudo*), c'est-à-dire une République, et le législateur est le peuple entier (l'auteur pense aux exemples antiques et aux Républiques italiennes existant de son temps) ; ou bien l'on est dans une

monarchie, et dans ce cas aussi, le monarque n'agit pas comme particulier, mais comme « représentant » de la multitude. Toute la question est de savoir comment et quand il a reçu un tel mandat de représentation, et si ce mandat était provisoire ou définitif, conditionnel ou inconditionnel ; saint Thomas n'en traite pas ici. Il n'en demeure pas moins que le principe du pouvoir législatif est le peuple. Saint Thomas reprend ici, indubitablement, la tradition antique, grecque et romaine, et s'inscrit en faux contre l'idée paulinienne et augustinienne d'un pouvoir donné directement par Dieu à certains hommes en raison du péché<sup>1</sup>.

Enfin, la loi doit être *promulguée* (art. 4). Son caractère public fait partie de son essence. La loi s'adresse à l'intelligence de l'homme ; elle ne peut agir que si l'homme en a connaissance. Or, la loi est commune dans sa source et son objet ; tous doivent donc la connaître, et savoir que tous la connaissent : elle doit être une « connaissance publique ». Mais elle ne peut l'être qu'en étant promulguée. Donc une loi non promulguée n'est pas une loi. La mise par écrit des lois n'est pas autre chose qu'un moyen de prolonger indéfiniment la promulgation.

Saint Thomas condamne donc tout gouvernement qui serait fondé sur le secret (à la mode platonicienne et, plus tard, machiavélienne et absolutiste) et, en corollaire, toute rétroactivité de la loi.

Il donne une réponse intéressante à l'objection selon laquelle la *loi naturelle* est toujours valide bien qu'elle ne soit pas promulguée : la loi naturelle est « promulguée » et publique en ce que Dieu l'a inscrite au cœur de chaque homme, à savoir dans sa *conscience* (c'est ce que disait, on s'en souvient, Cicéron). Par conséquent, nul ne saurait prétendre qu'il l'ignore.

Passons à l'examen des diverses espèces de lois.

1. Cette position de saint Thomas aura une grande importance pour la suite de l'histoire des idées politiques. Elle servira d'appui doctrinal pour la lutte contre l'absolutisme, puisque le principe de la souveraineté ultime du peuple, aux Temps modernes, a été exposé par des penseurs formés au thomisme comme Suarez.



## 2. La loi éternelle

Dans la continuité de la philosophie antique, spécialement stoïcienne, saint Thomas admet que « toute la communauté de l'univers est gouvernée par la raison divine » (qu. 91, art. 1, concl.) et, comme Dieu est éternel, il existe une « loi éternelle », éternellement promulguée puisqu'elle se confond avec le Verbe divin. Elle contient par anticipation, dans l'intellect divin, toutes les formes de la Création, comme l'artisan a dans son esprit, antérieurement à la réalisation de son œuvre, la forme des objets qu'il fabrique.

Saint Augustin disait : « La *loi éternelle* est la raison divine ou volonté de Dieu, ordonnant la conservation de l'ordre naturel et interdisant sa perturbation » (*Contra Faustum*, 22, 27 ; cf. Cicéron, *De legibus*, 2, 4, dont saint Augustin s'inspire probablement). Saint Thomas dit : « La *loi éternelle* n'est pas autre chose que la pensée de la Sagesse divine, selon que celle-ci dirige tous les actes et tous les mouvements » (qu. 93, art. 1, concl.). Cette Sagesse est identifiée par Thomas comme par Augustin au Verbe, seconde personne de la Trinité, de sorte que la loi éternelle, sans être à proprement parler le Fils, lui est « appropriée, à cause de la parenté entre la raison et la parole » (*appropriatur filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum*) (qu. 93, art. 1, sol. 2).

Par ailleurs, le concept de « Providence » est lié à celui de « loi éternelle », mais il s'en distingue en raison : la Providence est l'exécution de la loi éternelle dans chaque créature.

Enfin, comme Dieu non seulement crée, mais ramène chaque créature à sa fin, la loi éternelle ne doit pas être considérée comme statique, elle est une réalité dynamique par laquelle « Dieu exerce une motion sur tous les êtres pour les attirer à lui en réalisant leur finalité » (Jean-Marie Aubert).

Toutes les lois dérivent d'une manière ou d'une autre de la loi éternelle.

### 3. La loi naturelle

La *loi naturelle* est la présence active et organisatrice de la loi éternelle dans les créatures et spécialement dans l'homme.

« Comme tous les êtres qui sont soumis à la providence divine sont réglés et mesurés par la loi éternelle, il est évident que ces êtres participent de quelque façon de la loi éternelle (*aliquaüter participant legem æternam*) par le fait qu'en recevant l'impression de cette loi en eux-mêmes, ils possèdent des inclinations qui les poussent aux actes et aux fins qui leur sont propres » (qu. 91, art. 2, concl.).

Mais les êtres soumis à la providence divine peuvent être divisés en deux grandes catégories, créatures non raisonnables et créatures raisonnables. La participation des premières à la loi éternelle se marquera par le fait qu'elles seront soumises, les choses inertes au déterminisme, les animaux à leurs instincts, etc. En ce qui concerne la créature raisonnable, elle est

« soumise à la providence divine d'une manière plus excellente par le fait qu'elle participe elle-même de cette providence en pourvoyant à soi-même et aux autres » (qu. 91, art. 2, concl.).

Elle possède en effet la raison, qui est la capacité de penser la relation du moyen à la fin. En ce sens l'homme est appelé à être, pour ainsi dire, « sa propre providence, providence de soi en délégation de la Providence divine » (Jean-Marie Aubert). Il ne reçoit pas passivement une impression de la loi éternelle, il reçoit d'elle la capacité de se donner une loi et de s'y conformer.

Dans la créature non raisonnable, la raison éternelle s'exprime par une détermination invincible à faire tels ou tels actes et à poursuivre telle ou telle fin. Dans l'homme, par une capacité à *discerner* le bien et le mal. Ici saint Thomas reprend presque mot pour mot la théorie de la « conscience » chez Cicéron (cf. *supra*, p. 472 sq.).

« Quand le Psaume (4, 6) disait : "Offrez un sacrifice de justice", il ajoutait, comme pour ceux qui demandaient quelles sont ces œuvres de justice : "Beaucoup disent : qui nous montrera le bien ?" et il leur donnait cette réponse : "Seigneur, nous avons la lumière de ta face imprimée en nous", c'est-à-dire que la lumière de notre raison naturelle, nous faisant discerner ce qui est bien et ce qui est mal, n'est rien d'autre qu'une impression en nous de la lumière divine. Il est donc évident que

la loi naturelle n'est pas autre chose qu'une participation de la loi éternelle dans la créature raisonnable » (qu. 91, art. 2, concl.).

Mais, avant d'être raisonnable, ce qui est le propre de son espèce, l'homme est substance et animal. La loi naturelle se traduira donc pour lui par des traits spécifiques à chacun de ces niveaux :

« L'homme se sent d'abord attiré à rechercher le bien correspondant à sa nature, en quoi il est semblable à toutes les autres substances, en ce sens que toute substance recherche la conservation de son être, selon sa nature propre<sup>1</sup>. [...] En second lieu, il y a dans l'homme une inclination à rechercher certains biens plus spéciaux, conformes à la nature qui lui est commune avec les autres animaux. Ainsi appartiennent à la loi naturelle ce que "la nature enseigne à tous les animaux", par exemple l'union du mâle et de la femelle, le soin des petits, etc. En troisième lieu, on trouve dans l'homme un attrait vers le bien conforme à sa nature d'être raisonnable, qui lui est propre ; ainsi a-t-il une inclination naturelle à connaître la vérité sur Dieu et à vivre en société. En ce sens, appartient à la loi naturelle tout ce qui relève de cet attrait propre : par exemple que l'homme évite l'ignorance, ou ne fasse pas de tort à son prochain avec qui il doit vivre, et toutes les autres prescriptions qui visent ce but » (qu. 94, art. 2, concl.).

Cette liste sommaire des attributs de la nature humaine rejoint pour l'essentiel celle qu'avaient donnée les Anciens (cf. *supra*, p. 311-312).

La loi naturelle a encore deux attributs : elle est *universelle* (qu. 94, art. 4) et *immuable* (qu. 94, art. 5). Elle est universelle comme le sont les premiers axiomes des sciences, bien qu'il y ait une différence entre raison spéculative et raison pratique. Dans les deux cas, les premiers principes sont communs à tous les hommes, donc universels ; mais, alors que les conclusions logiques particulières des principes généraux des connaissances sont encore des vérités universelles, les applications particulières des principes de la raison pratique peuvent différer selon les circonstances, en particulier lorsque la connaissance de la loi naturelle est

« faussée par la passion, par une coutume mauvaise, ou par une mauvaise disposition de la nature. Ainsi, jadis, chez les peuples germains,

1. Il veut « persévérer dans son être », comme le répétera Spinoza. Tout ceci est très conforme à l'ontologie grecque classique, et assez peu à l'éschatologie prophétique de la Bible.

le pillage n'était pas considéré comme une iniquité, alors qu'il est expressément contraire à la loi naturelle, comme le rapporte Jules César dans son livre sur la *Guerre des Gaules* (VI, 23) ».

Voilà une remarque fort importante. D'abord il arrive que la nature produise des monstres. Ensuite les « passions » ou la « coutume » peuvent voiler la loi naturelle. Il en résulte que la référence à celle-ci ne jouera pas toujours un rôle conservateur. Saint Thomas considère que les Germains ne vivent pas « selon la nature », comme le pensait Tacite, et il considère manifestement que la civilisation de César est plus proche du droit naturel que ne l'est la coutume barbare. Par conséquent, pour les barbares, être romanisés, cela n'a pas été une dénaturation, ni le remplacement d'une coutume arbitraire par une autre tout aussi arbitraire, mais cela a été un progrès vers une vie plus proche de la nature créée et voulue par Dieu. Nous trouvons ici une confirmation de ce que nous avons dit du changement de statut du droit naturel lors de la « Révolution papale » (cf. *supra*, p. 880 sq.)<sup>1</sup>.

Quand (art. 6), la loi de nature a été temporairement effacée de l'âme humaine, « soit en raison de propagandes perverses, de la façon dont les erreurs se glissent dans les sciences spéculatives au sujet de conclusions nécessaires, soit comme des conséquences de coutumes dépravées et d'*habitus* corrompus », il s'agit de la restaurer.

Même la loi révélée ne change pas la loi naturelle : saint Thomas, qui ne peut certes récuser le prophétisme, énonce que la Révélation ne fait qu'« ajouter » au droit naturel sans le changer, comme les vêtements que reçoivent les hommes ne changent pas leurs corps. Sous les vêtements, l'homme nu demeure, avec toutes ses propriétés naturelles.

#### 4. La loi humaine

On pourrait croire que l'homme est suffisamment guidé par la loi naturelle. Ce n'est pas le cas : d'abord parce que la nature ne

1. Autre exemple : l'homosexualité, « péché contre nature » par excellence, n'était pas considérée comme un vice chez les Grecs, cf. qu. 95, art. 6, concl. (saint Thomas cite Rom. 1, 24) ; ce n'est pas que la loi naturelle était différente chez les Grecs et chez nous, c'est que les Grecs étaient empêchés par leurs passions de la voir et de l'admettre.

donne qu'une aptitude à la vertu, non la vertu développée ; or, la loi humaine joue un rôle essentiel dans ce développement (1) ; ensuite parce que la loi naturelle étant générale, il faut encore des déterminations supplémentaires pour guider la vie humaine *hic et nunc* (2).

1) Il en est de la vertu comme des autres aptitudes humaines, dont l'ébauche est donnée par la nature, mais qu'il faut ensuite cultiver et élaborer. La nature donne à l'homme, par exemple, « la raison et les mains », grâce à quoi il peut acquérir les diverses techniques matérielles, mais il ne pourra utiliser celles-ci que lorsque, par le travail et l'expérience, il les aura actualisées en lui. Ici saint Thomas approche de très près les distinctions modernes entre « nature » et « culture », en ce sens qu'il montre bien que la culture est un produit *sui generis*, ajouté à la nature et distinct d'elle ; les techniques ne sont pas à « la raison et la main » ce que l'animal fait est à l'embryon, une simple actualisation de ce qui était déjà entièrement présent dans l'œuf à l'état virtuel. De même, la perfection de la vertu résulte d'un processus qui fait intervenir la société :

« Il faut que les hommes reçoivent d'autrui cette sorte d'éducation (*disciplina*) par laquelle on peut arriver à la vertu. Certes, pour les jeunes gens qui sont portés à être vertueux par une heureuse disposition naturelle ou par l'habitude (*consuetudo*), et surtout par la grâce divine, il suffit d'une éducation paternelle qui s'exerce par les conseils. Mais, parce qu'il y a des hommes pervers et portés au vice, qui ne peuvent guère être aisément touchés par des paroles, il a été nécessaire que ceux-ci fussent contraints par la force et la crainte à s'abstenir du mal, de telle sorte qu'au moins en s'abstenant de mal agir, ils garantissent aux autres une vie paisible. Et puis, pour eux-mêmes, ils se voient amenés par une telle accoutumance à accomplir de bon gré ce qu'ils ne faisaient auparavant que par crainte. *Cette éducation qui corrige par la crainte est donnée par les lois.* Aussi fut-il nécessaire pour la paix des hommes et leur vertu de porter des lois » (qu. 95, art. 1, concl.).

2) Pas plus que la science n'existe quand on a seulement posé les premiers principes, la loi n'est achevée et « opérationnelle » quand on dispose seulement des principes de la loi naturelle inscrits dans sa conscience ; il lui faut d'autres déterminations. Celles-ci s'obtiennent de deux manières distinctes, par *dérivation de préceptes particuliers à partir de règles générales*, ou par *adaptation de ces*

*règles à la diversité des circonstances.* Saint Thomas définit ainsi le premier mode :

« De même que, dans la raison spéculative, les conclusions des diverses sciences sont les conséquences des principes indémontrables, la connaissance de ces conclusions n'étant pas innée en nous, mais étant le fruit de l'activité de notre esprit, de même il est nécessaire que la raison humaine, partant des préceptes de la loi naturelle qui sont comme des principes généraux et indémontrables, aboutissent à certaines dispositions particulières » (qu. 91, art. 3, concl.).

Par exemple le précepte « il ne faut pas tuer » dérive, par mode de conclusion à partir de principes, du précepte plus général : « il ne faut pas faire le mal ».

Le second mode « ressemble à ce qui se passe dans les arts [c'est-à-dire : dans les techniques], quand les modèles communs sont déterminés à une réalisation spéciale ; tel est le cas de l'architecte qui doit préciser la détermination de la forme générale de la maison à telle ou telle structure d'habitation ». Ainsi les modalités d'une sanction pénale dérivent, à titre de détermination, du principe selon lequel telle faute doit être punie (qu. 95, art. 2, concl.).

Tirer ces conclusions et apporter ces déterminations est la tâche propre des lois humaines ou positives. On voit par là-même que la loi humaine n'est légitime que si, d'une manière ou d'une autre, elle dérive de la loi naturelle ; elle n'est pas autonome ; ce qu'il y a de juste en elle, elle le tient de la loi naturelle qui lui est immanente.

Saint Thomas pose que le *droit des gens* dérive du droit naturel selon le premier mode, le *droit civil* selon le second (qu. 95, art. 4, concl.).

Mais ces dérivations du droit naturel pourraient être faites au coup par coup. Pourquoi sous la forme de cette règle générale qu'est la loi ? Parce que, bien que la loi ne puisse prévoir tous les cas particuliers, et qu'il soit nécessaire, en ce sens, de laisser un certain rôle au juge, qui seul peut constater les questions de fait et qui est, en un sens, loi vivante, il est néanmoins préférable de régler le maximum de choses par la loi. En effet :

« 1<sup>o</sup> Il est plus aisé de trouver quelques sages qui suffisent à porter de justes lois que d'en trouver un grand nombre pour juger droitement les cas particuliers. 2<sup>o</sup> Les législateurs considèrent longtemps à l'avance

ce qu'il faut établir par la loi, tandis que les jugements portés sur des cas particuliers s'inspirent de cas soulevés à l'improviste ; or, l'homme peut voir plus aisément ce qui est juste à la lumière de nombreuses expériences qu'en face d'un cas unique. 3° Les législateurs jugent pour l'ensemble des cas et en vue de l'avenir ; tandis que dans les tribunaux, les juges décident de cas actuels, vis-à-vis desquels ils sont influencés par l'amour, la haine, la cupidité. C'est ainsi que leur jugement est faussé. Donc la justice vivante qu'est le juge ne se rencontre pas chez beaucoup d'hommes, et elle est changeante, c'est pourquoi il a été nécessaire de déterminer par la loi ce qu'il fallait juger dans le plus grand nombre de cas possibles et de laisser peu de place à la décision des hommes » (qu. 95, art. 1, sol. 2).

Mais la loi humaine, pour être légitime, doit posséder certains attributs, qui se déduisent des définitions données plus haut de son origine et de sa finalité. Elle est une règle et une mesure des actes humains, règle elle-même régie par deux normes hiérarchiquement supérieures, la loi divine et la loi naturelle, et qui a pour finalité le bien commun. Elle doit donc être *en harmonie avec la religion*, adaptée aux *capacités naturelles* de ceux à qui elle s'adresse (la loi, par exemple, ne demande pas la même chose aux enfants et aux hommes faits), *claire*, ordonnée au *bien commun*, enfin *générale* dans sa source comme dans son objet. Dans sa source : nous avons vu plus haut qu'elle est faite par la communauté ou son représentant. Dans son objet, car le concept même de « loi » l'implique :

« S'il y avait autant de règles et de mesures qu'il y a de choses réglées et mesurées, règle et mesure perdraient leur raison d'être, puisque leur utilité est précisément de faire connaître beaucoup de choses par un moyen unique. Ainsi l'utilité de la loi serait nulle si elle ne s'étendait qu'à un acte singulier. Pour diriger les actes singuliers, il y a les préceptes individuels des hommes prudents... » (qu. 96, art. 1, concl.).

Quel est le champ des actions humaines couvert par la loi ? Ici saint Thomas reprend et officialise dans la théologie catholique la distinction opérée par Abélard et les canonistes, et de si haute portée pour le devenir de la liberté en Occident, entre *crime* et *péché* (cf. *supra*, p. 878 sq.). *La loi réprimera le crime, non le péché*. Le raisonnement est le suivant : la loi doit, on l'a dit, être adaptée à la nature de ceux qu'elle gouverne ; ainsi permet-elle à l'enfant beaucoup de choses qu'elle interdit à l'adulte. De même, elle permettra

« aux hommes imparfaits beaucoup de choses que l'on ne doit pas tolérer chez les hommes vertueux. Or, la loi humaine est portée pour la multitude des hommes, et la plupart d'entre eux ne sont pas parfaits en vertu. C'est pourquoi la loi humaine n'interdit pas tous les vices dont les hommes vertueux s'abstiennent, mais seulement les plus graves, dont il est possible à la majeure partie des gens de s'abstenir ; et surtout ceux qui nuisent à autrui<sup>1</sup>. Sans l'interdiction de ces vices-là, en effet, la société ne pourrait pas durer ; aussi la loi humaine interdit-elle les assassinats, les vols et autres choses de ce genre » (qu. 96, art. 2, concl.).

D'ailleurs, la loi étant une pédagogie, elle doit être progressive : donner des préceptes trop sévères à des hommes imparfaits, ce serait mettre du vin nouveau dans de vieilles outres, qui rompraient. Des lois trop rigoristes ne seraient pas observées, et du coup les lois même moins exigeantes tomberaient sous le même mépris.

Ailleurs, saint Thomas ajoute une idée assez étrange, à laquelle nous avons fait allusion plus haut : il se trouve que certains péchés, comme l'usure, non seulement ne peuvent être interdits par la loi pour les raisons qu'on vient de dire, mais ne *doivent* pas l'être, car ils sont *utiles*, et les interdire nuirait à l'intérêt général. Saint Thomas comprend intuitivement l'utilité sociale du commerce, de la libre entreprise et de la banque, mais il ne veut que les tolérer, à la faveur de ce singulier paradoxe. Il faudra attendre le calvinisme, Mandeville et Smith pour que les « vices privés » producteurs de « bien public » soient analysés comme étant, en réalité, les expressions nouvelles que prend la vertu même dans un contexte social transformé.

Est-on obligé en conscience d'obéir à la loi humaine ? Ne peut-on parfois lui résister ? Le « tribunal de la conscience » (*forum conscientiae*) ne peut-il conclure contre elle ? (art. 4) Question sensible, à laquelle saint Thomas donne une réponse qui se veut équilibrée ; il a le mérite de poser des distinctions claires. En ce qui concerne les lois qui sont justes tant par leur objet que par leurs modalités, on est obligé en conscience de leur obéir. Pour celles qui sont injustes d'une manière ou d'une autre, on n'est pas tenu en conscience d'y obéir, sauf si la rébellion doit être cause « de scandale ou de désordre » (*scandalum vel turbationem*). Pour éviter ceux-ci, « on est tenu même à céder son droit », par charité (saint Thomas cite le *Sermon sur la Montagne* : « Si quelqu'un te réquisitionne pour faire mille pas, accompagne-le encore deux

1. C'est-à-dire qui troublent l'ordre public, ce qui est bien le critère d'Abélard.



mille pas ». Il n'y a que pour les lois directement opposées à la loi divine, par exemple celles qui obligeraient à l'idolâtrie, qu'on peut s'opposer au pouvoir, même en affrontant scandale et désordre.

Tout le monde est-il soumis à la loi humaine ? N'y a-t-il pas des hommes, des illuminés, qui, étant régis directement par la loi du Saint-Esprit, peuvent être déliés des lois humaines ? Le prince du moins n'est-il pas, d'après le Digeste, *legibus solutus* (art. 5) ? Quant aux « hommes spirituels », ils sont soumis aux lois humaines, parce que « cela même rentre dans la conduite de l'Esprit Saint que les hommes spirituels se soumettent aux lois humaines, selon ces paroles de saint Pierre (1 P 2, 13) : "Soyez soumis à toute créature humaine à cause de Dieu" »<sup>1</sup>. Quant à la question de la soumission des dirigeants politiques à la loi, il convient de distinguer dans la loi sa « puissance de direction » (*vis directiva*) et sa « force contraignante » (*vis coactiva*).

« Si l'on dit que le prince est dégagé de la loi, c'est quant à sa force contraignante (*vim coactivam*); en effet, personne n'est contraint, à proprement parler, par soi-même; et la loi n'a force de contrainte que par la puissance du chef. C'est de cette manière que le prince est dit dégagé de la loi, parce que nul ne peut porter de condamnation contre soi-même au cas où il agirait contre la loi. C'est pourquoi sur ce passage du psâme (51, 6) : "Contre toi seul j'ai péché", la Glose déclare : "Le roi ne connaît pas d'homme qui juge ses actes." Au contraire, s'il s'agit du rôle de direction exercé par la loi, le prince doit s'y soumettre de son propre gré, selon ce qui est écrit dans les *Décrétales de Grégoire IX* : "Quiconque fixe un point de droit pour autrui, doit s'appliquer ce droit à soi-même..."<sup>2</sup> Et l'autorité du Sage [Ausone] déclare : "Supporte toi-même la loi que tu as établie." Un reproche, du reste, est adressé par le Seigneur "à ceux qui parlent et ne font pas; qui imposent aux autres de lourds fardeaux qu'ils ne veulent pas même remuer du doigt" » (Mt 23, 3). C'est pourquoi, devant le jugement de Dieu, le prince n'est pas dégagé de la loi, quant à la puissance de direction (*vis directiva*); il doit exécuter la loi de plein gré et non par contrainte. Le prince est enfin au-dessus de la loi en ce sens que, s'il le juge expédient, il peut modifier la loi ou en dispenser suivant le lieu et le temps »<sup>3</sup> (qu. 96, art. 5, sol. 3).

1. On retrouve la doctrine de Rom 13 développée par saint Augustin (cf. *supra*, p. 753 sq.). Le chrétien doit, par humilité et au titre de la pénitence due pour le péché originel, accepter un pouvoir injuste ou incompréhensible.

2. Transcription formelle, donc, dans le droit canonique, de la maxime *Digna vox*.

3. Réserve en faveur de l'absolutisme, bien dans l'esprit d'équilibre du droit canonique.

Saint Thomas s'interroge ensuite sur l'*interprétation* à donner à la loi humaine. Faut-il l'appliquer littéralement, ou selon son « esprit », lorsque la lettre obligerait à une décision manifestement absurde dans le cas particulier ? Il faut interpréter la loi selon l'intention du législateur. Celui-ci veut le bien commun et a conçu la loi comme moyen pour cette fin, non comme fin en soi ; s'il avait su que, dans tel ou tel cas particulier, le moyen irait contre la fin, il aurait évidemment choisi un autre moyen, et c'est pourquoi on peut interpréter son texte. Même le simple particulier le peut en cas de nécessité, lorsqu'on n'a pas le temps de recourir au supérieur ou au législateur lui-même.

Ceci étant, le meilleur interprète de la loi sera la *coutume*, et ici (qu. 97) saint Thomas montre qu'il a une certaine compréhension de l'évolutionnisme culturel et de ces phénomènes de sélection et de fixation des règles par causalité circulaire que tenteront d'expliquer, bien plus tard, les théories de l'« ordre spontané ». D'abord, la loi humaine, bien qu'elle dérive de la loi éternelle et de la loi naturelle qui sont immuables, peut changer, en premier lieu parce que la raison fait des progrès dans sa manière de déterminer et d'adapter les lois divines, ensuite parce que les choses humaines étant changeantes, une règle immuable produirait des effets différents dans de nouvelles circonstances, et que, en conséquence, dans le but même de continuer à « coller » du plus près possible au droit naturel, le droit positif doit se réformer sans cesse (art. 1). Cependant, le changement est par lui-même dangereux, car il rompt l'accoutumance à la loi, condition de son respect par tous (« Les lois tirent leur plus grande force de l'habitude », Aristote, *Pol.*, II, V, 14, 1269 a 20). On ne doit donc s'y résoudre que quand le bien attendu du changement compense, et au-delà, les inconvénients résultant du fait de changer (le *Digeste* est cité : « Dans l'établissement d'institutions nouvelles, l'utilité doit être évidente pour qu'on renonce au droit qui a été longtemps tenu pour équitable. »

Les objections contre la force de la coutume (*consuetudo*) sont pourtant sérieuses (qu. 97, art. 3, diff.). Si c'est en tant qu'elle est dérivée de la loi naturelle et de la loi divine que la loi humaine est juste, la coutume n'a rien en elle, apparemment, qui puisse ajouter ou retrancher à la justice de la loi. En outre, « de plusieurs choses mauvaises ne peut résulter une chose bonne ; or, celui qui

commence le premier à agir contrairement à la loi, agit mal ; donc, la multiplication d'actes semblables ne produira aucun bien », et la coutume, produite par une multiplicité d'actes contraires à la loi, ne pourra jamais évincer légitimement la loi. Enfin, la coutume « tire sa valeur des actions des personnes privées », alors que la loi doit être décidée soit par le peuple soit par ses représentants officiels.

En réponse, saint Thomas entend démontrer qu'il y a, malgré les apparences, une *rationalité* de la coutume. En effet, s'il est vrai que la raison humaine peut s'exprimer en paroles et en écrits, elle s'exprime aussi en actes, « car chacun semble choisir comme un bien ce qu'il réalise par ses œuvres » (qu. 97, art. 3, concl.). Par suite, de même qu'on peut, par la parole, expliquer la loi et la changer, on le peut par des actes, surtout lorsqu'ils sont répétés un grand nombre de fois par un grand nombre de personnes, car cela confirme qu'ils n'ont pas été faits par hasard, mais en vertu d'une raison précise. Au reste, on a dit plus haut que la loi humaine peut et doit changer, parce que, lorsque les circonstances changent, une même loi prend un sens différent, et, d'utile qu'elle était à la communauté, elle devient nuisible. Lorsque les gens agissent contrairement à la loi, ils ne font que mettre en œuvre ce changement qu'ils ressentent comme nécessaire. Enfin, la source de la loi étant la communauté, il n'est pas choquant qu'une procédure impliquant toute la communauté (ce qu'est la coutume) influe sur la loi. En tous ces sens, « la coutume a force de loi, abolit la loi et interprète la loi » (*consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix*)<sup>1</sup>.

Il n'en demeure pas moins que la coutume, pas plus qu'aucune loi humaine, ne peut aller contre les lois naturelle et divine.

##### 5. La loi divine. Généralités

Presque tout ce qui précède est une reprise des doctrines de l'Antiquité : ce qui est dit de la loi éternelle reprend les doctrines du stoïcisme ; ce qui est dit du droit naturel et de ses relations avec la loi positive démarque Aristote, Cicéron et le *Digeste*. Saint

1. Formule présente dans le droit canon dès le *Décret* de Gratien.

Thomas s'affranchit maintenant de ces traditions en posant l'idée qu'aux lois éternelle, naturelle et humaine s'ajoute la « loi divine », c'est-à-dire la loi *révélée*, ou plutôt les deux lois successivement révélées, l'Ancien et le Nouveau Testament. Là, nous trouvons l'autre aspect du souffle de la Révolution papale, qui place la vie morale et politique dans la perspective d'une « économie du salut ». Nous constatons que saint Thomas essaie de prendre des positions équilibrées dans les polémiques de son temps sur le millénarisme.

Précisons un point de vocabulaire. L'expression « loi divine » appliquée à la loi révélée ne doit pas faire penser que les lois précédemment étudiées ne seraient pas « divines » : la loi éternelle et la loi naturelle sont évidemment aussi des lois venant de Dieu ; la « divinité » des lois révélées est un attribut non de leur origine, mais de leur mode de promulgation.

Qu'il faille, pour guider l'homme dans son agir en vue de sa fin propre, la béatitude, des lois portées à la connaissance de l'homme par voie surnaturelle, est justifié par quatre raisons. Voici la première — qui est aussi la plus forte, ou du moins celle qui montre le mieux la différence avec la tradition du droit naturel :

« Si l'homme n'était ordonné qu'à une fin proportionnée à sa capacité naturelle, il n'aurait pas besoin de recevoir, du côté de sa raison, un principe directeur supérieur à la loi naturelle et à la loi humaine qui en découle. Mais, parce que l'homme est ordonné à la fin de la béatitude éternelle qui dépasse les ressources naturelles des facultés humaines, il était nécessaire qu'au-dessus de la loi naturelle et de la loi humaine, il y eût une loi donnée par Dieu pour diriger l'homme vers sa fin » (art. 4, concl.).

De même que, dans la *Divine Comédie*, Virgile ne peut plus, au-delà du Purgatoire, être le guide de Dante, et qu'il faut que Béatrice descende du Ciel pour montrer un chemin que seuls les êtres célestes connaissent, de même, dès lors que les hommes ont vocation à accomplir leur essence non plus sur terre comme êtres naturels, mais au Ciel comme êtres « capables de Dieu »<sup>1</sup>, ils

1. Saint Thomas pose que l'homme est fait, par la grâce, *capax Dei*, « capable de Dieu ». Il faut prendre « capable » au sens d'un volume, comme quand on parle de la « capacité » d'un récipient (une bouteille d'une capacité d'un litre). L'âme humaine est cette créature, privilégiée en ce sens, qui a une capacité infinie et peut recevoir en elle l'infini de Dieu. Nous retrouverons cette notion un peu plus loin.

doivent être initiés aux chemins pour y parvenir, non par la Nature, mais par la Grâce, c'est-à-dire, s'agissant de connaissance, non par la raison naturelle, mais par l'Écriture sainte.

Il y a d'autres raisons. Si l'homme ne pouvait compter que sur sa raison naturelle, il n'aurait jamais de certitude ; la Révélation, à laquelle il adhère par la foi, lui apporte celle-ci. D'autre part, « la loi humaine [qui ne connaît que les actes extérieurs de l'homme, non ses intentions] ne pouvait réprimer et ordonner efficacement les actes intérieurs » ; la loi divine comble cette lacune<sup>1</sup>.

Dès lors qu'il introduit un élément transcendant, non philosophique, saint Thomas est encore conduit à se démarquer de l'aristotélisme par un trait fondamental : la loi divine n'est pas une science intemporelle, définissant et exposant des essences fixes ; elle s'inscrit dans une temporalité, une histoire qui est aussi une économie du salut et une pédagogie. La loi divine sera successivement *loi ancienne* et *loi nouvelle*. C'est normal, ou du moins ce n'est pas choquant : ce n'est pas à l'homme de déterminer un ordre d'exposition dans des choses qui, par définition, le dépassent.

« Dans l'épître aux Galates (3, 24), saint Paul compare l'état de la loi ancienne à celui d'un enfant qui se trouve encore soumis à un surveillant, tandis qu'il assimile l'état de la loi nouvelle à celui d'un homme parfait qui n'est plus sous la tutelle du surveillant » (qu. 91, art. 5, concl.).

Cela n'empêche pas qu'il y ait, dans cette Révélation, une logique profonde, perceptible au moins *a posteriori*. L'homme se croit naturellement appelé à un devenir naturel, terrestre ; aussi l'Ancien Testament lui annonce-t-il le Royaume des cieux sous une forme encore voilée, celle de la « terre promise » (qui est une terre) ; mais, par cela même, il lui apprend l'existence de Dieu et sa sollicitude pour l'homme. Aussi le terrain est-il préparé pour que le Nouveau Testament, dans un second temps, lui dévoile que ce royaume auquel il est destiné n'est pas terrestre mais céleste. De même, de l'ancienne à la nouvelle loi, on gagne en intériorité. L'ancienne loi normait les actes extérieurs, la nouvelle dirigera les intentions : « La loi ancienne est un frein pour la main, la loi nouvelle pour l'esprit. » Enfin, les deux lois n'emploient pas les mêmes moyens : d'après saint Augustin, « la différence est petite

1. Il y a peut-être ici une incohérence : il semblait que la loi naturelle éclairait déjà la conscience intime de l'homme.

entre la Loi et l'Évangile, c'est : crainte et amour » (*brevis differentia est Legis et Evangelii, timor et amor*).

Les progrès de cette pédagogie divine sont résumés comme suit :

« De même que le père de famille, dans sa maison, porte des commandements différents pour les enfants et pour les adultes ; de même Dieu, seul roi de son unique royaume, a donné une loi pour les hommes encore imparfaits, et une autre loi plus parfaite pour ceux qui avaient déjà été conduits par la première loi à une plus grande capacité de divin (*ad majorem capacitatem<sup>1</sup> divinorum*). Le salut des hommes ne pouvait être assuré que par le Christ, selon les *Actes des Apôtres* (4, 12) : "Il n'a pas été donné aux hommes d'autre nom en lequel nous devons être sauvés." C'est pourquoi la loi qui conduit tout le monde de façon parfaite au salut n'a pu être donnée qu'après la venue du Christ. Auparavant, il fallut donner au peuple dont le Christ devait naître une loi qui le préparât à accueillir le Christ, et cette loi devait comprendre certains premiers éléments de la justice qui les sauverait. La loi naturelle dirige les hommes selon certains préceptes communs, vis-à-vis desquels parfaits et imparfaits sont à égalité ; aussi cette loi est-elle unique pour tous. Mais la loi divine dirige l'homme également selon certaines dispositions particulières vis-à-vis desquelles parfaits et imparfaits ne se comportent pas de la même façon. C'est pourquoi il fallait que la loi divine fût double » (qu. 91, art. 5, sol. 1 à 3).

## 6. La loi divine. La Loi ancienne

Il faut donc étudier successivement l'Ancien et le Nouveau Testament. Saint Thomas envisage l'Ancien Testament sous l'angle unique des normes morales et juridiques qu'il instaure ; il s'agit de montrer à la fois que ces normes ajoutaient un premier supplément à la loi naturelle — en ce sens elles étaient « bonnes » — et qu'elles devaient cependant, du moins pour leur plus grande partie, être abrogées lorsque l'heure serait venue de passer à la seconde étape de la Révélation — en ce sens elles étaient « mauvaises ». En fait la loi ancienne était bonne en ce qu'elle était ordonnée à une fin bonne, la vie éternelle ; mauvaise en ce qu'elle ne contenait pas encore tout ce qui était nécessaire

1. « *Capacitas* » signifie « contenance ». L'homme contient l'infini.

pour parvenir à cette fin. La loi ancienne est donc ambiguë et ne pouvait constituer qu'une transition.

La loi ancienne fait deux choses : elle « met en lumière les préceptes de la loi naturelle, [et elle] y ajoute quelques préceptes propres » (qu. 98, art. 5, concl.). Donc son œuvre est comparable à celle de la loi humaine, en ce sens qu'elle canalise les actes extérieurs et assure l'ordre dans la cité ; mais elle ne corrige pas totalement les intentions intérieures, ce qui ne sera possible que par la grâce du Christ (qu. 98, art. 1, concl.).

L'*Épître aux Romains* (7, 11) dit que « la loi est intervenue pour que la faute se multiplie ». En effet, la loi ancienne a appris à l'homme ce qu'était le péché<sup>1</sup> ; mais elle ne lui a pas apporté la grâce qui permet de le vaincre. C'est en ce sens que saint Paul a dit que la Loi « tue »<sup>2</sup>. C'est d'ailleurs parce qu'elle était imparfaite qu'elle ne fut pas donnée par Dieu en personne, comme la loi nouvelle, mais par des intermédiaires (qu. 98, art. 3). Elle était bonne néanmoins en tant que préparation, et elle venait authentiquement de Dieu : saint Thomas y insiste (qu. 98, art. 2) contre les hérésies anciennes, telle le marcionisme, qui « diabolisaient » le judaïsme. Elle était bonne en un double sens : elle contenait des préceptes toujours valables, et elle préfigurait la venue du Christ (ce que repère la lecture « typologique » proposée ici des textes de l'Ancien Testament). Elle fut donnée au seul peuple juif, et non à toute l'humanité, parce que c'était du peuple juif que devait naître le Christ, selon la promesse faite par Dieu à Abraham (qu. 98, art. 4 ; cf. art. 5, concl. : « La loi ancienne a été accordée au peuple juif pour lui conférer une prééminence de sainteté, par respect pour le Christ qui devait naître dans son sein »). Il n'y avait là aucune « acception de personnes » en défaveur du reste de l'humanité, car saint Thomas, reprenant la sévère argumentation de saint Augustin, pose que l'humanité pécheresse devait être entièrement damnée ; qu'une partie fût sauvée, ce fut l'effet d'un « choix gratuit » auquel les autres ne peuvent prétendre, au moins comme un dû<sup>3</sup>. La loi ancienne fut donnée à l'époque précise où elle

1. Elle a exigé *tsedaqa*, et non plus seulement *mishpat* (cf. *supra*, p. 678-679). Mais les hommes ne peuvent répondre à cette exigence ; ils sont donc, en effet, rendus pécheurs par la Loi.

2. « La lettre tue, l'esprit vivifie », dit saint Paul (2 Co 3, 6), et par « lettre » il entend la loi ancienne. D'ailleurs, « on sait que Dieu permet parfois le péché pour l'humiliation du pécheur. De même aussi voulut-il donner aux hommes une loi qu'ils ne pussent observer par leurs propres forces ; par là, dans leur présomption, ils se connaîtraient pécheurs et, dans leur humiliation, ils recourraient à l'aide de la grâce » (qu. 98, art. 2, sol. 3).

3. « Tous ceux que Dieu instruit, c'est par miséricorde qu'il les instruit ; ceux qu'il n'instruit pas, c'est par une juste sentence. » Il semble que ce texte ne se trouve pas

devait l'être, à savoir « entre la loi naturelle et la loi de grâce » (art. 6 ; concl.). Les hommes, en effet, à l'époque d'Abraham, péchaient par ignorance et sombraient dans l'idolâtrie<sup>1</sup> ; il fallait donc leur apprendre le monothéisme ; ensuite, éclairés sur ce qu'était le bien, ils découvriraient que leur manquait la force de l'accomplir ; alors pourrait venir la grâce. La pédagogie divine a délivré l'homme naturel, dit saint Thomas, successivement, de son ignorance et de sa faiblesse.

La loi ancienne, enfin (qu. 99, art. 6), usait du moyen de la « crainte », non de celui de l'« amour ». Elle « devait assurer l'observation des préceptes par des promesses et menaces temporelles », non que le peuple auquel elle s'adressait s'attachât aux seules choses terrestres, ce qui est le fait des « méchants », mais parce que, déjà en progrès par rapport aux païens, il n'était pas encore parfait « en comparaison de la perfection qu'allait réaliser le Christ ».

La loi ancienne se divise en préceptes *moraux, cérémoniels et sociaux et politiques* (« judiciaires »)<sup>2</sup>. Ces trois catégories expriment les exigences de la loi naturelle. La première contient des préceptes généraux. Les deux dernières contiennent des « spécifications » : les préceptes cérémoniels disent plus en détail comment honorer Dieu, les préceptes judiciaires comment pratiquer la justice parmi les hommes.

Les préceptes moraux gardent en partie leur valeur sous la loi nouvelle. Les préceptes des deux dernières catégories sont entièrement abrogés sous cette loi, puisque, ayant pour fonction essentielle d'annoncer ou de préparer l'avènement du Christ, dès que celui-ci est advenu, ils sont obsolètes<sup>3</sup>.

littéralement chez saint Augustin, mais de nombreux textes de cet auteur disent la même chose en substance. La formule citée par saint Thomas était devenue traditionnelle au Moyen Âge. Cf. note du P. Tonneau, *op. cit.*, p. 128.

1. Saint Thomas estime qu'à cette époque l'humanité était devenue plus pécheresse et idolâtre qu'elle ne l'était juste après le péché originel ; l'habitude du péché avait aggravé le péché. C'est cette aggravation qui motiva l'octroi de la Révélation à ce moment plutôt qu'à un autre.

2. Cette classification serait due, principalement, à Alexandre de Halès, franciscain auteur d'une *Somme théologique* antérieure à celle de saint Thomas.

3. Les préceptes cérémoniels sont « abrogés de telle sorte que non seulement ils sont morts, mais qu'ils tuent ceux qui les observent, depuis le Christ et surtout depuis la divulgation des Évangiles. Tandis que les préceptes judiciaires sont morts, n'ayant plus de force obligatoire, mais toutefois ils ne tuent pas et un prince pourrait mettre



**a - Les préceptes moraux**

La loi ancienne contient des préceptes moraux parce qu'elle a pour objet d'établir une amitié entre Dieu et l'homme, or, cette amitié ne peut s'établir que si, d'abord, les hommes entretiennent entre eux de bons rapports, ce qui est l'objet de la morale naturelle. Mais cette morale est oubliée et défigurée chez l'homme pécheur. La loi ancienne, singulièrement les Dix Commandements, va la lui rappeler. On saisit ici, sur le vif, comment la grâce restaure la nature blessée en l'homme par le péché ; elle le fait, en l'espèce, en reformulant la loi morale naturelle. La loi ancienne, par conséquent, présuppose et confirme cette loi : « Comme la grâce présuppose la nature, la loi divine présuppose nécessairement la loi naturelle » (qu. 99, art. 2, sol. 1 et 2).

L'étude du Décalogue par saint Thomas répond à une longue tradition chrétienne. Alors que la plupart des dispositions de la Loi juive sont déclarées dépassées par l'épître aux Hébreux et la patristique, le Décalogue est réputé toujours valable (Irénée, Théophile d'Antioche, Augustin le recommandant). A partir du IX<sup>e</sup> siècle, il est spécialement recommandé pour la catéchèse des enfants et des simples, et depuis ce temps jusqu'aux *Sommes* immédiatement antérieures à celle de saint Thomas, il est régulièrement commenté, et aussi mis en vers et en rimes pour en faciliter l'apprentissage. Saint Thomas, dans les articles 4 à 7 de la question 100, justifie la division, déjà traditionnelle en son temps, du Décalogue en deux « tables » (*tabulae*), trois règles relatives aux rapports de l'homme et de Dieu, sept relatives à la justice humaine.

**b - Les préceptes cérémoniels**

Les « préceptes cérémoniels » sont les règles du culte, particulièrement abondantes dans l'Ancien Testament (dans le *Lévitique*, les *Nombres*...), portant sur le culte proprement dit, sur les cérémonies, les objets sacrés, la circoncision, le régime alimentaire, etc.

A quoi, demande saint Thomas, ces règles servaient-elles ? Peuvent-elles être expliquées, justifiées en raison, ou, puisque le Nouveau Testament a aboli la plupart d'entre elles, doivent-elles être considérées

en vigueur dans son royaume ces dispositions [politiques et sociales] sans pécher » (qu. 104, art. 3, concl.).

comme une sorte de survivance de rites païens ? Pour répondre, saint Thomas commence par noter que la religion a complètement changé de statut quand on est passé du paganisme au monothéisme. Chez les païens, elle était destinée à servir l'ordre social et le culte était organisé selon ce seul critère. La religion biblique, au contraire, vise à assurer le salut des hommes et organise la société de la façon la plus susceptible d'opérer ce salut : le religieux n'est plus subordonné au social, mais le social au religieux. Le culte perd donc sa place prééminente en tant qu'activité sociale, mais il prend un rôle nouveau, commandé par la pédagogie divine. Le principe du culte est que « l'homme n'entre pas en rapport avec Dieu par les seuls actes intérieurs de l'esprit, croire, espérer, aimer ; il le fait aussi par des activités extérieures, par lesquelles il reconnaît qu'il est au service de Dieu » (qu. 99, art. 3, concl.).

Les préceptes cérémoniels de la loi ancienne auront deux fonctions : faire adorer Dieu actuellement et préfigurer la venue du Christ. C'est à montrer comment ils accomplissent ces fonctions que saint Thomas consacre les très longs développements des questions 101 à 104.

### **c - Les préceptes sociaux et politiques (« judiciaires »)**

Les *praecepta judicialia* ne sont pas des préceptes « judiciaires » au sens étroit du terme, et c'est pourquoi il faut traduire l'expression par « préceptes sociaux et politiques » : ce sont des préceptes permettant la vie commune entre les hommes d'une société donnée.

Ils se répartissent en quatre catégories correspondant aux différents niveaux de l'organisation d'un peuple : « D'abord les rapports entre chefs et sujets ; puis les rapports de sujets à sujets ; ensuite les rapports entre citoyens et étrangers ; et enfin les rapports domestiques du père au fils, de l'épouse au mari, du maître au serviteur » (qu. 104, art. 4, concl.).

L'examen de la première catégorie est l'occasion pour saint Thomas de proclamer sa préférence, en matière de régimes politiques, pour le « régime mixte » vanté par les Anciens : ce fut précisément, soutient-il, le régime du peuple d'Israël, qui eut de grands chefs comme Moïse ou des rois (élément monarchique), des assemblées de notables (élément aristocratique), les uns et les autres étant choisis dans tout le peuple (élément démocratique) (qu. 105, art. 1) (cf. *infra*, p. 947 sq.).

La seconde catégorie porte sur le droit privé, les questions de propriété, de commerce, de prêt à intérêt, le droit pénal (qu. 105, art. 2).

Saint Thomas juge positivement les dispositions de l'Ancien Testament sur ces sujets : elles lui paraissent correspondre *grosso modo* aux vues d'Aristote, ce qui est tout dire. L'Ancien Testament reconnaît la propriété privée, excellente pour la gestion des biens, mais lui impose des limites. Les riches doivent distribuer une part de leurs richesses et l'usage des fruits de la terre est en partie commun. Des propriétés immobilières non urbaines, appartenant à des familles, ne peuvent être définitivement aliénées ; les esclaves par dette sont libérés après un certain délai (le « jubilé ») ; le prêt à intérêt est interdit et l'on remet les dettes tous les sept ans. Toutes ces mesures ont pour effet d'éviter que se créent de trop grands déséquilibres dans la répartition de la richesse. Les peines dont il est fait mention dans l'Ancien Testament paraissent équilibrées à saint Thomas : elles sont non seulement proportionnées aux dommages causés, mais modulées selon les circonstances, le risque de récurrence, etc. La procédure pénale trouve également à ses yeux des vertus.

La troisième catégorie porte sur les lois relatives aux étrangers. Saint Thomas approuve la législation différenciée de l'État juif ancien, c'est-à-dire les restrictions à l'immigration (cf. qu. 105, art. 3).

Même approbation par saint Thomas de la législation hébreu-juive concernant les rapports juridiques au sein de la famille, rapports parents-enfants, maris-femmes, maîtres-esclaves (qu. 105, art. 4). L'esclavage est permis, mais fortement atténué ; les mauvais traitements à l'égard de l'esclave sont limités. Le divorce est formalisé.

Que penser de ces jugements positifs de saint Thomas sur la société israélienne ancienne ? Ils paraissent destinés à répondre aux critiques qui, traditionnellement, soulignaient la cruauté, l'archaïsme ou les incohérences de cette société. C'est là peut-être un nouveau signe du traditionalisme de saint Thomas. La société occidentale de son temps, encore largement féodale, ne lui paraît pas en progrès, mais en recul par rapport aux sociétés antiques.

#### **7. La loi divine. La loi nouvelle**

La *loi nouvelle* est la loi de l'Évangile : une « loi divine », encore, mais qui ne pouvait être révélée qu'après celle de l'Ancien Testament, et entendue que par des hommes ayant déjà reçu l'enseignement de celui-ci.

Elle diffère de la loi ancienne non seulement par son contenu, mais, plus fondamentalement, par le fait qu'elle n'est plus exactement une « loi », mais une grâce, l'effusion même de l'Esprit saint à l'intérieur le plus intime de l'homme.

Elle comporte, il est vrai, comme la loi ancienne, des « dispositions » guidant l'agir. Mais c'est « à titre secondaire » :

« Il y a dans la loi nouvelle [outre l'effusion de la grâce] ce qui assure les *dispositions* correspondant à la grâce de l'Esprit Saint et ce qui concerne l'*usage* de cette grâce. Ce sont dans la loi nouvelle des éléments en quelque sorte seconds, dont les fidèles du Christ doivent être instruits oralement et par écrit, tant pour ce qui est à croire que pour ce qui est à faire (qu. 106, art. 1, concl.).

L'Évangile contiendra « les enseignements de la foi » et « les préceptes qui règlent les sentiments et les actes humains » ; à ce titre, la loi nouvelle, comme la loi ancienne, « tue ».

« Saint Augustin explique que la lettre, ici, c'est toute écriture qui demeure extérieure à l'homme, fût-ce le texte des préceptes moraux contenus dans l'Évangile. Il en conclut que même la lettre de l'Évangile "tuerait" si à l'intérieur de l'homme ne s'y ajoutait la grâce guérissante de la foi » (qu. 106, art. 2, concl.).

Quant à celle-ci, qui est le premier et le principal élément de la loi nouvelle, « la grâce de l'Esprit saint intérieurement donnée », elle « vivifie » et « justifie » (*ibid.*). Elle confère une volonté de faire le bien qui, paradoxalement, est aussi une passivité devant l'effusion de la grâce. La loi de l'Évangile est une loi d'amour qui ne *dit* pas seulement qu'il faut aimer mais apporte en même temps la *propension* à aimer (ce que ne faisait pas, on s'en souvient, l'ancienne loi).

#### a - Le contenu de la loi

« Tout ce que le Nouveau Testament propose à notre croyance d'une manière explicite et manifeste se trouve dans l'Ancien sous l'enveloppe de figures » (qu. 107, art. 3, sol. 1). Donc la loi nouvelle était « contenue » dans l'ancienne comme le fruit dans le germe, et elle n'ajoute rien en substance à la loi ancienne. Elle supprime, nous l'avons vu, ses préceptes cérémoniels, qui n'ont plus lieu d'être, puisque ce qu'ils annonçaient en figure est devenu désormais une réalité ; elle rend inutiles la plupart de ses préceptes judiciaires, et désormais, en matière sociale et politique, les peuples chrétiens pourront agir à leur gré, pourvu qu'ils observent la charité ; enfin, en ce qui concerne les préceptes moraux, saint

Thomas pose — et justifie en détail — qu'ils sont intégralement conservés sous la loi nouvelle et que celle-ci n'y ajoute rien, ou plus précisément n'y ajoute que des éclaircissements. Le *Sermon sur la Montagne* n'apporte pas une morale nouvelle, il présente une version perfectionnée de la morale biblique, opposable aux interprétations viciées des Pharisiens (qu. 198, art. 3).

« Le Christ a porté à leur plein accomplissement les préceptes de la loi ancienne, tant par ses actes que par ses enseignements. Par ses actes : en acceptant de se faire circoncire et d'observer toutes les prescriptions légales qui étaient alors en vigueur, étant "né sous la Loi" (Ga 4, 4). Par ses enseignements : il apporta un triple perfectionnement aux préceptes de la loi ancienne. D'abord il mit en lumière le vrai sens de la Loi, comme on le constate à propos de la prohibition de l'homicide et de l'adultère (Mt 5, 20) ; les scribes et les Pharisiens ne tenaient pour interdits que les actes extérieurs, mais le Maître, menant la Loi à sa perfection, a déclaré que la prohibition s'étendait jusqu'aux péchés intérieurs. En second lieu, le Maître a perfectionné les préceptes légaux par des dispositions propres à mieux assurer l'observation des anciennes prescriptions légales ; la loi ancienne avait interdit le parjure, or, on risque moins d'y tomber si l'on s'abstient généralement de jurer, hormis le cas de nécessité (Mt 5, 33). Enfin le Maître a perfectionné les préceptes de la Loi en leur adjoignant certains conseils de perfection, comme il ressort de cet épisode (Mt 19, 21) où, entendant quelqu'un déclarer qu'il avait pratiqué les commandements de la loi ancienne, le Seigneur lui dit : "Il ne te manque plus qu'une chose : si tu veux être parfait, va et vends tout ce que tu possèdes", etc. » (qu. 107, art. 2, concl.).

La loi nouvelle est, en un sens, moins difficile à observer que l'ancienne, en ce qu'elle ne comporte pas tous les rites, cérémonies et obligations diverses auxquels étaient soumis les Juifs ; en revanche, elle est plus lourde à porter, en ce qu'elle oblige à une perfection intérieure à laquelle n'obligeait pas l'ancienne loi (qu. 107, art. 7).

Enfin, la loi nouvelle comporte des « préceptes » et des « conseils ». Les préceptes suffisent pour obtenir la vie éternelle, puisqu'ils poussent à poursuivre cette fin suprême et à ne pas considérer les biens terrestres comme une fin. « Mais on arrivera plus aisément [à la fin suprême] si l'on renonce totalement aux biens de ce monde et c'est pourquoi l'Évangile donne des conseils en ce sens » (qu. 108, art. 4, concl.). Ce sont les conseils de renoncement aux trois biens que sont les richesses extérieures, les délectations charnelles et les honneurs ; sur ce triple renoncement se fonde la vie religieuse. Mais opter pour cette vie n'est pas nécessaire au salut, et n'est pas un précepte. Les injonctions proprement

évangéliques ne sont qu'un supplément non absolument nécessaire, par exemple faire du bien à ses ennemis, pardonner une offense alors qu'on aurait droit à réparation... La pauvreté perpétuelle, ou la chasteté perpétuelle, ne sont nécessaires que si l'on veut la perfection (ainsi saint Thomas interprète-t-il l'histoire du jeune homme riche, Mt 19, 21)<sup>1</sup>.

**b - La querelle du joachimisme**

Maintenant qu'elle a été révélée, la loi de l'Évangile est définitive ; il n'y en aura pas d'autre d'ici la fin des temps (qu. 106, art. 4). Ici saint Thomas s'oppose frontalement au « joachimisme », doctrine de Joachim de Flore (v. 1135-1202) selon laquelle, après l'âge du Père (l'Ancien Testament) et celui du Fils (le Nouveau Testament) doit venir un âge encore autre, celui de l'Esprit.

Nous étudierons plus loin le joachimisme et les mouvements millénaristes dont il est un des inspirateurs (cf. *infra*, chap. 7, p. 1036 sq.), mais nous devons, ici même, nous arrêter sur la position de saint Thomas, qui est du plus haut intérêt si l'on veut comprendre l'idée qu'il se fait de l'Histoire et donc de la nature profonde de la tâche politique.

Saint Thomas accorde qu'il y a bien trois états de l'humanité. Mais, dit-il, il faut retenir, non la liste de ces trois états que donne Joachim de Flore, mais celle de Denys l'Aréopagite : après la loi ancienne, puis la loi nouvelle, le troisième état sera « dans la patrie », c'est-à-dire au ciel.

« Le premier de ces états est imparfait et figuratif au regard de l'Évangile ; de même l'état présent est imparfait et figuratif par comparaison avec l'état de la patrie et il disparaît quand survient celui-ci, comme saint Paul l'annonçait : "Maintenant nous voyons dans un miroir, en énigme, mais alors ce sera face à face" (1 Co 13, 12) » (qu. 106, art. 3, sol. 1)<sup>2</sup>.

Il n'y a donc pas lieu d'attendre un âge de l'Esprit qui serait différent de celui du Christ. Car l'Esprit est venu à la Pentecôte,

1. Ainsi l'amour n'est pas obligatoire, du moins l'amour qui conduit à la Croix. Saint Thomas participe de cette volonté des hommes du temps de la Révolution papale de rendre vivable la morale chrétienne. Il prône une morale orientée vers le Ciel, mais praticable sur terre.

2. Le thème de ces trois états, l'un où il y a des figures sans les réalités, l'autre où il y a des réalités et des figures, le dernier où il n'y a plus de figures, mais seulement des réalités, revient à maintes reprises chez saint Thomas.

aussitôt que Jésus a été glorifié, et il a enseigné aux hommes tout ce qu'ils devaient savoir pour être sauvés (même s'il ne leur a pas enseigné « tout ce qui devait arriver dans l'avenir » (cf. qu. 106, art. 3, sol. 2).

En attendant, n'y aura-t-il, sur Terre, rien de nouveau ? Pas exactement.

« L'état de ce monde peut subir deux sortes de changement : 1° Un changement de loi. En ce sens nul autre état ne doit succéder à celui de la loi nouvelle. Celle-ci a déjà pour sa part succédé à la loi ancienne comme un état plus parfait succède à un état moins parfait ; mais aucun autre état de la vie présente ne peut être plus parfait que celui de la loi nouvelle, car rien ne peut être plus proche de la fin dernière que ce qui y introduit immédiatement. "Nous avons par le sang du Christ Jésus un accès assuré dans le sanctuaire ; il nous a frayé une voie nouvelle, approchons-nous" (He 10, 19). Ainsi, il ne peut y avoir dans la vie présente d'état plus parfait que celui de la loi nouvelle, car plus un être approche de sa fin dernière, plus il est parfait.

« 2° Mais l'état de l'homme peut varier aussi en ce sens que, la loi restant la même, les hommes se comportent différemment à son endroit, avec plus ou moins de perfection. En ce sens, l'état de la loi ancienne a connu de fréquents changements : par moments, les dispositions légales étaient observées avec soin, par moments elles étaient négligées totalement. De même, l'état de la loi nouvelle varie lui aussi selon la différence des lieux, des temps, des personnes, dans la mesure où la grâce de l'Esprit Saint est possédée plus ou moins parfaitement par tel ou tel. Cependant, il n'y a pas à espérer un autre état à venir où la grâce de l'Esprit Saint serait possédée plus parfaitement qu'elle ne l'a été jusqu'ici, notamment par les Apôtres qui ont reçu les "prémices de l'Esprit" (Rm 8, 23), c'est-à-dire, selon une glose, qui ont reçu l'Esprit "avant les autres et plus abondamment" » (qu. 106, art. 3 ; concl.).

Donc le changement historique est possible, mais il l'est en pire autant qu'en mieux. L'Histoire n'est pas orientée. On se retrouve, paradoxalement, dans une situation existentielle proche de celle de l'« éternel retour » du paganisme. Le mal, qu'il connaisse des succès ou subisse des éclipses, demeure. Le dispositif mis en place contre lui, lui non plus, ne change pas : « L'Église a commencé au temps d'Abel et elle durera jusqu'à la fin du monde » (commentaire sur le Symbole des Apôtres) ; « La foi de l'Église ne cessera pas jusqu'à la fin du monde, ceci contre ceux qui prétendent qu'elle doit durer pendant un certain temps » (commentaire sur Mt 24, 34) ; « Adam a amené un état, celui de la culpabilité, et le Christ un autre état, celui de la gloire et de la vie. Or, après cet

état nul autre ne suivra durant la vie présente ; on le désigne donc comme le dernier » (commentaire de 1 Co 15, 45) (textes cités par Tonneau, p. 131-132). La grâce, ainsi, dirons-nous, semble concerner essentiellement les *individus* (qu'elle les sauve ou les délaisse) et ne pas agir sur l'*Histoire*.

Dans une « question quodlibétique », saint Thomas remarque cependant que l'Église change ; jadis persécutée, au temps où « les nations de la terre s'agitaient tumultueusement », non seulement, aujourd'hui, elle ne l'est plus, mais elle est en situation de faire appel elle-même au bras séculier. C'est là un progrès. Cependant « entre aujourd'hui et autrefois, si l'état de l'Église a changé, l'Église n'a pas changé ». On saisit la pensée profonde de saint Thomas, bien proche de celle d'Aristote, à ce qu'il dit sur l'âge de la perfection : « Dans la condition humaine, on constate que le plus haut point de perfection se trouve au temps de la jeunesse et la condition de l'homme est d'autant plus parfaite que, soit avant, soit après, elle se rapproche davantage de cet âge » (IIa IIæ, qu. 1, art. 7, sol. 3). Décidément le temps n'est pas créateur. A propos de chacun des grands témoins qui ont marqué l'histoire du salut, Abraham, Moïse ou Jésus, saint Thomas souligne que « la première révélation l'emportait en perfection ». De même, les apôtres ont reçu la loi nouvelle mieux que quiconque après eux (textes cités par Tonneau, p. 135).

En conclusion, saint Thomas, dans la ligne d'Origène et de saint Augustin, refuse décidément de prendre l'Apocalypse au sens littéral ; il « dépolitise » l'eschatologie. Il pourra donc être une référence pour le catholicisme conservateur, à l'époque de la Contre-Réforme et plus encore à celle de la Contre-Révolution.

### III - La justice

Ceci étant, même si le salut est personnel, les dirigeants politiques doivent faciliter le salut des brebis dont ils sont les pasteurs, en particulier par la manière dont ils vont faire et appliquer la loi. Ils devront, tant les législateurs que les juges et les gouvernants, être *justes*. Saint Thomas va donc traiter longuement de la question de la justice. Il va expliciter avec une clarté exemplaire toute la



philosophie du droit sous-jacente à la promotion du droit romano-canonique par l'Église de la Révolution papale<sup>1</sup>.

### 1. La vertu de justice<sup>2</sup>

L'objet propre de la justice (*justitia*), dit-il, c'est ce qui est juste (*justum*), c'est-à-dire ce qu'exige le droit (*ius*). Le droit se divise en droit naturel et droit positif. Quelle que soit la nature du droit considéré, on devra dire avec les juristes que la justice est « la volonté permanente et constante d'attribuer à chacun son droit » (*ius suum unicuique tribuere* ou *reddere*, qu'on peut traduire aussi « rendre à chacun son dû »).

Il est vrai que saint Augustin attribue à la justice la fonction de « venir au secours des malheureux ». Mais dans ce cas, répond saint Thomas, nous ne leur donnons pas ce qui est à eux, mais ce qui est à nous. La miséricorde est une *autre* vertu que la justice, laquelle consiste à rendre à chacun ce qui est *sien*. La justice a pour matière propre un acte adapté et proportionné aux exigences objectives d'autrui ; or, autrui peut exiger son dû, non ma miséricorde.

Ainsi, saint Thomas récuse implicitement le raisonnement de saint Augustin selon lequel il ne saurait exister d'État non chrétien, parce qu'un État suppose un « consensus sur la justice » (selon la définition de Cicéron) et qu'il n'est de vraie justice que la justice évangélique. Non, répond saint Thomas, il y a une justice naturelle, qui certes ne suffit pas au salut, mais qui est pleinement légitime en son ordre. Toute communauté qui la reconnaît forme une communauté politique légitime, un État légitime. L'ordre chrétien, fondé sur l'Église, va s'y ajouter comme un principe indispensable de salut, mais sans se substituer à lui. L'ordre politique n'est pas absorbé dans l'ordre théologique.

1. Nous utilisons ici l'édition de la Revue des Jeunes : *La justice*, t. 1, IIa IIæ, qu. 57-62, trad. fr. par M.-S. Gillet, o.p., notes et appendices par J.-Th. Delos, o.p., Desclée et Cie, 1948 ; t. 2 (qu. 63-66) et t. 3 (qu. 67-79), trad. fr., notes et appendices par C. Spicq, o.p., Desclée et Cie, 1947.

2. Pour l'essentiel, saint Thomas glose ici Aristote ; mais cette glose a le mérite d'être souvent plus claire et plus explicite que le texte aristotélicien original.

La justice consiste à rendre à chacun son dû *selon une règle d'égalité*. Mais cette égalité se comprend différemment selon qu'il s'agit de la justice distributive ou de la justice commutative.

La *justice commutative*. C'est celle qui règle les échanges (*commutatio*) entre des individus. Ces échanges doivent être égaux, au sens où ce que donne l'un doit avoir la même valeur que ce que donne l'autre, selon une égalité « arithmétique » :

$$a = b$$

La *justice distributive*. C'est celle qui règle la juste répartition des biens (ou des maux) communs entre les membres d'un groupe, que ces biens soient immatériels ou matériels. La justice est obtenue quand chacun reçoit du bien commun la part qui correspond à la place qu'il occupe dans le groupe. Dans ce cas, l'égalité en cause est « géométrique », c'est une égalité de rapports, une proportion :

$$\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$$

Par exemple, le roi doit recevoir une plus grande part des richesses de l'État que ses sujets, le général une plus grande part des honneurs de la victoire que le simple soldat (ou être plus sévèrement puni que ce dernier en cas de défaite). Mais si tous les moissonneurs ont travaillé autant, ils recevront une part égale de la moisson. On voit ainsi que si les parts de biens peuvent être inégales d'un individu à l'autre (par exemple les salaires des différents employés d'une entreprise, qui peuvent avoir un éventail très ouvert), il y a toujours, dans cette seconde forme de justice, une règle d'égalité, puisque chacun reçoit *autant* qu'il a donné.

## 2. La propriété (IIa IIæ, qu. 66)

La question 66 de la IIa IIæ de la *Somme théologique*, consacrée au « vol et à la rapine », constitue un véritable *traité de la propriété*. Saint Thomas y conclut à la légitimité, sous certaines très importantes réserves, de la propriété privée. De ce point de vue encore, il se démarque — et toute l'Église officielle de son temps avec lui — d'un christianisme communisant et apocalyptique et de la position radicale des Spirituels franciscains (cf. *infra*, p. 1040 sq.).

La question 66 comporte 8 articles, mais le raisonnement principal tient en trois moments : 1) La possession des biens extérieurs

est-elle naturelle à l'homme ? (art. 1) ; 2) Est-il permis à l'homme de posséder quelque chose en propre ? (art. 2) ; 3) Est-il permis de voler en cas de nécessité [ce qui revient à dire : la propriété privée est-elle un absolu] ? (art. 7).

**a - La possession des biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme ? (art. 1)**

Il semble que non (*videtur quod non*<sup>1</sup>...), puisque la terre appartient à Dieu. D'autre part, l'homme ne peut rien changer à la nature des choses qui lui sont extérieures. La possession de ces choses ne lui est donc pas naturelle. Cependant (*sed contra*...), le Psalmiste dit de Dieu qu'il a « mis toutes choses aux pieds [de l'homme] », et la Genèse (I, 26) : « Faisons l'homme à notre image, à notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur toutes les bêtes... de la terre. »

Réponse de saint Thomas : les choses extérieures sont à envisager sous deux aspects, leur *nature* et leur *usage*. Considérées quant à leur nature, elles n'appartiennent qu'à Dieu. Mais l'homme peut en faire usage, car les êtres imparfaits existent en vue des plus parfaits.

Thomas ajoute que, l'homme étant à la ressemblance de Dieu, il est de ce fait, sans conteste, la plus parfaite des créatures du monde matériel, et tout le reste est ordonné à son utilité<sup>2</sup>. Donc la possession par l'homme de tous les biens matériels — de l'ordre minéral, végétal ou animal — est pleinement légitime, dès lors qu'il ne prétend pas en altérer la nature<sup>3</sup>.

Mais on n'a encore prouvé que la légitimité de l'appropriation de la terre, prise globalement, par l'humanité, prise collectivement. Qu'en est-il de la propriété *privée* ?

1. Nous retraçons ces argumentations en suivant l'ordre de la *disputatio* scolastique (cf. *supra*, p. 898, n. 2).

2. Thèse humaniste et très « anti-écologique ».

3. Argument qui fonde la défiance de l'Église à l'encontre de tout comportement « démiurgique » de la science, par exemple les manipulations génétiques ou l'eugénisme.

**b – Est-il permis à l'homme de posséder quelque chose en propre ? (art. 2)**

*Apparemment non.* Des Pères de l'Église, comme Basile<sup>1</sup>, ont soutenu que les riches le sont parce qu'ils se sont emparés de biens destinés à tous.

Basile cite aussi une image reprise de Cicéron (et qui remonte à Chrysippe)<sup>2</sup> : quelqu'un entrant le premier au théâtre et empêchant les autres de regarder le spectacle ferait une chose insensée, puisque le spectacle est, par nature, destiné à tous ; or, c'est ce que fait le riche avec les biens de la nature<sup>3</sup>.

*Cependant*, saint Augustin affirme le contraire et critique les moines qui prétendent ne pas fréquenter les hommes qui se marient et possèdent des biens extérieurs en propre. Il les qualifie d'« hérétiques » et d'« orgueilleux », d'autant qu'ils se font appeler faussement « apostoliques »<sup>4</sup>.

1. Basile de Césarée, un des « Pères cappadociens » du IV<sup>e</sup> siècle.

2. Un des fondateurs du stoïcisme, cf. *supra*, I, p. 313.

3. Saint Thomas connaissait de nombreux autres textes patristiques, qui condamnent violemment la propriété privée qu'ils assimilent au vol, et qui étaient cette position sur l'idée que la propriété privée est le fruit du péché originel. Par exemple saint Ambroise : « C'est en commun et pour tous, riches et pauvres, que la terre fut créée : pourquoi donc, ô riches, vous arrosez-vous le monopole territorial ? La nature ne connaît point de riches ; elle n'engendre que des pauvres : nous ne naissons pas avec des vêtements, nous ne sommes point enfantés avec de l'or et de l'argent... Ce n'est pas de ton bien que tu accordes à l'indigent, mais du sien que tu lui rends. » Saint Basile : « La terre a été faite pour tous, c'est le commun héritage que les frères ont reçu du Père commun. Ils jouissent ensemble de l'air, du soleil, de la pluie, pourquoi ne jouiraient-ils pas ensemble du sol qui les porte et les nourrit ? » Saint Jean Chrysostome : « Tu possèdes le résultat du vol, si tu n'es pas toi-même un voleur... Ces glaçantes paroles, le *tien* et le *mien*, quelles causes de luttes et d'ennuis ! Supprimez-les : plus d'inimitiés, ni de noises cherchées : ainsi la communauté des biens nous convient beaucoup mieux et répond mieux à la nature ». Saint Jérôme : « Toutes les richesses ont à leur origine une injustice. Si l'un n'avait pas perdu, l'autre n'aurait pu acquérir... Tout homme riche est un voleur ou un fils de voleur... C'est une sorte de sacrilège que de ne pas donner au pauvre ce qui est le bien du pauvre. » Une décrétale faussement attribuée à Clément de Rome, dit : « En bonne justice, tout devrait appartenir à tous. C'est l'iniquité qui a fait la propriété privée. » (Textes cités par C. Spicq, *op. cit.*, p. 304-308.) Cf. le chap. sur le millénarisme, *infra*, p. 1045 sq.

4. Ces « communistes » des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles prétendaient en effet s'appuyer sur le témoignage des *Actes des Apôtres*, qui disent que les Apôtres avaient mis tous leurs biens en commun (cf. *supra*, p. 727 sq.). Saint Thomas, en citant ce texte, vise peut-être

*Conclusion* de saint Thomas : il faut distinguer la *gestion* des biens (*potestas procurandi*) et leur *jouissance* (*usus*). Sous le premier rapport, « il est permis de disposer des biens en propre. C'est même nécessaire pour trois raisons<sup>1</sup> : 1° Chacun donne des soins plus attentifs à la gestion de ce qui lui appartient en propre qu'il n'en donnerait à un bien commun à tous ou à plusieurs ; en ce cas, en effet, chacun évite l'effort et laisse aux autres le soin de pourvoir à l'œuvre commune ; c'est ce qui arrive dans les maisons où il y a un grand nombre de serviteurs. 2° Il y a plus d'ordre dans l'administration des biens quand le soin de chaque chose est confié à une personne, tandis que ce serait la confusion si tout le monde s'occupait indistinctement de tout. 3° La paix entre les hommes est mieux garantie si chacun est satisfait de ce qui lui appartient. L'on constate en effet de fréquentes querelles entre ceux qui possèdent une chose en commun et dans l'indivision.

En revanche, sous le rapport de la *jouissance*, « l'homme ne doit pas posséder les biens comme s'ils lui étaient propres, mais comme étant à tous, en ce sens qu'il doit être tout disposé à en faire part aux nécessiteux ». Cela aussi vient d'Aristote<sup>2</sup>. Mais saint Thomas cite aussi saint Paul : « Recommande à ceux qui sont riches dans le siècle présent d'être prompts à donner, de faire part de leurs biens » (II Tim., V, 17-18). En d'autres termes, la propriété privée n'est pas un *absolu*, ce que confirme — spectaculairement — le dernier moment de l'argumentation.

indirectement les faux apôtres de son propre temps, en particulier la secte fondée par Gérard Segarelli à Parme en 1260. Le concile de Lyon en 1274, les papes Honorius IV en 1286 et Nicolas IV en 1290 condamnèrent ces tendances communistes. C'était une grave question dans l'Église, ravivée par la « querelle de la pauvreté » élevée au sujet des Franciscains. Jean Hus, opposé à la propriété privée, a lui aussi été condamné au concile de Constance en 1415. Pie IX a condamné le communisme en 1846 et 1864, de même que Léon XIII dans *Rerum novarum* en 1891, Pie XI dans *Quadragesimo Anno* en 1931. Mais l'Église ne condamne pas moins durement le libéralisme.

1. Que saint Thomas reprend presque textuellement du chapitre correspondant d'Aristote, la critique du communisme de Phaléas de Chalcédoine et de Platon. Cf. *supra*, p. 210 sq.

2. « Il appartient aux classes favorisées de la fortune, si elles sont intelligentes et habiles, de veiller sur les pauvres et de leur procurer des moyens de travail. Il est bon d'imiter l'institution des Tarentins : ceux-ci concèdent aux indigents la jouissance commune de leurs propriétés. Ils se concilient ainsi la bienveillance de la masse. » (*Politique*, VII, 3)

**c – Est-il permis de voler en cas de nécessité ? (art. 7)**

Il semble que non, car, pour Aristote, le nom seul de « vol » évoque immédiatement la malice. Or, ce qui est mauvais en soi ne saurait devenir bon parce qu'il est ordonné à une fin bonne.

Cependant, le droit romain affirme : « En cas de nécessité, toutes choses sont communes » (*in necessitate sunt omnia communia*).

*Conclusion :*

« Ce qui est de droit humain<sup>1</sup> ne saurait déroger au droit naturel ou au droit divin. Or, selon l'ordre naturel établi par la divine Providence, les êtres inférieurs sont destinés à subvenir aux nécessités de l'homme. Aussi bien leur division et leur appropriation — œuvre de droit humain — ne pourront empêcher de s'en servir pour subvenir aux nécessités de l'homme. Voilà pourquoi les biens que certains possèdent en surabondance sont dus, de droit naturel, à l'alimentation (*sustentatio*) des pauvres. [...] Toutefois, comme il y a beaucoup de miséreux et qu'une fortune privée ne peut venir au secours de tous, c'est à l'initiative d'un chacun qu'est laissé le soin de distribuer ses propres biens, de manière à venir au secours des pauvres (*committitur arbitrio uniuscujusque dispensatio propriarum rerum*).

« Si cependant la nécessité est tellement urgente et évidente que manifestement il faille secourir ce besoin pressant avec tout ce qui se présente, par exemple lorsqu'un péril menace une personne et qu'on ne peut autrement la sauver, alors quelqu'un peut licitement subvenir à sa propre nécessité, ouvertement ou en secret, peu importe. Il n'y a là à proprement parler ni vol ni rapine, car en cette occurrence ce que nous prenons pour conserver notre vie devient nôtre. »

De même et pour la même raison, « on peut prendre le bien d'autrui pour venir en aide au prochain dans la misère » (qu. 66, art. 7, concl).

Si un riche a abondance de nourriture chez lui, cependant qu'un pauvre meurt de faim, quelle est la situation ? Des êtres inférieurs (les victuailles) sont détournés de leur destination naturelle, servir à l'accomplissement des fins naturelles des êtres supérieurs (les hommes). Et ceci parce que le droit positif y fait obstacle. Mais le droit positif ne saurait déroger au droit naturel. Donc la propriété privée de la nourriture est illégitime dans un tel cas.

1. C'est-à-dire le droit positif.

C'est pourquoi, quand le pauvre s'en saisit, *il ne commet pas un vol* — il ne s'agit donc même pas de l'excuser, de l'acquitter, au motif par exemple que la faim fait perdre le contrôle de soi — *il ne fait que prendre « ce qui lui est dû », le « sien », sa propriété naturelle.*

Saint Thomas souligne cependant que c'est à l'initiative individuelle du propriétaire que les biens superflus doivent être redistribués : il refuse toute idée de communautarisme millénariste. Il n'imagine même pas le socialisme d'État. La seule aide collective que les pauvres doivent recevoir est la propriété d'Église (sans doute saint Thomas connaît-il et admet-il la doctrine canonique selon laquelle l'Église est « curatrice de la propriété des pauvres »). Mais, pour le reste, il légitime — sous réserve du devoir d'entraide — une forme de société fondée sur la propriété privée, la gestion privée des biens et donc le commerce.

### **3. Le commerce et la question du juste prix (Ila IIæ, qu. 77)**

L'Église, plus nettement encore que la propriété privée, avait condamné le commerce. Restaurant, sur ce terrain encore, le droit naturel d'Aristote, saint Thomas va répéter la condamnation de principe du grand commerce spéculatif prononcée par ce dernier. Mais comme il le fait sur la base du droit naturel, autant que sur celle des préceptes évangéliques, il va, en même temps, ouvrir la voie à l'élaboration d'une théorie positive du commerce et de l'activité économique modernes<sup>1</sup>.

#### **a - La morale du commerce**

Toute activité humaine « reçoit sa règle de la raison ». Le commerce doit supporter cette évaluation. Il doit prouver qu'il poursuit des fins bonnes et emploie des moyens qui sont eux-mêmes irréprochables. A ce prix, il sera admis comme une activité saine et ayant toute sa place dans la société chrétienne.

Or, il est indéniable que l'Écriture et la tradition ecclésiastique sont emplis de propos hostiles au commerce.

1. Sur l'expansion commerciale de l'Europe aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, cf. Yves Renouard, *Les hommes d'affaire italiens au Moyen Âge*, Colin, 1968 ; Régine Pernoud, *Histoire de la bourgeoisie en France*, Éd. du Seuil, coll. « Points-Histoire », t. 1, Des origines aux temps modernes, 1960 et 1981 ; Philippe Dollinger, *La Hanse, XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles*, Aubier, 1988.

Le marchand est soupçonné de convoitise, or, la convoitise est infinie. Isaïe dit (V, 8) : « Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, qui joignent champ à champ ». L'Écclésiaste (V, 9) : « L'avare n'est pas rassasié par l'argent ». La convoitise, en outre, rend injuste, elle tue la charité envers le prochain, et aussi envers Dieu (« Nul ne peut avoir deux maîtres, Dieu et Mammon », Mt VI, 24). Jésus chasse les marchands du temple, ce qui n'est guère flatteur pour cette profession. Les Pères de l'Église et la tradition ecclésiastique continuent sur cette ligne de pensée. Tertullien (II<sup>e</sup> s.) : « Supprimez la cupidité, et il n'y a pas de raison pour le gain ; et s'il n'y a pas de raison pour le gain, il n'y a pas besoin de commerce. »<sup>1</sup>

Autre idée : on reproche au commerce de causer un souci excessif des affaires de ce siècle et, par suite, de détourner de la pensée de Dieu. Saint Thomas interprète ainsi l'étymologie de *negotium*. C'est la négation de l'*otium* — la *scholè* des Grecs —, le loisir actif qui permet seul l'étude et la contemplation. Le commerçant est le non-contemplatif par excellence. C'est pourquoi le commerce sera formellement interdit, en tout cas, aux clercs.

Dans les œuvres d'Aristote, saint Thomas trouvait la même condamnation du grand commerce et du capitalisme spéculatif, argumentée cette fois sur la philosophie de la nature. La nature est finitude, alors que la spéculation est infinitude, donc le « capitalisme » est anti-naturel<sup>2</sup>.

Nous allons voir que sa position personnelle peut apparaître *a contrario* sensiblement plus nuancée.

### **b - Le juste prix**

On doit vendre une chose à son « juste » prix. Comme Aristote, saint Thomas pense qu'il existe une valeur objective des choses, qui se confond avec leur valeur d'usage ; vendre au-dessus de cette valeur, c'est manquer à l'égalité qui définit la justice commutative. Cependant, Thomas va apporter deux correctifs extrêmement importants à cette règle.

1) Il existe une composante « travail » dans la formation de la valeur. S'il est vrai que « le commerce, envisagé en lui-même, a

1. Références dans Spicq, *op. cit.*, p. 411 sq.

2. Cf. *supra*, I, p. 204-210.



quelque chose de suspect, puisqu'il ne se rapporte pas de soi à une fin honnête et nécessaire »<sup>1</sup>, en sens inverse, le gain du commerce

« n'implique pas non plus quelque chose de mauvais ou de contraire à la vertu ; rien n'empêche de l'ordonner à une fin nécessaire ou même honnête. Dès lors le commerce deviendra licite. C'est ce qui a lieu quand un homme se propose d'employer le gain modéré qu'il recherche dans le commerce, à entretenir sa famille ou à venir en aide aux indigents ; ou encore quand il fait du commerce pour l'utilité sociale, afin que sa patrie ne manque pas du nécessaire ; sans doute il recherche le gain, mais comme prix de son travail (*quasi stipendium laboris*) et non comme une fin » (qu. 77, art. 4, concl.).

2) Il existe également une composante « subjective » dans la formation de la valeur.

« L'achat et la vente peuvent en certaines circonstances tourner à l'avantage d'une partie et au détriment de l'autre ; par exemple lorsque quelqu'un a grandement besoin d'une chose et que le vendeur subisse un préjudice s'il s'en défait. Dans ce cas, le juste prix devra être établi non seulement d'après la valeur de la chose vendue, mais proportionné au préjudice que le vendeur subit du fait de la vente. On pourra alors vendre une chose plus qu'elle ne vaut en elle-même (*plus quam valeat secundum se*), bien qu'elle ne soit pas vendue plus qu'elle ne vaut pour celui qui la possède (*quamvis non vendatur plus quam valeat habenti*) » (qu. 77, art. 1, concl.).

Ainsi, saint Thomas fait un premier pas vers la théorie « subjective » de la valeur. La rareté des biens, ou l'intensité de la demande, fait une partie de leur valeur, et ceci est licite.

Saint Thomas étaye cette analyse sur le passage de l'*Éthique à Nicomaque* où il est traité de l'« amitié utile ». Les échanges entre amis sont égaux, non s'ils échangent des *choses égales*, mais s'ils retirent une *utilité égale* de l'échange (art. 1, sol. 3). L'égalité, en d'autres termes, n'est pas à considérer d'un point de vue matériel et objectif, mais comme « égalité d'utilité », ce dont les contractants sont seuls juges, parce qu'ils font un calcul chaque fois inédit, que nul, même l'autorité civile, ne peut faire à leur place.

1. Dans la mesure où il manie alternativement argent et marchandises ; or, de l'extérieur, on ne sait jamais *a priori* s'il manie l'argent en vue de procurer des marchandises aux utilisateurs (ce qui est bien), ou s'il manie les marchandises en vue d'augmenter indéfiniment l'argent du commerçant (ce qui est vicieux), en un mot si la cause finale qui gouverne l'activité commerciale et lui confère son sens, c'est la marchandise ou l'argent.

#### 4. Le prêt à intérêt (IIa IIæ, qu. 78)

L'usure est incontestablement, pour saint Thomas, un « péché ». Il connaît le raisonnement d'Aristote et ses observations sur l'usure pratiquée de son temps (cf. non seulement *Politique*, I, 2 et 3, mais *Éthique à Eudème*, I, 3, et *Rhétorique*, I, 5 et 16).

Au moins, dans le commerce, même spéculatif et, en ce sens, dérégulé, un produit s'interpose entre les sommes d'argent échangées. Au contraire, « le prêteur à intérêts échange directement deux sommes inégales, aussi [dans l'usure] la monnaie devient-elle tout à la fois principe, moyen et fin. Elle s'engendre et se reproduit d'elle-même, elle fait des "petits" (*tokos, fœnus*) » (Spig). Or, selon la formule scolastique, *nummus nummum non parit*, de l'argent n'enfante pas de l'argent. Donc le prêt à intérêt est encore plus anti-naturel que le commerce spéculatif. C'est une monstruosité.

Saint Thomas connaît aussi les données bibliques. Le prêt à intérêt est condamné dans l'Ancien Testament, du moins à l'intérieur de la communauté hébreue<sup>1</sup>.

Le devoir de miséricorde envers ses proches est de prêter sans contrepartie et de ne pas profiter de la pauvreté d'autrui pour lui arracher les gages qu'on avait retenus — ses biens, ou même sa personne — et amasser ainsi des fortunes indues (cf. *supra*, p. 935, n. 3). Le prêt à intérêt n'est admissible qu'avec des étrangers (il était d'ailleurs pratiqué couramment dans le Proche-Orient ancien).

Cette condamnation est renforcée encore dans le Nouveau Testament<sup>2</sup>. La miséricorde, l'idéal de sainteté doivent l'emporter sur la simple justice et sa fonctionnalité économique. Le chrétien, non seulement prête sans intérêt, mais il omet, le cas échéant, de réclamer le principal<sup>3</sup>.

1. Cf. Ex 22, 25 ; Lévi 25, 35-37 ; Sira. 29, 1-7, Deut. 15, 6-8 ; 23, 19-20 ; 28, 12...

2. Cf. Mt V, 42 ; Luc VI, 34-36.

3. Il faut préciser toutefois que, dans les sociétés bibliques, comme dans la Grèce ancienne, on envisage surtout le prêt à la consommation ; les Anciens auraient vu les choses autrement s'ils avaient été couramment témoins de la situation où un

Saint Thomas connaît enfin la tradition ecclésiastique, guère plus favorable.

Les Pères de l'Église se font les défenseurs des petites gens. Les attaques des barbares ont appauvri le Bas-Empire : le prêt à la consommation sévit de nouveau, ce dont tirent parti les prêteurs, qui saisissent les biens et les personnes des emprunteurs, lesquels sont acculés au suicide. Déjà Sénèque avait dit que l'usurier était un assassin. Basile, Ambroise, Augustin lui font écho : l'usurier étrangle le pauvre ; il n'y a pas de différence entre le prêt à intérêt (*fenus*) et les funérailles (*funus*)<sup>1</sup>. Pour tous ces auteurs, le mal, dans l'usure (qu'elle consiste en argent ou en toute autre forme d'exigence), réside en ce qu'elle est une offense à la charité et à la miséricorde envers le prochain. Pour saint Ambroise, le fait que le *Deutéronome* autorise le prêt à intérêt avec des étrangers prouve bien que ce dernier est un acte de guerre, l'antithèse de la loi chrétienne de fraternité.

La législation canonique, quant à elle, interdit formellement l'usure aux clercs (conciles d'Elvire en 305, d'Arles en 314, de Laodicée et de Nicée en 325 ; l'interdiction sera régulièrement renouvelée dans la suite). Mais, aux VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècles, dans différents conciles et dans les capitulaires de Charlemagne, l'interdiction est étendue aux laïcs, à leur tour menacés d'excommunication (là encore, ceci est lié à un phénomène conjoncturel, la crise économique consécutive aux invasions normandes ; on voit, pendant cette période, se pratiquer des taux exorbitants, 100, 200 ou 300 %...). Plusieurs décrétales confirment cette position.

D'autant qu'aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, la haute noblesse, les villes, les rois et même des évêques sont endettés auprès des bourgeois riches et des banquiers italiens. Le prêt est devenu un métier à part entière. Donc le concile de Latran de 1179 rend l'interdiction de l'usure absolue et universelle. L'Église fait pression sur les autorités civiles pour qu'elles corroborent par des mesures coercitives les peines spirituelles qu'elle inflige elle-même aux usuriers : les testaments des usuriers impénitents, par exemple, ne seront pas valides. Au Concile de Lyon de 1274, l'usure est placée sous la juridiction des tribunaux ecclésiastiques, ce qui revient à traiter les usuriers comme des hérétiques. Les Juifs seuls peuvent donc la pratiquer, sauf s'ils commettent des excès. Enfin, en 1311, au Concile

emprunteur fait, avec de l'argent emprunté, des investissements productifs, qui lui rapportent d'importants bénéfices ; il apparaîtrait alors plus « naturel » que le prêteur soit rémunéré. C'est précisément de cette nouvelle logique de service économique réciproque que saint Thomas perçoit l'émergence au XIII<sup>e</sup> siècle. Il pressent qu'elle nécessite une nouvelle formulation du problème moral.

1. Cf. Spicq, *op. cit.*, p. 453.

de Vienne, le Pape Clément V déclarera nulle et vaine toute la législation civile en matière d'usure, et s'exclamera :

« Si quelqu'un tombe dans cette erreur d'oser audacieusement affirmer que ce n'est pas un péché que de faire l'usure, nous décrétons qu'il sera puni comme hérétique et nous ordonnons à tous les ordinaires et inquisiteurs de procéder vigoureusement contre tous ceux qui seront soupçonnés de cette hérésie » (cité par Spicq, *op. cit.*, p. 461).

En conclusion, l'*esprit* chrétien interdit manifestement le prêt à intérêt.

La théologie ne fournit cependant pas d'*arguments rationnels précis* contre lui, d'autant que les Pères et les canonistes ont exprimé, selon les temps, des positions diverses, et que l'Écriture elle-même n'est pas parfaitement nette. Quand le développement économique du XIII<sup>e</sup> siècle remet la question à l'ordre du jour, un effort de clarification s'avère donc nécessaire, et c'est cet effort que saint Thomas, jamais rebuté par les tâches théoriques apparemment insurmontables, et toujours confiant dans la puissance de la raison, entend accomplir dans sa *Somme*.

Voici donc sa position personnelle :

« Recevoir un intérêt pour l'usage de l'argent prêté est de soi injuste, car c'est faire payer ce qui n'existe pas ; ce qui constitue évidemment une inégalité contraire à la justice. Pour s'en convaincre, il faut savoir que l'usage de certains objets se confond avec leur consommation ; ainsi nous consommons le vin dont nous nous servons comme boisson, et le blé dont nous nous servons pour notre nourriture. Dans les échanges de cette nature, on ne devra donc pas compter l'usage de l'objet à part de sa réalité même. Voilà pourquoi, pour des objets de ce genre, le prêt transfère la propriété (*cuicumque conceditur usus, ex hoc ipso conceditur res*). Si donc quelqu'un voulait vendre d'une part du vin, et d'autre part son usage, il vendrait deux fois la même chose, ou mieux vendrait ce qui n'existe pas. Il commettrait donc évidemment une injustice. Pour la même raison, celui-là pécherait contre la justice qui, prêtant du vin ou du blé, exigerait deux compensations, l'une à titre de restitution équivalente à la chose même, l'autre pour prix de son usage ; d'où le nom d'usure.

« En revanche, il est des objets dont l'usage ne se confond pas avec leur consommation. Ainsi, l'usage d'une maison consiste à l'habiter, non à la détruire ; on pourra donc faire une cession distincte de l'usage et de la propriété ; vendre une maison, par exemple, dont on se réserve la jouissance pour une certaine période ; ou au contraire céder l'usage de la maison, mais en garder la nue-propriété (*dominium*). Voilà pourquoi on a le droit de faire payer l'usufruit d'une maison et de redemander ensuite

la maison prêtée, comme cela se pratique dans les baux et les locations d'immeubles.

« Quant à l'argent, Aristote remarque qu'il a été principalement inventé pour faciliter les échanges ; donc son usage principal est d'être consommé, c'est-à-dire dépensé, puisque tel est son emploi dans les achats et les ventes. En conséquence, il est injuste en soi de se faire payer pour l'usage de l'argent prêté ; c'est en quoi consiste l'usure » (IIa IIæ, qu. 78, art. 1, concl.).

La distinction entre choses *consumptibles*, qui se détruisent par l'usage, et choses *non fungibles*, que l'usage ne détruit pas, vient du droit romain. Saint Thomas l'applique au prêt d'argent. Il ne tient pas compte du temps, qui ne change rien, selon lui, à l'égalité requise par l'échange (alors que les économistes modernes définissent précisément l'intérêt comme « le prix du temps »). D'autre part, il admet l'argument d'Aristote selon lequel l'argent ne peut pas faire de « petits », qu'il est essentiellement stérile, qu'il ne sert que d'intermédiaire des échanges, et que seul le travail humain est créateur de richesses. Donc « si l'emprunteur, par son travail, exploite la somme qu'il a reçue et la rend productive entre ses mains, le prêteur n'a aucun droit à cette plus-value » (Spicq).

Mais, après avoir ainsi reformulé les raisons fondamentales de l'interdiction du prêt à intérêt, saint Thomas va apporter des correctifs.

1) Il admet d'abord l'idée d'indemnité pour le prêteur en cas de *damnum emergens*, de préjudice subi :

« Dans son contrat avec l'emprunteur, le prêteur peut, sans aucun péché, stipuler une indemnité à verser pour le préjudice qu'il subit en se privant de ce qui était en sa possession ; ce n'est pas là vendre l'usage de l'argent, mais recevoir un dédommagement. Il se peut d'ailleurs que le prêt évite à l'emprunteur un préjudice plus grand que celui auquel s'expose le prêteur. C'est donc avec son bénéfice que le premier répare le préjudice du second. Mais on n'a pas le droit de stipuler dans le contrat une indemnité fondée sur cette considération : que l'on ne gagne plus rien avec l'argent prêté ; car on n'a pas le droit de vendre ce qu'on ne possède pas encore et dont l'acquisition pourrait être compromise de bien des manières » (art. 2, sol. 1).

Un dédommagement dans ce dernier cas (*lucrum cessans*) est cependant admis si l'argent n'est pas rendu au terme convenu du prêt (qu. 62, art. 4). Mais le principe d'une telle indemnité ne peut être inscrit dans le contrat *initial*. L'indemnité ne peut être

légitimement prévue dans le contrat initial de prêt que si le prêteur subit un préjudice *autre* que le *lucrum cessans*.

Par contre, saint Thomas n'admet pas ce que le jurisconsulte Paul de Castro fera admettre à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, la justification de l'intérêt comme rémunération du risque encouru par le capital engagé, du *periculum sortis* (« danger du hasard »). Au total, cependant, sa position constitue une brèche par rapport à l'interdiction canonique absolue.

2) D'autre part, afin de mieux condamner, en quelque sorte, l'usure, saint Thomas en vient à approuver le capitalisme proprement dit, c'est-à-dire la forme d'activité économique consistant à *associer le capital et le travail*.

« Celui qui confie une somme d'argent à un marchand ou à un artisan et constitue en quelque sorte avec eux une société, ne leur cède pas la propriété de son argent qui demeure bien à lui, si bien qu'il participe à ses risques et périls au commerce du marchand et au travail de l'artisan ; voilà pourquoi il sera en droit de réclamer, comme une chose lui appartenant, une part du bénéfice » (art. 2, sol. 5).

Le « prêt à la grosse aventure » et les sociétés par actions (non encore anonymes, cependant) se créent et se perfectionnent à cette époque en Italie<sup>1</sup>. Saint Thomas, là encore, connaît ces formes économiques nouvelles et les approuve.

Toutes ces règles de justice devront constituer la substance d'une bonne législation humaine, et celle-ci devra être promulguée et garantie par l'État. Là encore, saint Thomas va tenter de montrer en quoi les doctrines antiques de l'État pensé comme être de nature peuvent être intégralement intégrées à une théologie chrétienne.

#### IV - L'État

Saint Thomas a écrit, dans les années 1265-1267, un petit opuscule, *Du Royaume (De Regno)*, connu aussi sous le titre *De Regimine principum*, destiné à instruire des choses politiques un

1. Cf. Yves Renouard, *Les hommes d'affaires italiens au Moyen Age*, *op. cit.*

enfant de quatorze ans, Hugues II, roi de Chypre (il s'agit d'une des principautés établies par les Croisés au Levant). Le jeune roi mourut pendant que l'ouvrage était sur le chantier, moyennant quoi saint Thomas ne l'acheva pas (il fut terminé par un disciple, Ptolémée de Lucques). Cet ouvrage, largement inspiré des idées d'Aristote, contient néanmoins des thèses originales<sup>1</sup>.

### 1. Définition de l'État

Saint Thomas reprend d'abord à son compte les idées de base d'Aristote sur la nature de la Cité. Par nature, l'homme est un animal social et politique. Les animaux, déjà, forment naturellement des groupes. Mais l'homme ne pourrait tout simplement pas vivre s'il ne formait une société, parce que sa seule ressource est la raison, et que la raison d'un seul homme embrasse très peu de choses : il faut impérativement une division du savoir, puis un échange des fruits du savoir, pour que l'homme puisse disposer du minimum qui lui est nécessaire. L'existence seule du langage, d'ailleurs, prouve que « l'homme est beaucoup plus communicatif avec autrui que n'importe quel animal que l'on voit vivre en groupe » (p. 28). Cette coopération doit s'établir à un niveau qui permette l'autarcie, la satisfaction mutuelle de tous les besoins : donc pas au niveau de la famille, ni du bourg, mais de la Cité.

Mais il faut à cette multitude un « principe directeur » pour qu'elle ne s'éparpille pas, comme, dans un organisme, il faut un organe central, cœur ou tête, pour diriger les membres, ou comme la raison dirige les parties de l'âme, ou le corps céleste les autres corps. « Il est manifeste que ce qui, par soi, est un, peut mieux réaliser l'unité que ce qui est multiple [...] [et que] plusieurs hommes ne maintiennent d'aucune façon une multitude s'ils sont en désaccord sur tout » (p. 36). La nature nous montre la voie : il y a un seul cœur dans l'organisme, les abeilles ont une seule reine, et l'univers un seul Dieu. L'expérience confirme que là où il y a un chef unique, l'unité est plus grande.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Du Royaume*, texte traduit et présenté par frère Marie-Martin Cottier, Éd. Églof, Paris, 1946. Les conceptions de saint Thomas sur l'État figurent aussi dans son commentaire de la *Politique* d'Aristote.

## 2. Le régime mixte

La royauté est donc, pour des raisons de principe, le meilleur régime. Mais, si elle tourne en tyrannie, elle devient le pire. Choisir le gouvernement d'un seul paraît donc fort risqué. N'y aurait-il pas des solutions plus équilibrées ? C'est ce que saint Thomas pensera un peu plus tard, dans la *Somme théologique*, où figure cet éloge du « gouvernement mixte » :

« Voici la répartition la meilleure du pouvoir dans une cité ou un royaume quelconques : d'abord, un chef unique, choisi pour sa vertu<sup>1</sup>, qui soit à la tête de tous, puis, au-dessous de lui, quelques chefs choisis pour leur vertu. Pour être celle de quelques-uns, leur autorité n'en est pas moins celle de tout le monde, parce qu'ils peuvent être choisis dans tout le peuple, ou même, qu'en fait, ils y sont choisis. Voilà donc la politique (*politia*) la meilleure de toutes. Elle est bien dosée (*bene commixta*) : de royauté, en tant qu'un seul y commande ; d'aristocratie, en tant que plusieurs y exercent le pouvoir en raison de leur vertu ; de démocratie, enfin, c'est-à-dire du pouvoir du peuple, en tant que les chefs peuvent y être choisis dans les rangs du peuple, et que c'est au peuple qu'appartient l'élection des chefs » (*Summa theologica*, Ia IIæ, qu. 105, art. 1, trad. É. Gilson, in *Le Thomisme*, Vrin, p. 451)<sup>2</sup>.

Le régime mixte, est-il dit dès le *De Regno*, a fait la force de la République romaine, dont les soldats savaient qu'ils combattaient dans leur intérêt commun, et non dans l'intérêt égoïste d'un roi. Malheureusement, les Républiques ne durent pas, à cause des dissensions, et font place alors à des tyrannies : ainsi la République romaine fut-elle remplacée par l'Empire, dont les empereurs se comportèrent, pour la plupart, en tyrans. Il n'y a donc pas de régime pleinement idéal, et le régime mixte sera un moindre mal.

Mais, plus important que la forme du gouvernement, ce à quoi il faut veiller par-dessus tout est que le gouvernement, quelle que soit sa forme, ne soit pas tyrannique. On y pourvoira en

1. Saint Thomas, en bon représentant de l'Église, ne semble donc pas priser l'hérédité. Sa monarchie, comme celle, au siècle suivant, de Nicolas Oresme, sera élective, ou du moins la personne du chef d'État devra pouvoir être changée quand sa « vertu » faiblira.

2. On se souvient que cette mixité était la qualité, aux yeux de saint Thomas, du régime politique de l'ancien Israël.



choisissant bien, au départ, les gouvernants (comme Samuel a choisi Saül et David) ; en tempérant leur pouvoir ; en prévoyant, au cas où les gouvernants deviendraient malgré tout des tyrans, une procédure permettant de s'en débarrasser.

### 3. Doctrine du tyrannicide

Saint Thomas justifie en effet la révolte contre un pouvoir politique injuste, y compris jusqu'à la violence et au meurtre du tyran.

Certes, il met une condition à toute révolte motivée par l'injustice des gouvernants : il ne faut pas que le remède soit pire que le mal — idée que l'auteur illustre par l'histoire suivante :

« Comme jadis les Syracusains désiraient tous la mort de Denys, une vieille femme priait continuellement pour qu'il reste sain et sauf et qu'il survive. Quand le tyran le sut, il lui demanda pourquoi elle agissait ainsi. "Quand j'étais jeune fille, répondit-elle, comme nous avions à supporter un dur tyran, je désirais sa mort ; puis, celui-ci tué, un autre lui succéda, un peu plus dur ; j'estimais aussi que la fin de sa domination serait d'un grand prix ; nous t'eûmes comme troisième maître beaucoup plus importun. Ainsi, si tu étais supprimé, un tyran pire que toi te succéderait" » (p. 59).

L'Écriture donne, sur la question, des indications apparemment contradictoires. Le tyrannicide paraît recommandé dans l'Ancien Testament (*Juges*), mais il est condamné dans le Nouveau Testament (tout pouvoir vient de Dieu, les chrétiens n'ont pas tué les empereurs romains persécuteurs). Saint Thomas tranche : ce qui serait inacceptable, c'est qu'un individu tue un tyran *de sa propre initiative*. En effet, les bons rois sont des tyrans pour les méchants.

« Le plus souvent, ce sont les méchants plutôt que les bons qui s'exposent aux risques d'actions de ce genre [le tyrannicide, la révolte]. Or le commandement des rois n'est habituellement pas moins pesant aux méchants que celui des tyrans, parce que selon la sentence de Salomon (Pr 20, 26), "le roi sage met en fuite les impies". Une telle initiative privée menacerait donc plus la multitude du danger de perdre un roi qu'elle ne lui apporterait le remède de supprimer un tyran » (p. 60).

Donc il faut que la révolte résulte d'une initiative *publique*. Le peuple, en effet, peut légitimement destituer le roi *parce que c'est lui, le peuple, qui l'a institué*.

« S'il est du droit d'une multitude de se donner un roi, cette multitude peut sans injustice destituer le roi qu'elle a institué ou réfréner son pouvoir, s'il abuse tyranniquement du pouvoir royal » (p. 61).

Affirmation nette, on le voit, d'un principe *démocratique* : le pouvoir politique, même royal, résulte d'un *mandat* du peuple. Si le roi est infidèle à ce mandat, il cesse d'être légitime.

« Il ne faut pas penser qu'une telle multitude agisse avec infidélité en destituant le tyran, même si elle s'était auparavant soumise à lui pour toujours, parce que lui-même, en ne se comportant pas fidèlement dans le gouvernement de la multitude, comme l'exige le devoir d'un roi, a mérité que ses sujets ne conservent pas leurs engagements envers lui » (p. 61).

Comment le peuple peut-il procéder ? Par un acte du type sénatus-consulte, ou par un vote populaire (exemples de la déposition de Tarquin le Superbe et de Domitien). Il peut également y avoir un acte d'une autorité supérieure au roi lorsqu'il en existe une (Hérode déposé par Tibère ; saint Thomas pense manifestement aussi aux dépositions de rois et autres seigneurs féodaux par les papes).

Et l'on peut aussi recourir à Dieu, qui peut toujours déposer un tyran, et l'a d'ailleurs souvent fait. Mais pour cela, il faut que le peuple le mérite, c'est-à-dire qu'il se délivre de ses péchés. On lit en effet dans Osée (13, 11) : « Je [Dieu] te donnerai un roi dans ma fureur », et dans Job (34, 30) : « Dieu fait régner l'homme hypocrite à cause des péchés du peuple ». Il faut donc, commente saint Thomas, « ôter le péché afin que cesse la tyrannie ».

#### 4. Les motivations des gouvernants

La question du tyrannicide ne se poserait pas, de toute façon, si le pouvoir restait *modéré*.

Le pouvoir ne peut être modéré si les gouvernants sont motivés par la recherche des voluptés et des richesses, puisque celles-ci ne peuvent s'obtenir qu'au détriment des sujets et que leur recherche poussera donc les gouvernants, inévitablement, à la tyrannie. Il serait déjà préférable qu'ils recherchent l'honneur et la gloire : leur obtention est compatible, elle, avec le bien des sujets. Mais leur recherche comporte encore un risque de démesure.

Saint Thomas pose que c'est seulement si les gouvernants ont pour but ultime de toutes leurs actions la *béatitude*, qu'ils seront tempérés dans l'exercice du gouvernement.

Chacun obtient sa récompense de son supérieur. Or, tout pouvoir politique vient de Dieu (saint Paul) ; les rois sont ses ministres (*Sagesse*) ; donc la récompense des rois vient de Dieu. Elle ne consiste pas en réussite terrestre, car celle-là, Dieu l'accorde aussi aux rois méchants (comme Nabuchodonosor), mais en la béatitude, qui est bien une forme de gloire, mais supérieure, puisqu'elle est une « immarcescible<sup>1</sup> couronne de gloire ». La béatitude est d'abord promise aux rois en tant qu'hommes<sup>2</sup>. D'aucun homme en effet, rien de terrestre ne peut apaiser le désir. L'homme est *capax Dei*, « capable de Dieu » (cf. *supra*, p. 919, n. 1). Seul Dieu peut le rassasier. Et comme l'homme est par nature un être rationnel, sa nature ne peut parvenir à son parachèvement que par la vision intellectuelle de Dieu, la vision de l'essence de toutes les choses à travers la vision du créateur de toutes les essences. Le roi partage avec tous les hommes cette perspective de salut.

Mais la béatitude du roi sera encore supérieure. Car si la béatitude est la récompense de la vertu, à une vertu plus grande est dû un degré plus élevé de béatitude.

« Il est dit dans l'*Écclésiastique* (31, 10) : "Bienheureux l'homme [...] qui a pu [impunément] transgresser la loi et ne l'a pas transgressée." C'est pourquoi on le trouve fidèle dans la mesure où il a été éprouvé dans l'œuvre de la vertu, comme le dit un proverbe de Bias<sup>3</sup> : "Le pouvoir révèle un homme." Beaucoup, en effet, parvenus au faite du pouvoir, dérochoient de la vertu, qui, tandis qu'ils étaient dans un humble état, paraissaient vertueux<sup>4</sup>. *La difficulté même qui menace les princes dans l'accomplissement du bien les rend donc dignes d'une plus grande récompense*, et si parfois ils ont péché par infirmité, ils en sont plus excusables devant les hommes, et ils obtiennent plus facilement le pardon de Dieu » (p. 88).

Inversement, les tyrans seront plus durement châtiés que les pécheurs ordinaires.

D'autant que le tyran est inaccessible au repentir et qu'il doit rendre compte, non seulement de ses propres péchés, mais aussi de ceux que, par son exemple, il a incité ses successeurs à commettre<sup>5</sup>.

1. Qui ne peut se flétrir.

2. La béatitude, fin dernière de la vie humaine consistant en la vision de Dieu, est étudiée dans un célèbre traité de la *Somme théologique*, Ia IIæ, qu. 1.

3. Un des « Sept Sages » de la Grèce.

4. Idée que nous avons déjà rencontrée chez Cicéron, cf. *supra*, p. 461.

5. Dante se souviendra de ceci dans son *Enfer*, aux plus profonds cercles duquel il place les tyrans. Cf. *Enfer*, XII, v. 103-112 : dans ce 7<sup>e</sup> cercle de l'enfer, celui des « violents », expient Alexandre le Grand, Denys de Syracuse, et des contemporains de

## 5. L'essence du gouvernement

Il ne suffit pas, pour que le gouvernant reste juste et tempérant, qu'il redoute ces châtiments et espère ces récompenses. Il faut encore qu'il médite sur l'art du gouvernement et sache en quoi consiste cet art.

Or,

« gouverner consiste à conduire convenablement ce qui est gouverné à la fin qui lui est due. Ainsi dit-on qu'un navire est gouverné quand, par l'habileté du pilote, il est conduit sans dommages au port par le droit chemin » (p. 115). « Le devoir de celui qui gouverne *n'est pas seulement de conserver la chose en elle-même, mais, en plus, de la conduire à sa fin* » (p. 116)<sup>1</sup>.

Nous avons vu que la fin de l'homme lui est extérieure : c'est la fruition de Dieu. Les gouvernants peuvent n'en pas tenir compte et se limiter à veiller à la conservation de l'État. Mais s'ils font ainsi, il se passera ce qui passerait sur un navire où un charpentier réparerait les avaries, où d'autres techniciens rempliraient toutes les fonctions internes au navire, lui permettant de subsister, mais où personne ne s'occuperait de guider le navire vers le port où il faut arriver en définitive. Si, de même, les dirigeants d'un pays croient que la fin de l'homme est dans l'homme lui-même et qu'elle consiste par exemple dans la prospérité, ou dans la santé, ou dans la science, ou dans les bonnes mœurs, ils se feront, pour la cité, simples économistes, ou simples médecins, ou simples docteurs, ou simples éducateurs (*institutores morum*). C'est ce qui s'est passé dans les nations païennes où le spirituel a été ordonné au temporel. Mais, sous la Loi nouvelle, l'État est ordonné au Christ, le vrai Roi, donc à une fin transcendante.

« C'est pourquoi le chrétien [...] a besoin d'un autre secours spirituel, par lequel il soit dirigé vers le port du salut éternel ; ce secours est fourni aux fidèles par les ministres de l'Église du Christ » (p. 117).

Dante (cf. *Purgatoire*, VI, 125 : « Les villes d'Italie sont toutes pleines de tyrans »), Ezzolino da Romano, comte d'Onara, Obizzo d'Este, marquis de Ferrare et de la Marche d'Ancône...

1. Idée platonicienne, cf. *supra*, p. 140 et 181 sq.

Saint Thomas revient donc à l'essentiel de l'augustinisme politique. Les gouvernants ne peuvent accomplir leur tâche qu'en tant que ministres de l'Église, et d'une Église légitimement dirigée par le successeur de Pierre, le pape, « auquel tous les rois de la chrétienté doivent être soumis comme à Notre Seigneur Jésus-Christ lui-même » (p. 120). Ils ont cependant une tâche qui leur est propre, instituer et conserver une vie bonne dans la communauté qui leur est soumise, et amener celle-ci « à une plus haute perfection ». Malheureusement, saint Thomas a interrompu son ouvrage avant de détailler les implications de cette dernière formule.

## **Chapitre 6**

### **La fin du Moyen Age (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)**

#### **Vers le concept moderne d'État**

##### **Introduction**

La période des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles peut être considérée à un double point de vue. Sur les plans économique et démographique, c'est une période de crise et de régression, en raison, notamment, de la Peste noire et de la guerre de Cent Ans. De même, en matière culturelle, ces deux siècles sont apparemment moins brillants que ceux du Moyen Age classique (XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). En revanche, la période est riche sur le plan politique. On assiste, quasiment partout en Europe, au développement spectaculaire de l'État comme institution. L'appareil d'État (fiscalité, justice, administrations centrale et locale, armée permanente...) croît de façon décisive, les nations s'affirment. Sur le plan doctrinal, les grands attributs constituant l'idée moderne d'État sont explicités dans des textes théoriques qui redeviennent nombreux, le fil étant renoué avec la culture antique. On a par ailleurs souligné que si, à certains égards, l'État des XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles pouvait être considéré comme une transition entre « monarchie féodale » et « monarchie absolue », il présente aussi des traits originaux : c'est à cette époque qu'en raison de la crise de l'Église et du phénomène du conciliarisme, des idées « démocratiques » apparaissent. Certes,

dans l'immédiat, le modèle des monarchies absolues s'imposera en pratique ; mais, dès le XV<sup>e</sup> siècle, les germes intellectuels ainsi mis en place reprendront leur croissance<sup>1</sup>.

Nous étudierons successivement les différents caractères de l'État qui apparaissent ou se dessinent plus nettement que jamais aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, son *abstraction* (§ I), sa *laïcité* (§ II), sa *souveraineté* (§ III), la notion d'*État-nation* (§ IV), les formules *absolutistes* de gouvernement (§ V), les formules *représentatives* ou *démocratiques* (§ VI). Les indications historiques indispensables seront données au fur et à mesure.

## I – Le concept abstrait d'État

### 1. Du roi à la « Couronne » et à l'« État »<sup>2</sup>

Le mot même d'« État » n'existe pas au Moyen Âge. Ce n'est qu'à la fin du XV<sup>e</sup> siècle qu'on emploie *status* dans ce sens. Auparavant, on parle de *respublica*, de *regnum*, on emprunte *civitas* aux traductions latines d'Aristote. Plusieurs concepts servent de transition. Celui de « corps politique », défini par Jean de Salisbury dès le XII<sup>e</sup> siècle, est vite généralisé.

Cette métaphore organiciste implique que toutes les parties du « corps » soient mutuellement dépendantes, ce qui permet de condamner la tyrannie aussi bien que la rébellion. Jean de Terre Rouge (ou de Terremerveille ; il écrit vers 1400) soutient ainsi que les partisans des ducs de Bourgogne sont des parties malades du corps politique français qu'il faut amputer dans l'intérêt du tout. De même, la métaphore est utilisée par l'évêque anglais Stratford en 1327 à l'appui de la déposition du roi Édouard II, tête malade du corps politique anglais, qu'il faut remplacer par une tête saine. L'image du « corps politique » s'apparente à la notion aristotélicienne, redécouverte et dûment commentée, de « communauté naturelle ». Ce qui définit celle-ci, selon Aristote, c'est l'autarcie. Ceci permet de poser la question des frontières souhaitables du corps

1. Cf. Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les États*, PUF, coll. « Nouvelle Clio », 1993.

2. D'après Jean Dumbabin, *Le gouvernement*, in Burns, *op. cit.*, p. 450 sq ; Bernard Guenée, *op. cit.*

politique : il faut qu'il soit assez grand pour pouvoir vivre de façon indépendante.

On parle également de « couronne », ou de « couronne du royaume » (*corona regni*).

L'objet matériel symbolique de la couronne commence à être pris comme un concept abstrait dans la première moitié du XII<sup>e</sup> siècle, en Angleterre, où le roi parle des « plaids de sa couronne ».

Suger, aussitôt après, en France, utilise le mot dans le même sens abstrait. On trouve le même emploi en Bohême en 1158 et en Hongrie en 1197. Philippe Auguste distingue sa « personne » de la « couronne » : dans une lettre au chapitre de Reims, en 1197, il demande une aide militaire contre les Flamands « pour la défense de notre personne et pour celle de la couronne du royaume »<sup>1</sup>.

Mais c'est seulement au XIV<sup>e</sup> siècle que la notion devient courante dans tout l'Occident.

Il est entendu que des restrictions doivent être apportées à l'aliénation de ce qui appartient à la Couronne. Jean de Terre Rouge : les rois sont les usufruitiers des propriétés de la Couronne. Donc Charles VI n'aurait pas dû en disposer, au traité de Troyes<sup>2</sup>, au détriment du dauphin. C'est l'amorce du concept de « lois fondamentales » du royaume (formule du XVI<sup>e</sup> siècle).

Bientôt, par ailleurs — par exemple durant le conflit d'Henri III d'Angleterre avec ses barons (1258-1265) — il apparaît que, le royaume étant une communauté, une *communitas regni*, tous les sujets du roi ont un intérêt légitime dans la Couronne. Celle-ci est d'une certaine façon propriété publique, et les décisions législatives ou fiscales ne peuvent être prises par le roi seul. Les vassaux doivent allégeance à la Couronne et non au roi, ils peuvent donc éventuellement s'opposer à celui-ci. Le retour de la notion abstraite de l'État facilite celui des notions civiques antiques.

1. Cité par Dunbabin, *op. cit.*, p. 471.

2. Qui, en 1420, peu après la défaite d'Azincourt (1415), fait du roi d'Angleterre Henri V l'héritier de la couronne de France.



## 2. L'évolution des lois de succession en France<sup>1</sup>

De ce processus d'abstraction et de dépersonnalisation du concept d'État témoigne de façon saisissante l'évolution des lois de succession en France. Au début, le royaume se confond presque avec la personne du roi, dont les grands sont les fidèles, à titre personnel et conformément à la logique du contrat privé vassalique ; au terme de l'évolution, le royaume s'est presque entièrement détaché du roi, et c'est à l'État que les sujets sont fidèles.

La loi de succession, mise en forme par des juristes comme Terremerveille, s'est définitivement fixée au XV<sup>e</sup> siècle, après qu'eurent été adoptées successivement plusieurs règles : hérédité avec primogéniture (XII<sup>e</sup> siècle), masculinité et collatéralité (XIV<sup>e</sup>), indisponibilité et continuité de la Couronne (XV<sup>e</sup>).

Pendant tout le IX<sup>e</sup> siècle, les rois francs ont été élus (au sein de familles privilégiées). Mais le principe d'hérédité s'est peu à peu imposé, et Philippe Auguste est le dernier roi à être élu et sacré du vivant de son père (1179).

Au principe d'hérédité s'adjoint celui du droit de *primogéniture* (ou d'*aînesse*). Lui aussi n'est définitivement acquis qu'avec les Capétiens<sup>2</sup>. Les deux premières dynasties avaient coutume de partager le royaume entre les fils (par exemple lors du Traité de Verdun), comme un patrimoine privé selon la coutume germanique. Le principe selon lequel le royaume tout entier est dévolu au seul aîné représente donc un retour partiel vers la notion romaine d'État, personne publique permanente, distincte des personnes privées qui l'incarnent à titre temporaire.

Les Capétiens avaient eu des enfants mâles viables en ligne directe pendant plus de trois siècles, d'Hugues Capet à Louis X le Hutin. Ce roi n'ayant laissé qu'un fils posthume, Jean I<sup>er</sup>, qui meurt après quelques jours, son frère, qui a pris la régence, se fait proclamer roi par une assemblée de dignitaires sous le nom de

1. D'après Stéphane Rials, La dévolution de la Couronne, in *Le Miracle capétien*, *op. cit.*

2. On se souvient qu'en matière de succession féodale, d'autres principes avaient été appliqués selon les temps et les lieux : choix du successeur par le père, succession du plus jeune fils et non de l'aîné... Cf. *supra*, p. 815 sq.

Philippe V. Il usurpe ainsi les droits féodaux normaux de la fille de Louis X, Jeanne : par une nouvelle avancée de la notion romaine de droit public, le droit royal se démarque du droit féodal. La nouvelle règle s'applique derechef pour la succession de Philippe V, qui n'avait laissé que des filles ; lui succède, en 1322, le frère du roi défunt, un troisième fils de Philippe IV, Charles IV le Bel.

Le problème est qu'à la mort de Charles IV, le plus proche héritier mâle est le roi d'Angleterre Édouard III, petit-fils de Philippe le Bel par sa mère Isabelle. Celle-ci, qui n'aurait pu régner elle-même, a-t-elle pu néanmoins transmettre la dignité royale à son fils — former « pont et planche » entre deux rois ? Une nouvelle assemblée de dignitaires répond par la négative : on ne peut transmettre plus de droits qu'on en a soi-même. Et c'est ainsi qu'un assez lointain cousin, Philippe VI (neveu de Philippe le Bel), est reconnu comme le roi légitime, inaugurant la dynastie des Valois.

Il est assez clair que, dans les deux cas — la désignation de Philippe V et celle de Philippe VI — la fameuse « loi salique », c'est-à-dire le code de lois des Francs « saliens », a joué un moindre rôle que les considérations politiques : on ne peut confier ce bien public qu'est le royaume à une enfant trop faible pour le protéger, encore moins à un seigneur étranger trop fort pour en préserver l'intégrité.

A partir de cette date, la loi de succession française est fixée : « En l'absence de successible direct du monarque défunt, la Couronne est dévolue, à l'infini, à l'aîné de la branche collatérale aînée » (Rials)<sup>1</sup>.

1. La loi d'hérédité s'est imposée essentiellement par la coutume. Mais elle peut recevoir aussi des justifications « théoriques » : les fils, à la faveur d'une théorie biologique intuitive, sont censés reproduire et continuer la nature et les vertus des pères ; or il y a une nature royale. D'autre part, c'est peut-être la quasi-sacerdotalité conférée au roi par l'onction qui explique l'exclusion des femmes de la succession royale. Enfin, les juristes ont confirmé la règle de succession parce qu'ils comprenaient que son caractère d'automatisme tuait dans l'œuf toute possibilité de contestations et de querelles. Ce point sera spécialement mis en avant par les royalistes du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècles, scandalisés par l'instabilité, extraordinaire et innaturelle à leurs yeux, des régimes politiques français depuis l'interruption de la ligne héréditaire légitime en 1792.

Ensuite, une nouvelle règle est posée, qui est une nouvelle avancée du principe selon lequel le droit royal est un droit public : la couronne de France est « indisponible ». Cela veut dire qu'elle ne peut être transmise, par son propriétaire d'un jour, à qui il veut. Il n'a pas la « liberté de tester » dont dispose un propriétaire privé à l'égard de son patrimoine.

La question est posée lorsque le « roi fou », Charles VI, par le traité de Troyes de 1420, exclut son fils, le dauphin Charles (le « gentil Dauphin » de Jeanne d'Arc et futur Charles VII), de la succession royale, au profit du roi d'Angleterre Henri V qu'il « adopte » (comme le faisaient les empereurs romains). Les juristes refusent cette « exhérédation » et affirment que la succession royale n'est pas patrimoniale mais « statutaire ». Le roi n'a pas la liberté de choisir son successeur. Ce sont les règles énoncées ci-dessus qui le désignent, indépendamment de toute volonté humaine.

Selon le même principe, l'héritier royal légitime n'a pas la liberté de refuser son héritage (alors qu'en droit privé un héritier dispose normalement de ce droit) : un roi de France ne peut abdiquer (l'abdication de Charles X en 1830 a été, pour cette raison, contestée).

Dernier principe : l'instantanéité de la succession royale ou « continuité de la Couronne ». Dès que le roi meurt, son successeur règne, sans solution de continuité (cf. les formules : « le roi est mort, vive le roi », « le mort saisit le vif », « le roi ne meurt jamais en France »). Ce principe s'est imposé entre la fin du XIII<sup>e</sup> et le début du XV<sup>e</sup> siècles. Il revient à dévaluer spectaculairement le sacre et, partant, le rôle de l'Église dans la légitimation royale.

Par les deux dernières règles, la notion de « Royaume » ou de « Couronne » s'éloigne donc décidément de celle de patrimoine ou *dominium* et se rapproche de celle de « République » au sens romain, c'est-à-dire d'État.

Elle s'en rapproche tant qu'à vrai dire, la succession héréditaire elle-même, c'est-à-dire le lien essentiel de l'État avec un lignage, ne pourra être perçue, à terme, que comme une anomalie, une survivance arbitraire du passé. Si l'État est vraiment chose publique, réalité abstraite, permanente, indépendante de ses titulaires physiques successifs, il ne saurait avoir avec quelque personne ou famille privée que ce soit une relation indissoluble, pas plus que n'en avait la Cité antique avec ses magistrats. L'évolution du droit public monarchique, nourrie de droit romain et s'éloignant de l'idée biblique de l'élévation au-dessus du troupeau d'une personne messianique spécialement « élue » par Dieu, ne

pouvait que déboucher dans quelque forme de république, et c'est bien ce qui s'est passé finalement en France.

Ainsi, au moment même où la loi de succession est « définitivement » élaborée, et, en un sens, parce qu'elle l'est, elle devient derechef caduque, en supprimant son objet même, la monarchie. Le corps physique du roi devient inutile et redondant avec son corps abstrait, l'« État ».

## II – La laïcité

Cet État ne peut s'épanouir, toutefois, tant qu'il existe en son sein une Église prétendant à l'autonomie et même à la supériorité. Le corps politique ne peut avoir deux têtes, il ne peut être régi par deux organisations parallèles sans cesser d'être un corps. L'État-nation en formation rejette instinctivement l'idée biblique d'une distinction permanente et d'une compétition irrémédiable entre un pouvoir spirituel et un pouvoir temporel. Le fait, en particulier, que l'Église dispose de sa propre juridiction, que, par le « privilège du for », certains citoyens échappent à la justice séculière, heurte les légistes nourris de droit public romain. Des esprits de premier plan vont donc tenter, au XIV<sup>e</sup> siècle, de fonder en raison ce qu'on appellera en langage moderne la « laïcité » de l'État. Les derniers développements de la querelle du Sacerdoce et de l'Empire en Italie expliquent le moment et les modalités du déclenchement de ce nouveau combat idéologique.

### 1. Les empereurs germaniques et l'Italie aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles

Les Italiens sont parmi les premiers à vouloir secouer la tutelle cléricale et papale. Car ils jugent que le pape, qui a souvent donné son appui aux cités dans les guerres qui les ont opposées aux empereurs germaniques, en a profité pour acquérir une puissance excessive.

L'idéologie de la *plenitudo potestatis* du pape, développée par des papes légistes comme Alexandre III, Innocent III et Innocent IV, jusqu'à Boniface VIII et sa bulle *Unam Sanctam* de 1302, est devenue étouffante. Les cités ont commencé à réagir : Padoue a

refusé de payer les taxes à l'Église en 1266 ; une révolte a eu lieu à Orvieto contre la présence de la Curie (la cour papale). On a dénoncé, un peu partout dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, les tribunaux ecclésiastiques et les immunités du clergé. Des révoltes ont éclaté dans les provinces nouvellement réunies aux États pontificaux. Les deux ultimes péripéties que la lutte des empereurs et des papes connaît au début du XIV<sup>e</sup> siècle vont exaspérer ces antagonismes et susciter des défenseurs virulents de la cause impériale.

Henri VII de Luxembourg arrive dans la péninsule en 1310. Il a été encouragé par le pape d'Avignon Clément V à conquérir l'Italie afin de contrecarrer la puissance du roi angevin Robert de Naples. Il se fait couronner empereur par le représentant du pape en 1312. Mais, marchant sur les traces de ses prédécesseurs, il prétend dominer toute l'Italie et déposer le roi de Naples. Le pape se réconcilie avec celui-ci, déclare que le royaume de Naples est extérieur à l'Empire et rappelle qu'il est un fief de l'Église. Une guerre pourrait être fatale pour le camp papal, mais Henri VII meurt prématurément en 1313.

En 1314, deux clans rivaux, en Allemagne, élisent deux empereurs, Frédéric de Habsbourg et Louis de Bavière. Le deuxième pape d'Avignon, Jean XXII, déclare alors qu'il ne reconnaîtra aucun empereur pendant le conflit et qu'il sera lui-même, pendant ce temps, vicaire impérial (donc souverain temporel suprême) en Italie. Louis l'emporte sur Frédéric par les armes en 1322, mais le pape refuse de le reconnaître et, en 1324, l'excommunie. Louis — quatrième empereur allemand à tenter l'aventure — envahit alors l'Italie, mais échoue à son tour en 1327. Il prend toutefois Rome, s'y fait couronner empereur par l'évêque excommunié de Venise et dépose le pape après l'avoir déclaré hérétique (1318)<sup>1</sup>.

C'est dans ce contexte que la thèse impériale bénéficie d'une défense intellectuelle de grande envergure — ce qui n'avait pas été le cas aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, où les défenseurs du « dualisme » avaient été rares et sans talents. Henri de Luxembourg reçoit le

1. Voici la fin de l'histoire : la Diète de Rhens de 1338 décrètera que l'élection par les princes allemands suffit à donner aux Empereurs leur légitimité, sans l'approbation papale. En 1356, la *Bulle d'Or* de l'Empereur Charles IV confirmera cette règle et déclarera la souveraineté des princes électeurs. Le pape ne peut plus conférer que le titre impérial ; la capacité à régner est instituée par l'élection (qui confère par ailleurs d'elle-même le titre de « rois des Romains »). Dans la suite, de fait, plusieurs empereurs allemands règneront sans avoir obtenu le titre impérial (Wenceslas, Rupert, Albert II). La scission ainsi opérée entre papauté et Empire témoigne de ce que ce dernier a cessé d'être une réalité universelle et est devenu la forme d'État propre à la nation allemande.

soutien d'intellectuels comme l'historien florentin Dino Compagni et surtout du grand poète *Dante*. Louis de Bavière est soutenu — et les papes d'Avignon attaqués — par *Marsile de Padoue* et *Guillaume d'Ockham*. Ces auteurs ont en commun un recours doctrinal constant, universel et quasi-obsessionnel à l'autorité d'Aristote, devenu dans les universités une nouvelle vulgate.

## 2. *Dante* (1265-1321)<sup>1</sup>

Dante Alighieri est le grand poète italien auteur de la *Divine comédie*, récit d'un voyage visionnaire effectué par l'auteur, successivement guidé par Virgile et par Béatrice, dans l'Au-delà — en Enfer, au Purgatoire et au Paradis. Cette œuvre est l'équivalent, dans le domaine littéraire, de ce que sont les cathédrales dans le domaine architectural et les « Sommes » dans le domaine de la théologie et de la philosophie : avec celles-ci comme avec la *Divine Comédie*, le Moyen Age chrétien atteint à son apogée.

Mais Dante, Florentin chassé de sa patrie par les troubles politiques qui déchirent l'Italie depuis la mort de Frédéric II, a jugé bon d'écrire aussi une œuvre de théorie politique, la *Monarchie*, dans laquelle il prend position en faveur de la domination universelle de l'empereur romain-germanique, ainsi que de la réduction du pouvoir papal au domaine strictement spirituel. Cette œuvre brève, plus philosophique que politique, mais extrêmement claire et vigoureuse, est significative de la révolte de l'humanisme italien naissant contre une attitude ecclésiastique qui commence à apparaître comme irrationnelle et passéiste.

### Vie

Dante Alighieri naît en 1265 à Florence, au moment où Charles d'Anjou, missionné par le pape, conquiert le royaume de Naples et de Sicile qui appartenait auparavant aux Hohenstouffen. A Florence, les Guelfes reprennent le pouvoir aux Gibelins. Dante, déjà connu comme

1. Cf. Dante, *Œuvres complètes*, Traduction et commentaires par André Pézard, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965. Voir aussi, pour la vie et les œuvres, Dante, *La Divine comédie*, éd. Alexandre Masseron, Albin Michel, 1947.

poète, occupe diverses fonctions officielles, ambassadeur, conseiller, enfin, pendant quelques mois de l'an 1300, « Prieur des Arts », c'est-à-dire la charge suprême, la « présidence de la République ». Mais les Guelfes florentins sont divisés entre un parti « bourgeois », les « blancs », et un parti « populaire », les « noirs » (dont se sont rapprochés les nobles). Les deux partis en viennent aux mains, et le pape Boniface VIII, pour les départager, envoie un médiateur, le frère de Philippe le Bel, Charles de Valois, qui, après son entrée triomphale à Florence le 1<sup>er</sup> novembre 1301, remet le pouvoir aux Noirs. Dante, absent de Florence à cette date, est condamné à l'exil, puis à être brûlé vif s'il tombe aux mains de la Commune. Bonnes raisons pour que le poète, d'une part, ne rentre jamais dans sa ville natale (il vivra vingt ans en exil à Vérone puis à Ravenne, Mantoue et Plaisance, et c'est au cours de ce long exil qu'il écrira la *Divine Comédie*) et que, d'autre part, il prenne politiquement parti contre le pape, c'est-à-dire, dans le contexte italien, pour l'empereur (plus que pour le parti des « Blancs », que Dante méprise et dont il se détache). Il place tous ses espoirs dans Henri VII de Luxembourg, élu roi des Romains en 1308, puis couronné empereur à Saint-Jean de Latran en 1312. Il est alors le plus ardent des « Gibelins ». Mais Henri, nous l'avons dit, meurt dès 1313 près de Sienne. Il ne reste plus à Dante qu'à achever son œuvre poétique. Il meurt en 1321.

### Œuvres

La *Divine Comédie* est de loin l'œuvre principale ; sa troisième partie, le Paradis, est achevée juste avant la mort de Dante. Les premiers poèmes consacrés par Dante à Béatrice, reliés par des commentaires en prose, constituent le recueil de la *Vita nuova*, composé entre 1292 et 1295. Le *Banquet (Convivio)* est un poème didactique inachevé (composé en 1305 et 1306). La *Monarchie* est écrite en latin ; sa date de composition est inconnue.

La *Monarchie*, livre très solidement construit, et usant — jusqu'à la puérité, parfois — de la méthode explicitement logique des scolastiques, est divisée en trois parties dont chacune démontre une thèse bien nette : 1) La Monarchie ou Empire universel est nécessaire au bien du monde ; 2) Les Romains sont les titulaires providentiels de cette charge impériale ; 3) La papauté n'a aucun titre à empiéter sur le pouvoir temporel de l'empereur.

**a - La Monarchie ou Empire universel est nécessaire au bien du monde**

Dante démontre la nécessité d'un État centralisé pour établir la paix civile : la paix universelle, pose-t-il, est la condition du bien-être du monde. « Il faut donc qu'il y ait une puissance qui règle et gouverne, et cette puissance doit être appelée le Monarque ou l'empereur » (I, V, 9). Car

« partout où peut naître querelle, là doit être jugement ; sinon, il y aurait imperfection sans remède approprié, ce qui est impossible, puisque Dieu et la nature, dans les choses nécessaires, ne peuvent être en défaut. Entre deux princes dont l'un n'est pas vassal de l'autre, une querelle peut toujours naître soit par leur faute soit aussi par celle de leurs sujets, cela va de soi ; donc entre deux adversaires de cette sorte il faut qu'il y ait jugement. [...] Adonc la Monarchie est nécessaire au monde. »

Et Dante de citer Aristote : « Les êtres ne veulent pas être mal gouvernés ; or c'est un mal que la pluralité des seigneuries ; qu'il y ait donc un seul seigneur » (*Métaphysique*, XII, III, 16).

Dante insiste sur le principe d'unité. « Ce qui peut être fait par un seul, mieux vaut qu'il soit fait par un seul que par plusieurs ». Tout recours à quelqu'un d'autre, là où la chose peut être faite par un seul, est « oiseux ou superflu ». Or « le genre humain peut être gouverné par un seigneur suprême qui est le Monarque ». Non certes qu'il puisse et doive s'occuper de toutes les affaires particulières des différents peuples ; il laissera celles-ci à des magistrats inférieurs, car « les nations, les royaumes et les cités ont des manières d'être différentes qu'il faut régler par des lois différentes », les Scythes nordiques ne pouvant être gouvernés comme les Garamantes qui vivent sous l'équateur. Néanmoins, le Monarque suprême peut donner à tous une même loi générale, comme l'intellect théorique donne sa loi aux intellects pratiques ; il est même indispensable que cette loi commune « soit l'œuvre d'un seul, afin que soit empêchée toute confusion dans les principes universels » (I, XIV).

Cette supériorité de l'unité est, pour Dante, métaphysique ; elle tient à la structure même de l'être, dans lequel l'être conditionne l'un qui conditionne le bien. Donc plus on est, plus on est un, et meilleur on est, « par où l'on peut voir que pécher n'est rien



d'autre que mépriser l'un pour se jeter dans la pluralité » (I, XV, 3).

Preuve expérimentale de ceci : « Jamais le monde ne fut tout entier en repos, sinon sous le divin Monarque Auguste, quand exista la Monarchie parfaite. Et que le genre humain ait alors été heureux, dans la tranquillité d'une paix universelle, tous les historiens, tous les poètes illustres le disent » (I, XVI, 1-2), et le Nouveau Testament lui-même en témoigne.

« Mais l'état où se retrouva le monde, à compter du jour où la tunique non cousue reçut des griffes de la convoitise sa première déchirure<sup>1</sup>, si nous le pouvons lire, plutôt au ciel que nous ne le puissions voir ! O race des hommes, de quelles tempêtes et de quels désastres, et de combien de naufrages faut-il que tu sois battue, depuis que changée en monstre aux têtes sans nombre tu te débats en tous sens ! » (I, XVI, 3-4).

#### **b - Les Romains sont les titulaires providentiels de la charge impériale**

Si l'Empire est ainsi nécessaire au bien suprême de l'humanité, il faut qu'il ait un titulaire. Ici, Dante entend montrer que l'Empire romain est la monarchie universelle légitime.

Il est clair que, pour lui, l'Empire romain-germanique prolonge l'Empire d'Auguste. Cependant, cela reste implicite. Nulle part, louange n'est faite des Allemands, toute la démonstration est à la gloire de Rome, ou plus exactement de l'Italie. La thèse philosophique de la nécessité d'une Monarchie universelle s'articule parfaitement avec un nationalisme italien marqué.

Dante considère que la domination de Rome sur le monde est providentielle ; le prouvent les nombreux prodiges par lesquels elle s'est établie. Ces prodiges ont certainement été voulus par Dieu, et donc la domination romaine est pleinement légitime.

Dante fait sien l'épopée virgilienne. Rome a été fondée par Énée, qui a eu trois épouses, la première asiatique (Creüse, fille de Priam), la seconde africaine (Didon), la troisième européenne (Lavinie, fille de Latinus). Le monde entier lui était donc promis (II, III). Ensuite, l'histoire

1. C'est-à-dire quand l'Empire d'Auguste commença à se fracturer. La « tunique non cousue », *tunica inconsutilis*, est la tunique du Christ que les soldats tirèrent au sort sans la partager (Jn 19, 23-34). Elle devient pour Dante le symbole de la Monarchie indivisible.

de Rome est une succession de miracles, que Dante énumère avantageusement, citant abondamment Virgile et Tite-Live, des oies du Capitole à la non-exploitation, par Hannibal, de sa victoire de Cannes.

Mais ces victoires ont été rendues possibles également par les vertus supérieures du peuple romain (et ici Dante se réfère à Cicéron) (II, V, 5). Le peuple romain, en soumettant le monde, a fait triompher partout le principe du droit, et c'est donc à juste titre qu'il s'est arrogé la dignité de l'Empire (II, V, 18). Que si l'on s'étonne de l'existence de telles qualités chez les Romains, Dante évoque Aristote, qui a dit qu'il y a des maîtres et des esclaves par nature ; l'idée s'applique aux peuples.

« Des peuples sont de naissance apprêtés à la seigneurie, certains autres au vasselage et servage [...]. A de tels hommes et peuples, non seulement il fait prou d'être tenus en bride, mais cela est même juste, y fussent-ils contraints par force » (II, VI, 7-8).

Dante cite Virgile comparant les mérites respectifs des Grecs et des Romains (cf. *supra*, p. 523-528) et concluant à la vocation de ces derniers de dominer le monde. Ceci, encore une fois, est le choix de Dieu, qui « a souci de casser les querelles universelles plus encore que les querelles particulières » (II, VIII, 1). En donnant la victoire militaire aux Romains, Dieu a marqué son choix. Tous les autres empires, perse, macédonien, ont été partiels, et ont disparu ; l'Empire romain, seul, est universel et il subsiste (mais Dante ne fait pas allusion à Byzance).

Enfin, preuve suprême, le Nouveau Testament confirme cette primauté et cette mission providentielle du peuple romain. Pour que la mort du Christ rachetât vraiment le péché de l'humanité, il fallait qu'elle ne fût pas accidentelle, mais témoignât du refus de la messianité de Jésus par toute l'humanité. En choisissant de mourir de par l'autorité de Ponce-Pilate, le Christ légitimait donc l'autorité romaine comme universelle : « Si le Christ n'avait pas souffert passion sous le juge ordinaire, [la Croix] n'aurait pas été une punition [mais une simple injustice]. Et ne pouvait être juge ordinaire que celui qui avait juridiction sur tout le genre humain » (II, XI).

**c - La papauté n'a aucun titre à empiéter sur le pouvoir temporel de l'empereur**

Dernière question : l'Empire romain, providentiellement destiné à régir le monde dans la paix, reçoit-il cette mission immédiatement de Dieu, ou par la médiation de quelque « vicaire » ou « officier » de Dieu, à savoir la papauté ?<sup>1</sup>

Réponse : puisque l'Empire romain est nécessaire au destin même du monde, tout ce qui entrave sa mission est contraire au dessein divin, qu'il s'agisse du pape ou des « décrétalistes », ceux qui pensent que le pape peut légiférer en tous domaines, même contre les lois de l'Empire, voire contre l'Écriture. En effet, « les traditions de l'Église sont venues après l'Église » et « la tradition doit passer après la loi ». Il faut donc bien « que les traditions, loin de conférer autorité à l'Église, reçoivent d'elle seule autorité »<sup>2</sup> (III, III, 16).

Dante va réfuter une série d'arguments que les théologiens acquis à Rome utilisent traditionnellement pour fonder la suprématie de l'Église sur l'Empire, et dont nous avons rencontré certains sous la plume de partisans de la thèse hiéocratique.

— *Les deux luminaires.* Ces théologiens interprètent symboliquement les deux luminaires dont il est question dans la Genèse, l'un qui doit régner sur le jour, l'autre sur la nuit, c'est-à-dire le soleil et la lune (Gn 1, 16). Le premier représenterait le pouvoir spirituel, le second le pouvoir temporel. Or, comme la lune ne fait que réfléchir la lumière qu'elle reçoit du soleil, le pouvoir temporel tiendrait son autorité du seul pouvoir spirituel. Cette interprétation est absurde, dit Dante, puisque le soleil et la lune ont été créés le quatrième jour, c'est-à-dire avant la création de l'humanité, qui survient au sixième ; l'image ne peut donc désigner des pouvoirs humains. De plus, si la lune reçoit du soleil la lumière, elle n'en reçoit pas l'existence. Donc, même si l'image était applicable aux institutions humaines, elle ne prouverait nullement que l'Empire tient son être de la papauté (III, IV).

1. Nous retrouvons la problématique des Deux Glaives. Dante va soutenir une thèse « dualiste » radicale.

2. Retour, donc, par delà la Révolution papale et ses décrétales et conciles, à la *Sola scriptura* et à l'Église primitive. Il faut débarrasser le christianisme de la couche des « traditions » constituées à l'initiative de Rome : ce trait de pensée, qu'on retrouvera chez Marsile comme chez Ockham, annonce la Réforme.

— *Lévi et Juda*. La Bible dit que Juda est l'ancêtre du pouvoir temporel, Lévi celui du pouvoir des prêtres. Or, Lévi est l'aîné, donc le pouvoir spirituel a le primat sur le pouvoir temporel. Mais le fait d'être plus âgé n'implique nullement, en lui-même, qu'on ait une autorité supérieure. Autrement, un évêque jeune aurait moins d'autorité qu'un archiprêtre âgé (III, V).

— *Samuel a fait Saül roi et ensuite l'a déposé*. C'est vrai, mais il y était incité, dans les deux cas, par un message particulier de Dieu. Cela ne veut pas dire que le vicaire de Dieu sur terre, le pape, puisse en permanence disposer des rois à son gré. Le légat de Dieu n'a pas tous les pouvoirs de Dieu (III, VI).

— *Le pouvoir de lier et de délier*. Pierre a certes reçu du Christ le pouvoir de « lier » et de « délier ». Mais cela doit s'entendre des seules choses qui ouvrent ou n'ouvrent pas au Royaume des cieux, dont Pierre détient la clef. Cela ne veut pas dire que, sur terre, le pape puisse lier ou délier les sujets des lois de l'Empire.

— *Les deux glaives*. C'est un abus de voir là un symbole. Il faut prendre le passage au sens littéral, clair d'après le contexte. Le Christ a simplement voulu dire : faute que mes disciples aient de quoi acheter douze glaives, qu'ils se contentent des deux qu'ils ont déjà.

— *La Donation de Constantin*. A la faveur de cette donation, le pape serait le véritable titulaire de l'Empire romain d'Occident. En choisissant, couronnant ou destituant des empereurs romains-germaniques, il ne ferait donc que gérer son bien. Dante ne sait pas ou ne dit pas que la Donation de Constantin est un faux. Il argumente sur le plan juridique : Constantin ne pouvait pas légitimement aliéner une partie de son Empire, parce que l'Empire n'est pas un patrimoine privé, mais une fonction ou un office, celui de « tenir le genre humain soumis à un seul vouloir et à un seul non-vouloir, comme on peut voir aisément dans le premier livre de cet ouvrage » (III, X, 5). Si Constantin avait donné une moitié de son Empire, il aurait failli à la mission même de l'Empire et détruit sa légitimité. D'autre part, l'Église ne pouvait recevoir un tel legs, car Jésus a interdit définitivement à l'Église d'exercer un pouvoir temporel, lorsqu'il a dit aux disciples : « N'ayez possession d'or ni d'argent, ni pièce de monnaie en vos ceintures, ni besace pour le voyage... » (Mt 10, 9-10) (III, X)

— *C'est à l'Église que Charlemagne doit son titre d'empereur*, qu'il n'a pas hérité légitimement, étant donné qu'il y avait un empereur, Michel, à Constantinople. Dante retourne l'argument : étant donné que, plusieurs fois, ce sont des empereurs qui ont établi ou rétabli des papes sur leur siège romain, tous les papes doivent se considérer comme tributaires de l'Empire.

Un argument fondamental en faveur de l'indépendance de l'Empire et de sa primauté en matière temporelle est que l'Empire existait avant l'Église (III, XIII, 3). Le Christ et saint Paul l'ont

reconnu, qui ont accepté ou demandé le jugement de César, et le Christ a précisé, en outre : « Mon Royaume n'est pas de ce monde » (Jn 18, 36) (III, XV, 5).

Les idées de Dante sont radicalisées par *Marsile de Padoue* et *Guillaume d'Ockham*.

### 3. Marsile de Padoue (1275-1343)<sup>1</sup>

#### Vie

Fils d'un « notaire »<sup>2</sup> de l'Université de Padoue, Marsile naît entre 1275 et 1280. Il fait des études de droit et de médecine. Il est recteur de l'Université de Paris en 1312-1313. Il se rend à la cour pontificale d'Avignon, puis retourne à Padoue, et revient à Paris enseigner la logique et la métaphysique d'Aristote à la Faculté des Arts. En 1326, il séjourne en Allemagne, à la cour de Louis de Bavière, le rival de Frédéric de Habsbourg, en conflit avec le pape avignonnais Jean XXII (cf. *supra*). Il sera vicaire impérial au moment du séjour de Louis de Bavière à Rome en 1328, et celui-ci le nommera même archevêque de Milan. Il revient sans doute ensuite à la cour de Louis, et meurt en 1343.

#### Œuvres

L'ouvrage principal est le *Défenseur de la Paix* (*Defensor pacis*, 1324). Marsile a écrit aussi trois autres ouvrages : le *De translatione Imperii*, le *Defensor Minor*, le *De Jurisdictione Imperatoris in causa matrimoniali*.

#### Le *Defensor pacis*

Dans la première partie (ou *Premier Discours*) du *Défenseur de la Paix*, Marsile dit que c'est une totale erreur de supposer que l'Église puisse avoir quelque pouvoir légal ou quelque force coercitive que ce soit, et soit fondée à être exemptée de l'impôt ordinaire, ou à avoir des tribunaux à part. Car le Christ a dit : Rendez

1. Cf. Marsile de Padoue, *Le Défenseur de la paix*, Traduction, introduction et commentaire par Jeannine Quillet, Vrin, 1968.

2. Les notaires sont une corporation importante, un des « Arts majeurs » de Padoue : sorte de haute bourgeoisie de robe, appartenant au *popolo grosso*.

à César... Or, tous ces pouvoirs appartiennent à César. Dans l'*Épître aux Romains*, chapitre 13, saint Paul ne dit-il pas que l'on doit être soumis aux magistrats, car tout pouvoir vient de Dieu, quiconque résiste aux magistrats résiste à Dieu, etc. ? Marsile entend revenir ainsi à la vision qui était celle de l'Église primitive, avant le développement de l'augustinisme politique.

Il pose ensuite en thèse, en se fondant sur Aristote et sur la *lex regia*, et en donnant comme exemple le Saint-Empire et les communes italiennes, que l'autorité suprême, dans une société, est le peuple. Mais, comme il n'y a qu'un peuple, il doit n'y avoir aussi qu'une seule autorité : « Le gouvernement suprême dans une cité ou un royaume doit être unique en nombre » (III, 2, 11 ; 1, 17). Marsile conteste donc le caractère divin de l'institution pontificale et s'attaque au cœur de la logique hiéocratique. L'autorité du pape « n'est pas donnée immédiatement par Dieu, mais plutôt par la décision et la volonté des hommes, exactement comme pour toute autre fonction dans la société » (*Defensor Pacis*, I, 19, 6). Le rôle du pape a une origine humaine, il s'est établi parce que la congrégation des fidèles a eu besoin d'un chef et qu'il s'est révélé administrativement commode d'avoir une organisation centralisée, mais ce rôle aurait pu échoir à tout autre qu'à l'évêque de Rome. « Graduellement et secrètement » la primauté de l'évêque de Rome, fondée au début sur le prestige des martyrs Pierre et Paul, s'est accentuée et transformée en tyrannie et source de corruption lorsqu'elle a été officialisée par Constantin. La « plénitude de pouvoir » est la cause expliquant tant la corruption complète du clergé que la misère de l'Italie et de l'Empire.

Quel est alors le rôle de l'Église ? Le Christ s'est exclu lui-même et a exclu tous ses disciples et leurs successeurs de n'importe quelle autorité coercitive ou règle mondaine. Donc l'Église fondée par le Christ n'est en aucun sens un corps juridictionnel. C'est une congrégation de fidèles (*congregatio fidelium*). Les prêtres doivent seulement enseigner et prêcher, « enseigner et exhorter le peuple dans la vie présente, corriger et réprimander le pécheur, et l'effrayer par le jugement ou la prédiction de la gloire à venir ou de la damnation éternelle », mais ils ne doivent pas « contraindre » (II, 10, 2).

Bien plus, ils doivent reconnaître en leur propre sein la pleine juridiction de l'autorité séculière.

« Le dirigeant, en vertu de l'autorité du législateur [c'est-à-dire, pour Marsile, de tout le corps des citoyens] a juridiction sur tous les évêques, les prêtres et le clergé, sous peine que la société soit détruite par l'existence d'une multiplicité désordonnée de gouvernements » (II, 8, 9 ; III, 2, 15).

C'est ce qu'a fait le Christ selon l'Écriture. Il « s'est efforcé de se soustraire à toute forme d'exercice du pouvoir, souhaitant toujours se soumettre à la juridiction coercitive de l'autorité temporelle » (II, 4, 13). C'est l'autorité temporelle qui doit être juge au sein même de l'Église, pour tous conflits de pouvoir, crimes, etc., mais aussi (la conséquence est moins claire) pour les questions de doctrine. Le pouvoir souverain appartient à la société chrétienne tout entière (*universitas civium, universitas fidelium*). Ceci débouche sur la théorie conciliaire (cf. *infra*, p. 1009 sq.).

Marsile peut alors, dans le *Second Discours*, s'attaquer directement à la *plenitudo potestatis*. Il réfute la prétention de la papauté de donner seule les bonnes interprétations de l'Écriture et de fixer seule les points de dogme ; de réunir seule les conciles généraux ; d'excommunier ou de placer sous interdit n'importe quel État, prince ou pays ; de nommer à tous les offices ecclésiastiques dans le monde.

A quoi il oppose la thèse selon laquelle l'Église elle-même doit être soumise aux autorités séculières. Puisqu'elle n'a pas de pouvoir coercitif, il faut qu'elle s'en remette, chaque fois que la vie chrétienne demande des mesures d'autorité, au « législateur humain croyant », lequel pourra seul nommer aux emplois ecclésiastiques, convoquer les conciles, etc. Ainsi l'autorité séculière est-elle délivrée de toute tutelle cléricale. Les tentatives « du Pape et de ses complices » pour s'emparer de l'Italie du Nord sont des usurpations et des actes de despotisme.

Marsile va donc beaucoup plus loin que Dante. Celui-ci récusait le hiéocratisme au nom du dualisme, Marsile conteste le dualisme même et oppose au hiéocratisme son symétrique, l'impérialisme. En bon aristotélien, il a une vision organiciste de la communauté politique ; or, le corps ne peut avoir, nous l'avons dit, deux têtes et deux organisations. Le rôle critique du pouvoir spirituel est nié. Marsile de Padoue anticipe, en ce sens, l'absolutisme de l'État moderne, si bien résumé par la formule de Hobbes, très « marsilienne » : « Gouvernement temporel et

gouvernement *spirituel* ne sont que deux mots inventés pour que les hommes voient double et se méprennent sur leur souverain légitime. »<sup>1</sup>

#### 4. Guillaume d'Ockham (1295-1350)

Guillaume d'Ockham, contemporain de Marsile et partisan convaincu, comme lui, de l'empereur Louis de Bavière, attaque à son tour la papauté par une série d'œuvres politiques de ton extrêmement radical, mettant en cause la prétention du pape à exercer un contrôle sur les pouvoirs temporels et à juger seul des matières spirituelles.

#### Vie

Ockham naît en Angleterre en 1295. Il entre chez les Franciscains, puis fait ses études à Oxford, où il enseigne de 1312 à 1324. Son enseignement déplaît à la papauté : il est contraint de venir s'expliquer à Avignon, où il séjourne quatre ans. A partir de 1328, il se range dans le camp de Louis de Bavière. Guillaume d'Ockham adresse à Louis cette formule célèbre : « Défends-moi avec l'épée, je te défendrai avec la plume ». Comme Marsile, il se réfugie à Munich à la cour de l'empereur ; c'est là qu'il séjourne jusqu'à sa mort, continuant son œuvre théologique et polémique, et s'en prenant aux papes avignonnais successeurs de Jean XXII, Benoît XII et Clément VI, non seulement au sujet du conflit avec l'Empire, mais contre la poursuite de la croissance de l'absolutisme pontifical et les interventions du pape dans la question de la « pauvreté » franciscaine. Le contentieux contre le pouvoir papal est donc lourd, et les critiques d'Ockham auront une certaine responsabilité dans la déstabilisation de la papauté qui va aboutir au « Grand Schisme ». Ockham est donné à juste titre comme un de ceux qui, avant Wyclif en Angleterre ou Hus en Bohême, annoncent et préparent la Réforme.

1. Cité par Watt, *op. cit.*



### Œuvres

Les œuvres philosophiques et théologiques appartiennent à la première période de la vie d'Ocham, en Angleterre avant 1324 : *Summa totius logicæ*, *Commentaire sur les Sentences*, *Quodlibet*. Les œuvres politiques dominent les périodes suivantes. Retenons, outre le *Breviloquium de principatu tyrannico* (« Court traité sur le gouvernement tyrannique », 1339-1340) étudié ci-après, le *Dialogus inter magistratum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (« Dialogue entre un magistrat et un lettré au sujet des pouvoirs des papes et des empereurs »), qui contient, dans sa troisième partie, le *De potestate et juribus romani imperii* de 1338 et le *De potestate papæ et cleri*; le *Tractatus de potestate imperiali* (1338-1340); les *Octo questionum decisiones super potestatem Summi Pontificis* (1339-1341); divers opuscules et des œuvres dirigées contre Jean XXII.

### Le Breviloquium<sup>1</sup>

Dans le livre I, Ockham développe longuement l'idée qu'il doit exister une liberté de discussion au sujet des pouvoirs du pape, et ceci dans l'intérêt du pape lui-même. Ni le pape ni l'empereur ne sauraient être juges et parties dans leurs propres causes. Ils doivent être départagés par un recours à l'Écriture sainte, supérieure à la fois aux canons édictés par Rome et aux lois de l'Empire. Les théologiens discuteront des pouvoirs établis pour le pape par l'Écriture, les juristes des limites des différents pouvoirs temporels établis par la tradition juridique.

Ces développements rendent un son très « moderne », évoquant à la fois la future théorie protestante de la « Sola Scriptura » et, plus généralement, un esprit très proche déjà de celui des « Lumières » : les affaires humaines vont mieux quand on les évoque de façon libre, rationnelle, consciente, en laissant toute leur chance aux arguments contradictoires (« La vérité se décante quand on discute sérieusement avec des arguments contraires », I, 5), et les responsables eux-mêmes, papes, empereurs ou rois, doivent connaître, avec la même conscience critique que les intellectuels, les fondements de leurs pouvoirs, afin de ne pas

1. Nous utilisons une édition espagnole : Guillermo de Ockham, *Sobre el gobierno tiránico del papa*; Estudio preliminar, traducción y notas de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Editorial Tecnos, 1992. Il existe aussi une édition anglaise : William of Ockham, *A Short Discourse on Tyrannical Government*, edited by Arthur Stephen Mc Grade, translated by John Kilcullen, Cambridge University Press, 1992.

l'exercer en aveugles. Les chrétiens doivent avoir le droit de juger, non seulement des limites constitutionnelles du pouvoir du pape, mais même de sa conduite des affaires, car le pape peut être un hérétique ou un criminel.

Dans le livre II, Ockham prend pour cible la notion de *plenitudo potestatis*. Le pape n'a de plénitude de pouvoir ni en matière spirituelle ni en matière temporelle. Cette doctrine, prétendument fondée sur Mt 16, 18-19 (« Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux, etc. »), est fautive et hérétique. Car elle contredit à la liberté évangélique. Si le pape avait la plénitude du pouvoir, tous les chrétiens, y compris l'empereur et les rois, seraient ses esclaves. Quand bien même il serait sur terre l'unique vicaire du Christ, il n'aurait pas plus de pouvoir que le Christ lui-même ; or celui-ci n'a jamais voulu être un roi temporel. D'autre part, les pouvoirs des rois et des empereurs sont légitimes par eux-mêmes, d'ailleurs ils existaient avant la venue du Christ ; de même, les droits naturels et divins des hommes.

C'est une erreur, argumente ensuite le livre III, de croire que l'empereur tient son pouvoir du pape. Ceci n'est dit nulle part dans l'Écriture. Le pouvoir temporel relève du droit naturel, donné à tous les hommes. Même les infidèles ont des propriétés temporelles légitimes et peuvent légitimement se donner des gouvernants et des juges : ces propriétés et ces magistrats ne leur sont donc pas conférés par les papes. Les affirmations contraires de Jean XXII sont hérétiques.

En fait, l'Empire, loin d'être donné par le pape, vient à la fois de Dieu et du peuple (Livre IV). Il vient de Dieu de la même manière qu'en viennent tous les royaumes païens, ni plus ni moins (la phrase de Jésus, « Rendez à César ce qui est à César », ne signifie pas : « Je constitue César comme empereur », mais « Rendez à César ce qui lui est dû de droit humain »)<sup>1</sup>. A titre exceptionnel, le peuple peut reprendre son pouvoir à l'empereur

1. Dans certains cas, il est vrai, concède Ockham, l'Écriture dit que des royaumes ont été directement instaurés par Dieu, celui de Nabuchodonosor, celui de Cyrus. Mais ce n'est pas dit de l'Empire romain.

sans nullement offenser Dieu. En tout cas, l'Empire romain était le pouvoir temporel légitime au temps du Christ et des apôtres.

Selon la même logique, la théorie des Deux Glaives est fautive : elle est fondée sur une interprétation abusive de l'Écriture<sup>1</sup>.

La parole sur les deux glaives peut être interprétée bien autrement qu'elle l'a été par la plupart des canonistes. Saint Ambroise, par exemple, y a vu — étant donné que souvent la parole de Dieu est comparée dans l'Écriture à un glaive — une simple allusion aux deux Testaments, l'Ancien et le Nouveau (Livre V, chap. 5).

Tout aussi ridicule est l'idée que le soleil et la lune dont parle la Genèse désigneraient la papauté et l'Empire (lequel ne serait qu'un reflet) : rien ailleurs dans l'Écriture ne permet de confirmer cette interprétation (chap. 6).

Ockham réfute encore l'argument tiré de l'onction des rois d'Israël (chap. 7). C'est un argument non seulement « vain et frivole », mais « hérétique », d'abord parce qu'il est faux que l'Église doive s'inspirer de l'Ancien Testament pour ses comportements politiques, juridiques et culturels ; elle doit reprendre à son compte la seule loi morale<sup>2</sup>. Ensuite, « l'onction ne prouve pas que celui qui est oint soit inférieur à celui qui oint ». Considérons en effet un fils de roi, quand il est baptisé ou confirmé par un prêtre ou un évêque, ou un pape qui est élu alors qu'il n'est pas encore prêtre et qui est oint par celui qui l'ordonne prêtre. Dans ces deux cas, on ne peut soutenir « que le fils du roi soit inférieur quant au temporel à celui qui le baptise ou le confirme, ni que le pape soit inférieur à celui qui l'ordonne » (V, 7).

La Donation de Constantin, quant à elle, est douteuse ; si elle est vraie, elle n'a pas été approuvée par l'Église.

Avec les trois auteurs que nous venons de présenter, la notion de laïcité de l'État progresse de façon décisive. Mais force est de constater que ces trois auteurs ont été obligés, pour s'affranchir du pouvoir du pape, de se confier à celui de l'empereur, donc de renoncer à l'idée d'une indépendance des États italiens (et aussi, au sein même de ces États, à la forme républicaine de gouvernement, puisque la république est le régime prôné par les Guelfes, adversaires de l'Empire). Donc on peut dire qu'ils ont construit la notion de *laïcité* au détriment de celle de *souveraineté*. Ce sont d'autres auteurs, à la fois hors de l'Italie et en Italie même (mais

1. Les arguments qui suivent sont parallèles à ceux de Dante (cf. *supra*).

2. C'est à peu près ce que dit saint Thomas, cf. *supra*, p. 927 sq.

dans l'orbite guelfe et républicaine, cette fois) qui vont promouvoir cette dernière.

### III – La souveraineté

La construction du concept de « souveraineté » était nécessaire pour justifier la prétention des nouvelles entités politiques, royaumes et cités, qui se profilaient en Europe aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, à décider, juger, légiférer par elles-mêmes, indépendamment de l'Empire.

#### 1. Le roi de France et l'empereur<sup>1</sup>

Ce fut d'abord en France que fut ressentie la nécessité de justifier l'indépendance politique de l'État national par rapport à l'Empire universel, et la théorie cristallisa dans la formule paradoxale : « Le roi de France est empereur en son royaume. »

Au début, rien n'avait été clairement articulé pour justifier la coexistence, dans le domaine franc, de l'Empire et de plusieurs autres royaumes. L'Empire était simplement dévolu, d'époque en époque, aux rois francs les plus importants, par exemple Lothaire, puis Charles le Chauve, puis Charles le Gros, plus tard Othon. Par la suite, les Capétiens, se voulant continuateurs des Carolingiens, n'hésitèrent pas à revendiquer comme ceux-ci le titre impérial : n'était-ce pas aux Francs, collectivement, que Dieu avait réservé la *renovatio imperii*, la restauration de l'Empire romain d'Occident, donc pas plus aux Francs orientaux qu'aux occidentaux ? Ainsi les rencontres roi de France-empereur se font-elles sur un strict pied d'égalité jusqu'à la fin du XI<sup>e</sup> siècle.

Tout change avec l'avènement à l'Empire, en 1137, de la dynastie des Hohenstauffen, qui n'a de lien ni avec les Carolingiens ni avec les Capétiens. En outre, des mythes nationaux ont commencé à se forger dans les deux pays. Un rattachement de la France à l'Empire allemand devient de plus en plus improbable. Encore faut-il avoir des arguments

1. D'après Marguerite Boulet-Sautel, Le roi et l'empereur, in *Le Miracle capétien*, *op. cit.* ; J.-P. Canning, Politique. Institutions et conceptions, Loi, souveraineté et théorie corporative, in Burns, *op. cit.*, p. 323-346 et p. 428-449.

juridiques en faveur de l'émancipation de la France à l'égard de l'Empire.

Or, c'est à cette époque que le Code de Justinien, et avec lui tout le droit romain savant, sont réétudiés. D'après ce droit, l'empereur romain est *dominus mundi*, maître du monde, et nul ne conteste que l'empereur du Saint Empire romain-germanique soit son légitime successeur. Donc les premiers juristes, dits *Glossateurs*, qui s'en tiennent à une interprétation littérale du droit romain, ne peuvent que confirmer les prétentions des Hohenstauffen au *dominium mundi*.

C'est ainsi que Frédéric Barberousse (1122-1152-1190) reçoit, à la diète de Roncaglia, en 1158, le soutien idéologique des docteurs bolonais. Dès l'année suivante, il se comporte comme un nouveau Constantin, convoquant un concile, se faisant appeler *Dei gratia imperator et semper Augustus*. Lui et ses successeurs considèrent désormais les rois d'Europe comme leurs subordonnés ; ils tenteront d'obtenir l'hommage de Richard Cœur de Lion, roi d'Angleterre, et de Philippe Auguste, roi de France.

La position des Capétiens aurait été délicate si la papauté, alors en lutte avec l'Empire, n'avait soutenu les prétentions françaises en laissant dire que « le roi est empereur en son royaume » et que « le roi de France ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle ».

La thèse selon laquelle le roi est *imperator in regno suo* apparaît chez les canonistes de la dernière décennie du XII<sup>e</sup> siècle et dans une « question » d'Azon au début du XIII<sup>e</sup>. La formule sera courante à l'époque de saint Louis. Elle signifie que, sur le territoire du royaume de France, le roi n'a aucun suzerain et possède de l'intégralité de la souveraineté : on doit donc, sur ce territoire, lui attribuer l'intégralité des pouvoirs que le droit romain reconnaît à l'empereur.

L'autre formule (« le roi de France ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle ») vient de la décrétale d'Innocent III, *Per Venerabilem* (1202). Reprenant sans doute les termes d'une lettre de Philippe Auguste, le pape écrivait : « Puisque le roi [de France] lui-même ne reconnaît pas de supérieur en matière temporelle... » (*cum rex ipse superiorem in temporalibus minime recognoscit*). Les juristes firent comme si le pape avait positivement affirmé que le roi n'a pas de supérieur temporel.

La formule allait plus loin que *rex imperator in regno suo*, qui peut vouloir dire que le roi exerce les pouvoirs du prince dans son royaume aussi longtemps que l'empereur le laisse faire, donc par une délégation implicite toujours révocable. De toute manière, les deux expressions finirent par être confondues.

Philippe Auguste obtint par ailleurs du pape, en 1219, l'interdiction de l'enseignement du droit romain, favorable à l'empereur, à Paris. Ce droit dut être enseigné à Orléans<sup>1</sup>.

La cause, cependant, était délicate. La thèse française ne finit par s'imposer que grâce à l'ambition démesurée de Frédéric II, qui aboutit à la destruction par la papauté de sa dynastie, de son pouvoir et de l'Empire lui-même comme puissance politique dominante. Par la suite, on l'a vu, jamais l'Empire romain-germanique n'aura une puissance politique suffisante pour chercher à reprendre avantage sur la France ou l'Angleterre. D'ailleurs, en conférant au frère de Saint Louis, Charles d'Anjou, l'héritage de Frédéric, le pape augmentait encore la puissance capétienne, et il exacerbait le besoin des civilistes et des canonistes de chercher de bonnes raisons théoriques pour soustraire les royaumes à l'autorité de l'empire.

## 2. L'œuvre des juristes napolitains

C'est ainsi que des juristes napolitains, au service des Angevins de Naples, entreprirent de récuser le principe même de la souveraineté universelle de l'empereur et de prouver qu'il devait y avoir une pluralité de royaumes indépendants.

Marinus da Caramanico (mort en 1288) écrit : « Bien avant l'empire et la race romaine, depuis le commencement, c'est-à-dire avec le *ius gentium* qui est apparu en même temps que la race humaine elle-même, des royaumes furent reconnus et établis. » L'Empire, créé par la force de la conquête, était donc un pouvoir *de facto*, nullement nécessaire de par le droit naturel ou le droit des gens.

Oldradus da Ponte récusait de même la prétention de l'empereur à être, de droit, *dominus mundi*. L'empereur invoquait la *lex regia*, mais le peuple romain ne pouvait transmettre que ce qu'il avait, et il n'avait pas le droit de légiférer pour les autres peuples, puisque ceci était contraire au droit des gens ; donc pas plus l'empereur.

Marinus disait encore que l'on pouvait bien appliquer le droit impérial romain en Sicile, mais que cette application résultait de ce que

1. Ce sont des maîtres d'Orléans, comme Pierre de Belleperche ou Jacques de Révigny, qui garderont le plus longtemps des réticences à l'idée que le roi de France soit autre chose qu'un sujet de l'Empereur : « Certains disent que la France est soustraite à l'Empire. Ceci est impossible *de jure*. En Code 1, 27, 2.2 [Références au Code de Justinien], vous trouverez que la France est soumise à l'Empire... Que le roi de France n'admette pas cela, je n'en ai cure... » (Jacques de Révigny, cité par Canning, p. 440).

le peuple sicilien avait coutumièrement accepté la Constitution donnée par ses monarques. Elle n'était pas la conséquence de l'appartenance de la Sicile à un quelconque empire à vocation universelle.

Enfin, Andreas de Isernia (mort en 1316) écrit : « A juste titre, un autre roi sera habilité à faire dans son royaume ce que l'empereur peut faire sur le territoire de l'empire, qui est aujourd'hui réduit. En Italie, il possède seulement la Lombardie, et même pas entièrement, et une partie de la Toscane ; le reste appartient à l'Église de Rome, de même que le royaume de Sicile. Les premiers seigneurs furent des rois, comme dit Salluste... Les provinces (qui ont un roi) sont donc revenues à l'état originel dans lequel elles avaient des rois, ce qui ne fait pas difficulté. Les rois libres ont le même statut dans leur royaume que l'empereur dans l'Empire » (textes cités par Canning, p. 440).

La thèse de la souveraineté s'impose peu à peu au XIV<sup>e</sup> siècle. La papauté la confirme par la bulle *Pastoralis cura* (1313) de Clément V (premier pape d'Avignon), destinée à protéger aussi bien le roi de France que Robert de Naples des prétentions d'Henri VII. La bulle va donc dans le sens des juristes napolitains (Oldradus était conseiller à la curie d'Avignon). L'Empire, dorénavant, est considéré comme une entité territorialement limitée ; la papauté renonce officiellement à l'idée de l'universalité de l'Empire romain (cela la console sans doute de ne pouvoir exercer sur lui sa *plenitudo potestatis*). Mais les canonistes restèrent longtemps divisés sur cette question. Boniface VIII tenait encore pour l'universalité de l'Empire.

### 3. La souveraineté des Républiques d'Italie du Nord par rapport à l'Empire<sup>1</sup>

La légitimité de l'idée de souveraineté fut de nouveau défendue sur le plan théorique par les civilistes « commentateurs » du XIV<sup>e</sup> siècle, *Bartole* et *Balde*, au profit, cette fois, des républiques italiennes.

Dans leurs luttes contre l'Empire, les villes avaient revendiqué leurs « libertés », c'est-à-dire affirmé leur droit, tout à la fois, d'avoir un gouvernement républicain et d'être « souveraines » par rapport à toute puissance extérieure. Mais quel fondement juridique les cités italiennes pouvaient-elles invoquer en faveur d'une

1. D'après Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, Cambridge University Press, 1978, chap. 1.

telle prétention ? La contribution principale fut faite par Bartole (1314-1357).

Bartole innove d'abord méthodologiquement. Quand le droit et le fait sont en contradiction, dit-il, le droit doit être mis en accord avec les faits.

Sur le fond, il concède que l'empereur est *de jure* le seul maître du monde. Mais, *de facto*, beaucoup de peuples ne lui obéissent pas. Il juge donc que les « cités de l'Italie d'aujourd'hui, et spécialement celles de Toscane qui ne reconnaissent aucun supérieur, constituent par elles-mêmes des peuples libres, et donc possèdent un pouvoir sans mélange (*merum imperium*) sur elles-mêmes, ayant autant de pouvoir sur leur propre population que celui que l'empereur possède généralement. » Et ceci est vrai, ajoute Bartole, même si les cités ne peuvent exciper d'aucune concession que l'empereur leur aurait faite.

Bartole exprime ceci par une formule appelée à une grande fortune. Les cités sont *sibi princeps*, « leur propre prince » (cf. l'expression employée plus tard par les Anglo-Saxons : *self-government*).

La formule se rapproche manifestement de celle du roi « empereur en son royaume ». Mais Bartole allait plus loin, car il était audacieux de penser que le peuple, comme corporation, pouvait être tout ce qu'est un *princeps* (alors que passer de l'empereur au roi était, somme toute, plus naturel).

Son argumentation part du droit coutumier. C'est une thèse commune chez les juristes que la coutume est légitime parce qu'elle est l'expression d'un consentement populaire tacite, sans autorisation d'un supérieur. Mais les lois sont de force égale, non supérieure, à la coutume. Donc elles non plus ne requièrent pas l'autorisation d'un supérieur<sup>1</sup>.

Bartole donne aussi, à l'occasion d'un commentaire d'un passage du *Digeste* sur le droit d'appel, un fondement juridique à l'idée *républicaine*. Dans la hiérarchie féodale, on remonte jusqu'à l'empereur. Pour en appeler du jugement d'une République, à qui remontera-t-on ? Bartole répond sans équivoque que « dans un tel cas le peuple lui-même doit être considéré comme juge d'appel, ou une certaine classe de citoyens nommés par le gouvernement. » La raison en est que dans de tels cas « le peuple lui-même est le seul supérieur qu'on puisse trouver, et est ainsi son propre prince, comme l'empereur est leur prince ». Donc non seulement l'État est souverain, mais l'instance proprement souveraine dans l'État, c'est le peuple.

1. Cf. J.-P. Canning, *in* Burns, *op. cit.*, p. 443.



Balde (v. 1327-1400) appliquera aux monarchies les arguments employés par Bartole en faveur de la souveraineté des républiques. En vertu de la coutume, certains rois ne sont plus sujets de l'empereur, même si celui-ci demeure leur souverain *de jure*. Il existe donc une hiérarchie de souverainetés, contradiction dans les termes, mais qui correspondait à la réalité de l'Italie du Nord, où tout le monde reconnaissait la souveraineté nominale de l'empereur, et où personne n'acceptait son autorité de fait. Balde allait jusqu'à admettre, au nom du *jus gentium*, que les peuples libres élisent leurs rois.

Le travail intellectuel ainsi accompli par ces civilistes était d'une grande portée. Depuis la ruine des cités grecques à la fin du IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., et sous l'influence successive du stoïcisme et du christianisme, avait prévalu l'idée que le monde civilisé — *cosmopolis* hellénistique, Empire romain, « chrétienté » — devait être réuni dans une unique organisation politique. Certes, le morcellement féodal était venu démentir sévèrement cet idéal, mais il n'avait pas prétendu briser l'unité de la chrétienté. D'ailleurs, l'époque même où Empire et royaumes séculiers s'étaient désagrégés en une poussière de principautés et de châtellenies avait été celle où la papauté était parvenue à créer une unité culturelle sans précédent. Avec la paix, la prospérité, le développement du commerce et des villes, un besoin nouveau d'unité politique s'était fait jour ; mais, l'occasion de la recréation d'un Empire universel ayant été manquée par les Hohenstauffen, une nouvelle solution, moins irréaliste, se profilait maintenant à l'horizon, celle des « États-nations ».

#### IV - L'État-nation<sup>1</sup>

Pendant toute la période féodale, des entités politiques sont nées par le hasard des mariages, des héritages, des morts inopinées

1. D'après Bernard Guenée, *L'Occident aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles. Les États, op. cit.*, p. 113 sq.

éteignant une lignée ; la carte des féodalités est dans une large mesure un kaléidoscope où se succèdent des ensembles qui sont souvent, tout à la fois, instables et artificiels.

C'est parce que Philippe le Hardi a épousé en 1369 la fille de Louis de Male qu'il a pu joindre la Flandre à son duché de Bourgogne, et qu'ainsi a commencé l'aventure dont la première phase se termine avec la mort du Téméraire sous Nancy en 1477. Une autre phase commence en 1469, lorsque Maximilien de Habsbourg épouse Marie de Bourgogne : ce mariage dessine l'extraordinaire futur Empire de Charles Quint. C'est parce que Louis le Grand, roi de Hongrie, hérite en 1370 de son oncle, Casimir le Grand, le royaume de Pologne, qu'une union personnelle est réalisée entre les deux pays ; s'y joindra bientôt, pour une raison du même ordre, le duché de Lithuanie, etc.

Or, dès le début du XIV<sup>e</sup> siècle, cette règle connaît des exceptions, appelées à devenir elles-mêmes la règle aux Temps modernes. En 1328, Édouard III, roi d'Angleterre, ne peut succéder au roi de France Charles IV, alors même que ses titres, dans la logique féodale de la dévolution des héritages, l'emportent largement sur ceux des Valois. Mais une raison puissante l'empêche de régner : il est perçu par les populations comme un prince irrémédiablement *étranger*. Ce « sentiment national » ne fait que croître et devenir plus impérieux dans la suite, c'est lui qui triomphe dans l'épisode de Jeanne d'Arc.

Pour comprendre les raisons de son émergence, il faut remonter très loin en arrière. Le phénomène est particulièrement fort en France et en Angleterre, mais il vaut pour toute l'Europe.

## 1. Les éléments constitutifs de la nation

### a - Une « race »

Une définition de la « nation » a été donnée par Cicéron et reprise par Isidore de Séville : une nation, comme l'indique l'étymologie (*nascor, natus*), c'est l'ensemble des gens qui sont « nés » de la même souche, c'est donc, d'abord, un sang ou une race. C'est pourquoi, à une échelle bien inférieure aux « nations » française ou germanique, les hommes du Moyen Age

ont volontiers parlé de la « nation de Paris », de la « nation de Londres », etc., c'est-à-dire des natifs de ces villes.

La question se pose de la coïncidence de ces groupes d'hommes et de femmes apparentés par le sang avec les organisations politiques, surtout quand celles-ci s'étendent. Certes, les théologiens augustiniens tiennent qu'il n'y a aucun rapport, en principe, entre *natio*, communauté raciale, et *populus*, communauté politique. Mais ils sont concurrencés, aux XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles, par les progrès de l'aristotélisme, qui tient qu'une cité étant une communauté naturelle, elle doit avoir une certaine homogénéité, quels que soient les critères retenus.

#### **b - Un territoire naturel**

L'idée aristotélicienne de « communauté naturelle » implique la notion d'*autarkeia*, d'autarcie : sera un « corps politique » sain et durable une communauté capable de vivre indépendamment sur un territoire assez vaste et d'assurer seule sa défense. Dans son traité *De regimine principum*, Gilles de Rome dit que c'est le royaume qui est la vraie cité et le vrai corps politique, parce qu'il est plus capable de se défendre qu'une simple ville. A l'inverse d'un Dante qui — déjà anachronique en cela — continue à penser que la chrétienté tout entière doit être organisée en un Empire universel, des Français comme Jean de Paris<sup>1</sup>, hostile à la subordination de la France à l'Empire, ou plus tard Nicolas Oresme<sup>2</sup>, désireux de fonder l'indépendance de la France tant par rapport à l'Empire que par rapport à l'Angleterre, soutiennent que, d'une part, il ne peut y avoir de juridiction coercitive efficace à un niveau autre que celui du royaume, et que, d'autre part, les différences de climat, de géographie, de races ou de tempéraments nationaux justifient la mise sur pied, dans les différents pays, d'organisations politiques distinctes.

1. Sur Jean de Paris, cf. *supra*, p. 889, n. 1.

2. Sur Nicole ou Nicolas Oresme, cf. *infra*, p. 999.

**c - Un nom**

Un groupe humain s'identifie aussi par un même *nom*. A cet égard la situation dans l'Europe médiévale est très flottante.

Les Romains avaient appelé la partie de l'Europe à l'Ouest du Rhin *Gallia*, à l'Est *Germania*, mais ces termes avaient été vite oubliés, ou n'étaient connus que des érudits. Les Allemands mettront des siècles à se reconnaître dans un nom unique ; ils s'identifieront d'abord comme « tudesques » ou « teutons », mais il est intéressant de noter que ce terme a d'abord désigné une langue, puis le peuple qui la parle, et seulement en dernier lieu le pays que ce peuple habite, *Teutonia*. Ensuite, à la Renaissance, l'antique *Germania*, réapparaît, ainsi qu'un nouveau vocable : *Alemania*. Mais l'absence d'unité politique empêche l'un de ces vocables de s'imposer vraiment. Les cas de *Polonia*, de *Catalonia* sont plus nets, parce qu'ils apparaissent après la création des royaumes correspondants. On peut citer un contre-exemple particulièrement éloquent, la Bourgogne : « Le fait que ni les États ni les sujets du duc de Bourgogne n'avaient en commun un nom était plus menaçant pour Charles le Téméraire que la politique de Louis XI » (Guenée)<sup>1</sup>.

**d - Une langue**

L'unité de *langue* est un autre paramètre essentiel. Il y a bien une langue commune à toute l'Europe, le latin, mais c'est celle du petit groupe des clercs. La masse parle les langues les plus diverses, réparties entre trois grandes familles linguistiques — germanique, romane, slave. Ces trois familles, très tôt, se défient l'une de l'autre et se méprisent, ce qui pousse à des regroupements politiques les communautés respectivement concernées.

La séparation nette de la nation allemande et de la nation française, en particulier, est due, pour une grande part, à la différence radicale des langues. Confirmation *a contrario* de cette règle : l'instabilité chronique des frontières de la Lotharingie plurilingue, qui n'a jamais pu constituer une nation.

Vers la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les princes commencent à prendre appui sur la nation entendue comme communauté de langue : les Grandes Chroniques de France (cf. *infra*) sont traduites du latin en

1. Nous examinons un peu plus bas le cas du nom « France ».

français. Le roi de Portugal, un peu plus tard, fait du portugais la langue officielle du royaume. La France est le cas presque exemplaire où coïncident assez vite un État et une langue (certes, il n'y aura pas d'unité linguistique réelle en France dans la masse de la population avant les Temps modernes : mais il y a une unité dans l'élite culturelle et administrative, et l'unité de langue est très tôt, pour tous, un idéal).

#### e - Des saints nationaux

L'unité nationale est aussi *religieuse*. Il y a là un paradoxe qu'il importe d'éclairer. Le christianisme devrait jouer contre l'éclatement en États-nations, et d'ailleurs la papauté s'est opposée autant qu'elle a pu à cet éclatement, que seul le Grand Schisme, en attendant la Réforme, a rendu inéluctable. Mais « religion » s'entend à plusieurs niveaux, et, si les nations européennes professent la même foi chrétienne, elles ont eu chacune son ou ses *saints nationaux* derrière qui se fait une unité exclusive.

On peut citer, pour la France, saint Martin, saint Rémi, saint Denis. Celui-ci, l'évangéliste de Paris, capitale des Capétiens, l'emporte sur les deux premiers aussitôt que s'affirme la dynastie capétienne. L'oriflamme que brandit à la bataille le roi de France est celui de saint Denis (cf. *supra*, p. 840 sq.). Louis VI reconnaît Denis comme protecteur officiel du royaume.

Comme saints dont les fidèles se confondent plus ou moins avec une nation déterminée, on peut citer aussi Ambroise à Milan ; Marc à Venise ; les rois-saints Étienne, en Hongrie, et Olaf, en Norvège ; le duc de Bohême, saint et martyr, Wenceslas. En Pologne, après saint Wojciech, c'est l'évêque de Cracovie Stanislas, canonisé en 1253, qui devient le saint protecteur de la nation.

Le cas de l'Angleterre diverge, sur ce point, des habitudes européennes : ce n'est que sur le tard (sous le règne d'Édouard III, 1327-1377) que saint Georges, qui n'est nullement un héros de l'histoire nationale, mais un personnage légendaire de l'Église primitive, sera déclaré patron de l'Angleterre<sup>1</sup>.

1. La coïncidence d'une communauté religieuse avec une communauté politique complique le problème des Juifs : comme ils ne peuvent évidemment être membres de la première, ils auront du mal à intégrer la seconde.

## f - Un mythe d'origine et une histoire

Les nations européennes se forgent encore autour d'un *mythe d'origine* et d'une *histoire*.

Une extraordinaire rumeur, née on ne sait trop comment, apparaît dès la Chronique de Frédégaire au VII<sup>e</sup> siècle : les nations française, allemande, anglaise, descendraient des Troyens, ce qui ferait d'elles les nations cousines de Rome, dont le Virgile de l'*Énéide* a narré l'ascendance troyenne par Énée (cf. *supra*, p. 521 sq.). Des étymologies fantaisistes viennent étayer le mythe. Ce serait un Troyen, Brutus, qui serait l'ancêtre des Bretons ; un autre Troyen, Francion, serait celui des Francs, pendant que l'amant d'Hélène, Pâris, aurait donné son nom à la capitale de la Gaule ; les Allemands s'appelleraient « germains » parce qu'ils auraient été qualifiés de « frères » par leur parentèle romaine, etc.

La rumeur prend de plus en plus d'ampleur à mesure qu'avance le Moyen Age (cf., au XII<sup>e</sup> siècle, l'*Historia regum Britannie* de Geoffroy de Monmouth, ou les *Grandes Chroniques du royaume de France*). Seul le retour de l'érudition antiquisante, à la Renaissance, peut y mettre fin, d'ailleurs au grand dam des populations concernées, qui mettent longtemps à admettre la prosaïque vérité et sur-valorisent alors d'autres récits capables de donner corps à leur sentiment identitaire : la *Germanie* de Tacite pour les Allemands, ou la *Guerre des Gaules* de César pour les Français.

De ces mythes, qui relèvent de l'invention pure, il convient de distinguer des histoires qui, même déformées et embellies, ont une base objective.

On se vante, à Rome, de continuer l'histoire de la Rome antique ; on s'en vante aussi à Florence, où l'on distingue bien, toutefois, la République romaine, modèle des vertus civiques de la République florentine, de la Rome des rois et des empereurs, contre-modèle que seuls suivent les tyrans de Milan (cf. *infra*, § VII). La Suisse se berce de l'histoire de Guillaume Tell menaçant le bailli des Habsbourg. Les Gallois organisent leur histoire autour du roi celté Arthur. Charlemagne, enfin, est un héros âprement disputé entre Français et Allemands. Frédéric Barberousse le fait canoniser.

Nous allons nous intéresser plus longuement au cas de la France, parce qu'on y voit très nettement le rôle d'un paramètre supplémentaire, la *volonté politique* — en l'occurrence celle, patiente, obstinée, de la dynastie capétienne.

## 2. L'épopée nationale française<sup>1</sup>

La dynastie capétienne a eu la chance, on l'a vu, de jouir d'une longévité et d'une continuité exceptionnelles dans le monde féodal : quatorze héritiers directs mâles de Hugues Capet à Charles IV, suivis par une lignée presque aussi solide de rois Valois (compte non tenu, certes, des graves dangers encourus par la monarchie pendant la guerre de Cent Ans, dangers dont elle est finalement sortie renforcée). Cela lui a permis de mener une politique cohérente, tant sur le plan intérieur, avec centralisation croissante et constitution progressive d'un des appareils d'État les plus imposants de l'Europe du temps, et constitution d'une certaine unité linguistique, que sur le plan « géopolitique », avec l'agrandissement du territoire national jusqu'à ses frontières « naturelles ». Mais la continuité dynastique a aussi permis aux Capétiens de doubler l'œuvre d'agrandissement réel de la France d'une œuvre idéologique.

Avec l'avènement de la dynastie, une « épopée »<sup>2</sup> nationale se met en place, où l'histoire de la Sainte-Ampoule et l'intervention délibérée de Dieu à Reims en faveur des Francs tiennent la première place.

Le sacre du roi, dans l'intention des clercs, a voulu manifester la subordination biblique du pouvoir temporel au pouvoir spirituel, mais aussi la mission quasi-messianique du roi, ainsi que, indirectement, du royaume et du peuple dont il est le pasteur. Or, dans la Bible, il n'est question que d'un seul peuple élu, le peuple d'Israël. A partir du moment où plusieurs rois, dans plusieurs nations distinctes, sont oints, et où il n'y a plus un seul empereur pour toute la chrétienté, il y a donc simultanément, pour ainsi dire, plusieurs Messies, pasteurs de plusieurs troupeaux, constituant plusieurs « peuples élus ». D'où une compétition entre

1. D'après Colette Beaune, *Les Capétiens et la naissance d'une histoire nationale*, in *Le Miracle capétien*, *op. cit.*

2. Ou un « mythe ». Mais il vaut mieux réserver ce dernier mot aux récits fondateurs des sociétés archaïques qui n'ont pas d'auteurs identifiables et ne sont créés de manière délibérée par personne. On va voir que la légende nationale française est le fruit d'un processus mixte, où interviennent à la fois une volonté politique délibérée et une tradition spontanée, les deux facteurs se renforçant l'un l'autre selon un processus de « causalité circulaire ». Le mot approprié est alors « épopée », comme dans le cas de la geste romaine créée par Virgile et Tite-Live à l'initiative d'Auguste (et peut-être dans le cas des récits bibliques relatifs aux patriarches, qui eux aussi furent rédigés à l'initiative d'un pouvoir sacerdotal soucieux d'accréditer une continuité « nationale » ; en ce sens, l'« histoire sainte » hébraïque serait largement aussi une « épopée nationale »).

les nations européennes pour savoir laquelle est le véritable « nouvel Israël » que Dieu a choisi pour guider la chrétienté. Les papes ont dit (pour ménager l'universalisme de la chrétienté, tout en flattant le naïf orgueil des barbares francs) que la France était la « tribu de Juda » de ce nouvel Israël qu'est la chrétienté tout entière<sup>1</sup>. Les rois carolingiens et capétiens ont su encourager cet orgueil national, si nécessaire pour galvaniser les troupes dans les batailles et pour rassembler les serviteurs du roi dans une société féodale menacée par tant de forces centrifuges.

La première histoire « française » est celle de Grégoire de Tours, auteur, à la fin du VI<sup>e</sup> siècle, d'une *Historia Francorum*<sup>2</sup>. À l'époque mérovingienne, il y a encore la chronique de Frédégaire et le *Liber Historiæ Francorum*, qui, dans l'idée d'égaliser les Francs aux Romains, évoquent une origine troyenne du peuple franc. Les Carolingiens, peut-être parce qu'en eux c'est l'Empire romain universel qui semble ressusciter, ne font pas rédiger d'histoire

1. Hervé Pinoteau, in *Le Miracle capétien, op. cit.*, p. 319. La nouvelle promulgation de la *lex Salica* par Pépin le Bref s'accompagne de la proclamation de ce que les Francs sont le peuple bien-aimé de Dieu. Les victoires de Charlemagne sont présentées par les *Annales royales* comme étant celles « des Francs, avec l'aide de Dieu ». Les raisons de cette « élection » du peuple franc sont qu'il protège l'Église de saint Pierre menacée par les Lombards. Saint Pierre fait appel à l'aristocratie franque (et pas seulement à la famille des Pippinides) comme à ses « fils adoptifs ». Le pape Paul I<sup>er</sup> — successeur de Zacharie et d'Étienne, les papes qui ont sacré Pépin et ses fils — dit que les Francs sont le « peuple particulier de saint Pierre », exactement comme les Israélites ont été le peuple particulier de Yahvé. Le pape les appelle « un peuple saint, un sacerdoce royal ». Dieu et saint Pierre, dont les papes se veulent les porte-paroles, ont bien remarqué, du haut du ciel, la force physique des Francs, et l'« énergie » des Pippinides, comparée à la mollesse des derniers Mérovingiens. Le nouveau pouvoir franc est donc particulièrement apte au service, c'est-à-dire à la défense de l'Église (cf. Janet Nelson, in Burns, *op. cit.*, p. 206).

2. Le nom même de « France », tout en étant ancien par comparaison avec celui d'autres noms de pays européens, est moins antique qu'on pourrait le croire. Le nom « Franc », *Francus*, apparaît dès le IV<sup>e</sup> siècle, et *Francia* est de peu postérieur. Mais il ne désigne, à cette date, ni le royaume ni le pays (on parlera longtemps du *Regnum Francorum*, mais le terme s'étend aux parties orientales du domaine des Mérovingiens et des Carolingiens autant qu'à leurs parties occidentales). Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, *Francia* ne désigne le royaume de Charlemagne, ou celui de Charles le Chauve, que pour les érudits ; pour la population, il renvoie à une région aux contours mal définis, vers le nord du pays, autour de ce qu'on appelle aujourd'hui l'« Ile de France ». Quand on veut parler du royaume tout entier, on prend la peine de préciser *tota Francia*, ou bien l'on parle de *regnum*. C'est seulement à la fin du XII<sup>e</sup> siècle que *Francia* commence à désigner tout le royaume. En juin 1204, le roi Philippe Auguste s'intitule officiellement *Francia rex*, « roi de France ». L'année suivante, on trouve dans les textes l'expression *Regnum Franciæ*, « royaume de France ».



« nationale » spécifique à la Francie occidentale. Ce n'est qu'avec la dynastie capétienne que le souci « national » se cristallise sur la seule Francie occidentale, dans un rapport d'opposition/définition dialectique avec le monde germanique.

Mais, lorsque s'installe cette dynastie, les centres culturels qui auraient pu produire une telle histoire, Reims, Sens, Laon, sont plutôt favorables à la lignée royale déchue, donc peu désireux de glorifier les usurpateurs et de montrer qu'ils prennent la suite légitime des rois francs.

#### a - Fleury

Ce n'est donc pas un hasard si la première initiative en ce sens est prise dans un monastère qui appartient de longue date à la famille capétienne, Fleury. Ce monastère<sup>1</sup> possède les reliques de saint Benoît ; c'est donc un centre important de pèlerinage. Il s'y fonde une bibliothèque et il devient un centre intellectuel de renom, un des foyers de la réforme clunisienne. Vers l'an 1000, l'abbé est un demi-frère du second roi capétien, Robert le Pieux. C'est alors que sont rédigés, par une équipe de moines dirigée par Aimoin, les *Gesta Francorum*, histoire des Francs jusqu'à Pépin et Charlemagne.

Les moines de Fleury reprennent d'Hincmar la légende de la Sainte-Ampoule, qui devient désormais vérité officielle. L'épisode du vase de Soissons, déjà cité chez Grégoire de Tours, mais comme exemple de l'indiscipline des Francs, est invoqué cette fois comme preuve que Clovis s'est vu reconnaître l'autorité légitime dans toute la nation.

La première biographie royale française est écrite par un autre moine de Fleury, Helgaud. Sa *Vie de Robert le Pieux* date d'environ 1033, deux ans après la mort du roi. Robert y est présenté comme un saint homme. Silence est fait sur le changement de dynastie : Robert était de souche royale<sup>2</sup> et de très haute naissance, sans autre précision.

Au début du XII<sup>e</sup> siècle, Hugues de Fleury réalise une *Histoire universelle* en six livres, allant de la Genèse à la fin du règne de Louis le Pieux en 840 ; le même auteur complète son récit en 1110-1114 par un « Livre qui contient les actes de rois de France modernes », de 840 à 1108. Hugues a une théorie positive au sujet de la succession des trois dynasties ; les changements survenus sont dus à Dieu « qui élève et humilie ceux qu'il

1. Situé à une trentaine de kilomètres d'Orléans. Les Robertiens étaient comtes du lieu.

2. C'est exact : rappelons que deux membres de la famille des Robertiens avant Hugues Capet, Eudes et Robert I<sup>er</sup>, ont été élus rois de France.

veut », et qui le fait à bon escient : le dernier roi mérovingien, Childéric, était un incapable, et il y a eu un consensus entre le pape Zacharie et les grands du royaume pour lui substituer la dynastie des Pippinides.

Dans la suite, ces différents textes seront recopiés et continués à Fleury. Le tableau d'ensemble est qu'il existe une nation remarquable, favorisée de Dieu, les Francs, conduits par des rois sacrés qui ont été des saints. L'origine divine de l'onction est garantie par le miracle de la Sainte-Ampoule et par les pouvoirs thaumaturgiques des rois oints. En revanche, la justification dynastique reste faible : Dieu a mis les Capétiens sur le trône, mais pourquoi ne les en ferait-il pas déchoir avec la même brusquerie ? L'école de Fleury, acquise à l'augustinisme politique, pense que Dieu seul, non l'hérédité, fait les rois, et c'est pourquoi elle n'a pas cherché à démontrer une continuité de lignage entre les trois dynasties franques. C'est à cette tâche que vont s'atteler les chroniqueurs royaux ultérieurs.

#### **b - Saint-Denis**

L'abbaye de Saint-Denis, au nord de Paris, remplace bientôt Fleury comme église « dynastique » ; les Capétiens, en effet, sont désormais solidement installés dans la fonction royale et peuvent délaïsser leur ancien fief de l'Orléanais.

C'est à l'abbaye de Saint-Denis qu'a été élevé Pépin le Bref. Charles Martel, Pépin, Charles le Chauve y sont enterrés ; à partir de Louis VI, elle sera le tombeau de tous les Capétiens. L'abbaye est réformée à partir de 1127 par le grand abbé Suger, et c'est alors qu'elle supprime Fleury. Le roi Louis VI porte la bannière de l'abbaye, identifiée à l'oriflamme de Charlemagne. L'abbaye est gardienne de la couronne de France et des autres *regalia*.

Suger est l'auteur d'une *Vie de Louis VI*, d'une *Vie de Louis VII* inachevée, d'une *Historia Francorum* (perdue). Mais il fait aussi compiler des histoires antérieures, notamment celles produites par Fleury, de sorte que commence alors à Saint-Denis une véritable tradition de l'histoire ou de l'épopée « nationales », dans le cadre d'une mission officielle : Philippe Auguste désigne un moine de Saint-Denis, Rigord, comme « chronographe du roi » : il rédige une histoire du règne de son patron, et désormais il y aura, pour chaque règne, des chroniqueurs officiels.

Ces clercs purent s'attaquer au redoutable problème, incomplètement résolu à Fleury, de la discontinuité dynastique. Ils évoquèrent la prophétie de deux saints, saint Valéry et saint Riquier, qui auraient promis à Hugues Capet le trône pour sept générations en récompense de sa piété. Dieu, ainsi, délaissait explicitement la dynastie carolingienne. Mais voici que Philippe Auguste, septième Capétien, épouse Élisabeth de Hainaut, une princesse censée descendre du dernier prétendant carolingien, Charles de Lorraine. Leur fils, Louis VIII, et tous ses descendants, deviendront donc les héritiers simultanés des trois dynasties<sup>1</sup>, version affichée par les textes officiels tout au long du XIII<sup>e</sup> siècle. Les tombeaux royaux à Saint Denis sont réorganisés selon cette version : à droite et à gauche, les tombeaux mérovingiens et carolingiens, au centre les tombeaux des rejetons communs, les Capétiens.

Les chroniques, également, sont réécrites. Vers 1250, un manuscrit unique regroupe dans l'ordre chronologique les textes antérieurs, et une traduction française de l'ouvrage par le moine Primat est dédiée à Philippe III en 1274. Il existe désormais un « Roman des rois », où tous les faits merveilleux liés aux dynasties françaises trouvent leur place : la Sainte-Ampoule, les fleurs de lis (elles aussi censées avoir été données miraculeusement par Dieu à la France ; elles apparaissent et se multiplient très vite sous l'abbatit de Suger, par déformation d'un antique symbole solaire païen)<sup>2</sup>, la lignée ininterrompue des rois depuis Mérovée (grand-père de Clovis) jusqu'à Philippe III, les changements mineurs de dynastie délibérément voulus par Dieu, tout ceci converge pour broser le tableau du succès providentiel d'une même race de rois très chrétiens.

Le travail d'écriture de chroniques des règnes se poursuit jusqu'à la fin du Moyen Âge, tous les rois ayant à Saint-Denis leur biographe qui fait un récit détaillé de leurs faits et gestes. Les versions résumées constituent les *Grandes Chroniques de France*, recopiées dans de nombreux manuscrits, souvent richement enluminés, touchant un vaste public. La diffusion de l'œuvre sera démultipliée après l'invention de l'imprimerie.

Cette « Bible de cette autre histoire sainte qu'était l'histoire de France » (Colette Beaune) résulte donc d'un processus de cinq siècles. Elle comporte une série de déformations, d'omissions ou même de mensonges rétrospectifs, mais elle suscite un consensus sincère, non seulement dans la masse crédule, mais dans l'élite cultivée. La forte identité ainsi suscitée se manifestera à Bouvines, puis dans la résistance à la papauté et à l'Empire. Elle finira de se

1. Car les Carolingiens avaient précédemment laissé entendre qu'ils descendaient des Mérovingiens par l'intermédiaire d'une certaine Blitilde, princesse qui semble n'avoir jamais existé en fait.

2. Cf. *supra*, p. 839 sq.

crystalliser à l'occasion de la guerre de Cent Ans. Jeanne d'Arc en sera le premier martyr.

Les nouveaux États-nations doivent être gouvernés, et ils ne peuvent l'être par les moyens hérités de l'époque féodale. Il faut construire des appareils d'État sans commune mesure avec ce qu'on avait vu auparavant : armée soldée, administration centrale et locale, fiscalité, monnaie, douanes... Cette construction, qui lèse bien des intérêts, suppose que l'État exerce un pouvoir exorbitant, dont, depuis la fin de l'Antiquité, aucun roi n'a disposé.

Les États — et les théoriciens — hésitent alors entre deux types de solutions : magnifier la personne du roi jusqu'à justifier qu'il exerce sur tous les sujets un pouvoir « absolu », ou au contraire présenter le pouvoir de l'État comme l'émanation d'une volonté plus ou moins collective, dont le roi ne serait qu'une composante.

## V - L'absolutisme

### 1. La radicalisation de l'absolutisme par les juristes<sup>1</sup>

Aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, on assiste à une tentative des théoriciens pour libérer les princes des nouveaux royaumes nationaux indépendants et souverains de toute attache excessive aux « normes fondamentales » dont, à l'époque précédente, on s'accordait à penser qu'elles devaient limiter leurs pouvoirs : coutume, droit naturel, droit divin formulé par l'Église.

Pour comprendre les motifs profonds de ces théoriciens, il faut se souvenir que la monarchie est encore, à cette époque, un pouvoir faible. Donc peu d'auteurs songent à lui chercher en doctrine des limites. Ils souhaitent au contraire justifier l'acquisition par elle de nouveaux pouvoirs, parce qu'ils pensent que seul un pouvoir royal fort est capable de protéger les petits, de faire

1. D'après J.-P. Canning, *Loi, souveraineté et théorie corporative, 1300-1450*, in Burns, *op. cit.*, p. 428-449.

régner la paix, de légiférer en vue du bien, de mettre fin aux « mauvaises coutumes » féodales.

Pour Balde, le pouvoir du prince est décidément « délié » des lois positives, et n'est lié que par la raison. Balde transpose au bénéfice des princes séculiers la théorie de la *potestas absoluta* du pape. Il reprend la distinction faite par Hostiensis entre pouvoirs du pape « ordinaire » et « absolu » (cf. *supra*, p. 894). Dans les cas ordinaires, le prince suit la loi (selon la maxime *Digna vox*) ; par extraordinaire, il la défait.

Peut-il déroger aux normes fondamentales ? Il convient de distinguer entre cas particulier et cas général. Le prince peut déroger au droit naturel ou au droit des gens *ex causa*, c'est-à-dire dans un cas particulier. Il ne sera pas réputé, pour autant, s'en être affranchi d'une façon générale (cela aussi est visiblement dit à l'imitation de l'absolutisme papal). Cependant, le dirigeant seul est juge de la légitimité de la *causa*.

Les juristes concentrent leur attention sur le rôle de la *volonté* dans l'élaboration de la loi positive. De nombreux textes de juristes vont dans le sens d'une souveraineté de la volonté du prince. Le pont entre la loi considérée comme bonne si et seulement si elle est rationnelle, et la loi considérée comme valable si et seulement si elle vient du prince, est établi par la formule de Juvénal, *pro ratione voluntas*, « la volonté tient lieu de raison »<sup>1</sup> (glose d'Accurse sur cette formule : *magna et justa causa est ejus voluntas*, « sa volonté est une grande et juste cause »).

Balde : « La plénitude de pouvoir est une plénitude de volonté [*arbitrii plenitudo*], qui n'est soumise à aucune nécessité et n'est limitée par aucune règle du droit public », « A la plénitude de pouvoir [du prince] rien ne résiste, car elle l'emporte sur toute loi positive, et chez le prince la volonté tient suffisamment lieu de raison » (textes cités par Canning, p. 431).

Balde ou Jacobus Butrigarius (v. 1274-1348, maître de Bartole) renforce encore l'absolutisme en affaiblissant le *droit de propriété*. Celui-ci, dit Jacobus, ne relève pas du *jus gentium*. Le prince peut donc le supprimer

1. Juvénal, *Satires*, VI, 223. Bon exemple de reprise d'une formule latine sans nul souci du contexte. Dans la satire de Juvénal, le maître dont la volonté tient lieu de raison est... l'épouse trop aimée qui a su réduire son mari en esclavage. « Tu ne trouveras pas [d'épouse] qui épargne celui qui l'aime. [...] Elle règlera tes affections. [...] "Mets cet esclave en croix !" [l'ordonnera-t-elle]. — Mais quel crime a-t-il commis pour mériter un tel supplice ? Où sont les témoins ? Le dénonciateur ? Écoute donc, on ne saurait prendre trop de temps, quand il y va de la mort d'un homme !" — O le sot ! Un esclave, est-ce donc un homme ? Il n'a rien fait, soit ! Mais je le veux ! Je l'ordonne ! Comme raison, que ma volonté suffise !" (*hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*) ».

chez ses sujets même *sine causa*. Balde est d'accord : pour priver les sujets de leurs biens, « toute raison qui y pousse l'empereur est une cause suffisante ». Plaisians (mort en 1313, conseiller de Philippe le Bel) dit même que le roi est propriétaire de tout le royaume pour cause de bien public ou de défense.

La tendance absolutiste est particulièrement bien illustrée par le cas de la France.

C'est là que va s'épanouir la théorie — fort peu catholique — de la « royauté de droit divin », selon laquelle 1) les rois tiennent leur couronne, non de l'Église, mais de Dieu immédiatement, et 2) ils ont reçu de Dieu un pouvoir qui ne saurait être limité ni par le magistère moral de l'Église, ni au titre d'un quelconque contrat social avec leurs peuples.

Les théories de la monarchie absolue ont été formulées à des moments de grande détresse du royaume de France : après Poitiers (1352) ou au moment de la partition avec la Bourgogne. Et les théoriciens finissent par convaincre l'opinion. Si bien que, dès que la monarchie française sortira du danger mortel où l'a placée la guerre de Cent Ans, elle deviendra sans transition, dès Charles VII, quasi-absolue.

On assiste, sous le règne de Charles VII, à une véritable re-sacralisation du roi, présenté comme une réincarnation de l'empereur romain *divus*. Ce qui implique, symétriquement, une soumission presque totale des sujets. De grands intellectuels français, Buridan (v. 1295-meurt apr. 1348), Gerson, Christine de Pisan, Jean de Terre Rouge, Jean Juvénal des Ursins (1388-1473), acceptent cette conséquence. Désobéir au roi, ce sera commettre un crime de lèse-majesté.

## 2. Les « Miroirs des princes »<sup>1</sup>

En vérité, si un roi doit être absolu, la seule garantie des sujets est dans sa sagesse. Il est normal que des théoriciens soucieux de délivrer le gouvernement royal des limites des vieilles coutumes féodales et du respect excessif des « normes fondamentales », insistent, en contrepartie, sur la nécessité, pour le roi, d'être « sage ». Il importe au plus haut point d'éduquer le prince quand il est jeune, de le conseiller quand il exerce le pouvoir. D'où le foisonnement d'une littérature visant à définir les qualités du bon roi, les « miroirs des princes ».

1. D'après Jean Barbey, « Le modèle du roi », in *Le Miracle capétien*, *op. cit.*

Les ouvrages de ce type deviennent nombreux à la fin du Moyen Age et au XVI<sup>e</sup> siècle. On peut citer (d'après Jean Barbey) : Hugues de Fleury, *De regia potestate* ; Honorius d'Autun, *Summa gloria* ; Jean de Salisbury, *Polycraticus* (1159) ; Hélinand de Froidmont, *De regimine principum* (1200, dédié à Philippe Auguste) ; Guibert de Tournai, *Eruditio regum et principum* ; Vincent de Beauvais, *De eruditione filiorum regalium* (XIII<sup>e</sup> siècle) ; Gilles de Rome, *De regimine principum* (composé pour Philippe le Bel) ; Jean Gerson, *Vivat Rex* ; Christine de Pisan, *Livre de paix* ; J. Legrand, *Livre des bonnes mœurs*.

Il faut ajouter les réflexions des biographes des rois comme Suger (Louis VI et Louis VII)<sup>1</sup>, Joinville (saint Louis)<sup>2</sup>, Christine de Pisan (Charles V)<sup>3</sup>, Commynes (Louis XI)<sup>4</sup>, et l'ouvrage de Philippe de Mézières, *Le Songe du Vieil Pèlerin*<sup>5</sup>.

Cette littérature reflète les idées courantes du temps sur ce que doivent être le bon roi et le bon gouvernement. Or, on constate une évolution sensible entre les XIII<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles. Au temps de saint Louis, on vantait les vertus chrétiennes du prince, différentes des vertus des rois antiques décrites par Dion Chrysostome, Virgile ou Tacite ; à la sagesse, à la tempérance et à la force devaient s'ajouter, dans le roi chrétien, l'humilité, la « justice » (comportant équité et miséricorde), la recherche de la paix. Mais, à mesure que la philosophie naturelle revient et reprend du poids face à la révélation biblique, à mesure qu'Aristote, le droit romain, les auteurs latins sont réétudiés, l'idéal du roi se re-naturalise lui aussi. On s'achemine peu à peu vers l'idéal humaniste que brosseront, au XVI<sup>e</sup> siècle, Rabelais, Guillaume Budé ou Morisot. Le roi est censé pratiquer l'ascèse, non dans un but de mortification, mais pour dominer ses passions. La « sagesse » qu'il doit posséder devient « science ». (Nicolas Oresme, *Livre des Politiques* ; Philippe de Mézières, *Le Songe du vieil Pèlerin*). Le roi doit lire des ouvrages de

1. Suger, *Vie de Louis VI le Gros*, Les Belles Lettres, 1964 ; *La geste de Louis VI et autres œuvres*, présentation par Michel Bur, Imprimerie nationale, 1994 ; (Œuvres 1 (contient *Histoire de Louis VII*), Les Belles Lettres, 1996.

2. Joinville, *Vie de saint Louis*, éd. J. Monfrin, Classiques Garnier, 1995.

3. Christine de Pisan, *Le livre des faits et bonnes mœurs du roi Charles V le Sage*, traduit et présenté par Éric Hicks et Thérèse Moreau, Stock, 1997.

4. Philippe de Commynes, *Mémoires sur Louis XI*, préface de Jean Dufournet, Gallimard, coll. « Folio », 1979.

5. Mézières fait partie du cercle de Charles V et il est le tuteur du futur Charles VI.

science politique et économique, il ne peut plus se contenter d'être un militaire inculte.

Les auteurs des « miroirs des princes » ressuscitent aussi la vertu antique de *prudence* : les connaissances et la raison du prince doivent être employées avec discernement et modération, le prince doit s'inspirer des expériences du passé et s'entourer de conseils.

Le roi devient spécialiste d'un « art politique » qui prend son autonomie par rapport à la théologie et à la morale, ce qui veut dire que les conseillers commencent à permettre au Prince des conduites plus ou moins immorales — mensonge, dissimulation, ruse, et plus généralement réalisme, pragmatisme, art d'utiliser les circonstances sans se soucier trop des principes — si elles sont pour le bien de l'État.

De même que, comme nous l'avons vu en étudiant les lois de succession, le roi devient de plus en plus un personnage double, comportant une personne privée et une personne publique, celle-ci s'identifiant en définitive au concept abstrait d'État, de même le chef de l'État va pouvoir avoir deux modèles de comportement, l'un pour sa personne privée — la morale chrétienne ou humaniste traditionnelle —, l'autre ce qu'un disciple de Machiavel, Guichardin, appellera plus tard la « raison d'État ». Le roi-personne ne peut certes dissocier le bien de la morale ; mais le roi-chef d'État peut et doit utiliser des moyens immoraux. Il est autorisé à pratiquer le mal individuel en vue de faire prévaloir le bien commun.<sup>1</sup>

1. Ce principe sera le fond de la pensée absolutiste. L'idée que doit exister, au-dessus des individus composant la société, un État autonome, non assujéti aux règles morales, idée qui sera plus tard théorisée par des penseurs comme Machiavel, Hobbes ou Hegel, et que résume la formule nietzschéenne de l'État « monstre froid », est une idée nouvelle, qu'on ne trouve pas dans l'Antiquité. Dans l'Antiquité, en revanche, existaient des puissances sacrées, elles aussi transcendantes aux hommes par leur force et, sur le plan moral, fondamentalement ambivalentes ; c'est à elles qu'on attribuait la responsabilité du mal social résiduel. Ce qui se produit ici, au tournant du Moyen Age et des Temps modernes, c'est donc une sorte de *transfert sur la notion abstraite de l'État du caractère a-moral des puissances sacrées archaïques*, une *divinisation* ou plus exactement une *sacralisation de l'État* qui s'affirme au rythme même de la dé-cléricalisation de la société. Cette sacralisation se retrouvera dans toutes les théories politiques contemporaines des pays les plus laïcisés, la République française, mais aussi les totalitarismes nazi et communiste du XX<sup>e</sup> siècle. Le nouveau Dieu qu'est l'État est un Dieu archaïque, non biblique : il aime à parts égales le bien et le mal, il incarne un destin transcendant et indifférent aux personnes. Il n'y aura pas la même sacralisation



Ce qui est vrai pour le roi l'est encore plus pour ses conseillers : s'ils ont de la vertu, c'est tant mieux, mais il est plus nécessaire encore qu'ils aient des compétences. Ils ne sont plus, bientôt, choisis dans les rangs du seul clergé. Les « légistes » de Philippe le Bel sont des universitaires formés au droit romain, et d'une manière générale, dans toute l'Europe, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, le personnel d'État commence à être recruté dans les universités où il est censé avoir acquis des connaissances, et des connaissances de plus en plus profanes. Avec la naissance de l'humanisme, on exigera d'eux, bientôt, en outre, des qualités d'éloquence.

## VI – Les institutions représentatives<sup>1</sup>

Si, comme on vient de le voir, les tendances à l'absolutisme sont fortes chez de nombreux penseurs des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles, elles n'y sont pourtant pas dominantes. D'autres penseurs opposent en effet à l'absolutisme la notion de « communauté ». Le gouvernement doit être, d'une manière ou d'une autre, partagé.

Mais quelle forme peut prendre ce partage ? Déjà la féodalité comportait une ébauche de dialogue entre le roi, ses vassaux et le peuple, par le serment du sacre, par les contrats vassaliques. Par la suite, dans certains pays du moins, on fait prêter au souverain, à son avènement, des serments de plus en plus contraignants, de plus en plus solennels, parfois de vrais traités qui préfigurent les modernes « constitutions ».

Jurent de tels serments, par exemple, le roi d'Aragon qui doit promettre en 1283, sous peine de déposition, de respecter le *Privilegio general*, ensemble de règles fixant les rapports du roi avec ses vassaux, ses villes et son peuple ; le roi d'Angleterre Édouard II qui jure, en 1308, de respecter les lois et coutumes qui seront établies par la « communauté du royaume », ce qu'il ne fait pas, moyennant quoi il est déposé en 1327. On aboutit ainsi à des textes longs, solennellement promulgués par le souverain au début du règne (« Joyeuse Entrée » dans le Brabant, en 1356, « traité de Tübingen » dans le duché de Wurtemberg...)

de l'État dans les pays dont la modernisation a été inspirée par des motifs religieux, comme les pays calvinistes d'Europe du Nord et d'Amérique, Pays-Bas, Angleterre, États-Unis. Nous avons vu en effet que la Bible, loin de diviniser les rois et en général les pouvoirs temporels, n'a pour eux que suspicion.

1. D'après Burns, *op. cit.* ; Bernard Guenée, *op. cit.*

La participation du peuple au gouvernement prend surtout la forme d'*assemblées représentatives*, qui, issues des « conseils » féodaux, influencées par le modèle des assemblées ecclésiastiques (chapitres de couvents ou de diocèses, synodes, chapitres généraux d'ordres monastiques...), se développent dès les XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles et prennent aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles des aspects nouveaux, anticipant à bien des égards nos modernes « gouvernements » et « parlements ».

### 1. « Conseils », « parlements », « états »

#### a - Les notions de « conseil », « parlement », « états »

On peut trouver à la notion de « conseil » des origines monastiques : la *Règle* de saint Benoît prévoit que le supérieur aura auprès de lui un petit groupe de conseillers. Mais le conseil royal a surtout des origines féodales. Très tôt, il y a eu autour du roi, en Angleterre et en France, une « cour » (*curia regis*), à la fois haute cour de justice et conseil politique. Le roi choisit ces conseillers. Puis, quand les fonctions de l'État prennent de l'importance, cette assemblée se divise successivement en comités aux fonctions spécialisées, finances, justice, politique générale.

Le mot « parlement », au début, est seulement la traduction française du latin *colloquium* et signifie donc « conversation », « entretien », « conférence ». C'est ce mot français qui, curieusement, sera à l'origine d'un nouveau mot latin, *parlamentum* ou *parliamentum*, lequel sera répandu ensuite dans toute l'Europe. Au début, il désigne une session de la cour (une « conférence »), puis l'institution délibérative elle-même. Mais son sens diffère selon les pays. L'habitude se prend, en France, de parler de « parlement » pour la seule partie de la Cour qui se réunit en cour de justice, c'est-à-dire le tribunal royal (ensuite démultiplié dans les provinces). En Angleterre, en revanche, on appelle « Parliamentum » la Cour tout entière, élargie aux délégués des comtés.

Car la composition de la *curia regis* a évolué. Dans les conseils féodaux, seuls sont présents les vassaux et des clercs et chacun ne représente que lui-même. Mais bientôt, les princes appellent dans leur *curia* des gens des villes.

Au début, ils sont nommés à cette fonction à titre personnel, par le choix discrétionnaire du prince désirant être bien conseillé, et ils n'ont voix que consultative. Vers la fin du XII<sup>e</sup> siècle, et d'abord dans le midi de la France, il y a un changement notable : avec le développement de la technique de la « procuration » (cf. *infra*), des bourgeois sont désignés par leurs pairs pour venir au conseil du roi, suivis bientôt de représentants élus du clergé, venant siéger à côté des prélats.

En 1188, dans le royaume de León, se réunit une assemblée comportant des bourgeois élus de chaque cité ; même chose, bientôt, dans les États pontificaux, en Castille, en Angleterre, où des représentants des *knights of the shire* (« chevaliers de comté ») sont convoqués pour la première fois à la Cour en 1213, suivis en 1265 par des représentants des bourgeois, en 1297 par des représentants du clergé. L'évolution touche la France et les multiples États de l'Empire aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles.

Dans tous ces cas, il y a encore dans ces assemblées des membres non élus, barons et prélats, parlant pour et par eux-mêmes, et les élus prennent simplement place à leurs côtés. Mais le nombre de ces derniers s'accroît, la présence de tous les ordres sociaux devient la règle, de sorte que l'assemblée française de 1484 peut vraiment être dite « nationale ».

Autre évolution : au début, les membres de tous les ordres siègent et délibèrent ensemble. Mais, dans certains pays, les membres d'un même ordre ou « état », nobles, clergé, bourgeois, commencent à vouloir délibérer à part des autres. On parle alors d'assemblées des « Trois États » ou simplement des « États », généraux ou provinciaux (expressions françaises répandues ensuite dans toute l'Europe). En Allemagne, on parle de « Diètes » (locales ou d'Empire). L'habitude se prend aussi de voter par ordres, et non par tête.

En Angleterre, peut-être en raison de l'affaiblissement de la royauté sous les règnes de Richard Cœur de Lion et de Jean sans Terre, l'évolution va plus vite et plus loin. La *Magna Carta* (1215) prévoit (art. 14) que certaines taxes ne pourront être établies sans le consentement d'un conseil composé des archevêques, évêques, abbés, comtes et principaux barons du royaume. Les vassaux directs du roi devront avoir été nommément convoqués quarante jours à l'avance par l'intermédiaire du *sheriff*. D'autre part, le roi n'a pas, comme en France, de fonction publique locale nommée et payée par lui (baillis, sénéchaux...). Le pouvoir est exercé, au plan local, par la *gentry* des « chevaliers de comté ». Le roi, qui n'aurait aucune autorité sur le plan local sans leur collaboration, est obligé d'admettre qu'ils envoient des députés à son Parlement. C'est pourquoi le Parlement anglais, récipiendaire en outre des pétitions des communes, a eu, très vite et peut-être dès le début, à la différence du

Parlement français, une fonction politique, et a même voulu contribuer, selon le cas, à élaborer la loi, ou à protéger la coutume des velléités législatives du roi.

Mais quels arguments théoriques peut-on mettre en avant pour justifier ces pratiques ?

**b - Apports français : Godefroid de Fontaines, Nicolas Oresme, Philippe de Mézières, Jean Gerson**

Godefroid de Fontaines (v. 1250-v. 1306-1309) expose la doctrine suivante au sujet du consentement :

« Dès lors qu'un homme gouverne d'autres hommes libres, et non des esclaves, et qu'il possède le droit de gouverner par la volonté de toute la communauté qui l'élit, l'institue, l'accepte et consent à son gouvernement, sa domination ne peut s'exercer que pour le bien commun et pour l'utilité commune. En conséquence, il n'a aucun droit de leur imposer ou de les attacher à quelque fardeau que ce soit sans leur consentement. Car, en tant qu'hommes libres, ils doivent obéir volontairement, et non de force » (cité par Dunbabin, *in* Burns, p. 487).

On trouve chez Nicolas Oresme (1320-1382)<sup>1</sup>, dans ses commentaires de la *Politique* et de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, des réflexions sur la fonction de conseil. Comme Oresme a été conseiller de Charles V, on peut penser que ces commentaires reflètent la pensée des conseillers du roi de France au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle.

Oresme pense qu'il est profitable aux rois d'écouter le peuple. Car,

« combien que le commun peuple ne sache pas instituer la police ne mettre les loix, si sceit il bien veoir les deffaultes et appercevoir aucune veritez profitables pour adviser les legislaturez, affin qu'ilz ne faillent [= ne se trompent], et pour ce doibt il être oy [= entendu] » (cité par Guenée, p. 153).

Le régime qui a les préférences d'Oresme est la « policie royale », c'est-à-dire un gouvernement monarchique. Mais, ayant discuté des avantages et inconvénients respectifs de la monarchie

1. Nicole ou Nicolas Oresme, évêque de Lisieux, précepteur du futur Charles V. Auteur notamment d'un *Traité des monnaies*, d'un commentaire de la *Politique* d'Aristote, de traductions d'Aristote, d'un traité *De Cælo et Mundo*.

héréditaire et de la monarchie élective, il penche finalement pour cette dernière. En toute hypothèse, le pouvoir, dans la monarchie, devra être partagé avec un groupe de personnes représentatives.

« Ce que tous font et approuvent est plus ferme et plus stable, plus acceptable et plus agréable à la communauté, et donne moins d'occasion de murmures et de rébellion que s'il en était autrement. » Oresme a lu en effet dans Aristote qu'une « multitude » « sait mieux considérer et ordonner tout ce qui est bon pour la chose publique ».

Les membres du Conseil du roi, précisément, représentent la multitude raisonnable. En ce sens, ils ont un pouvoir supérieur à celui du roi : le pouvoir royal « doit être moindre que celui de toute la multitude ou de la plus vaillante partie »<sup>1</sup> (textes cités par Quillet, *in* Burns, p. 533-534).

Oresme se demande à quels intervalles, et à l'initiative de qui le conseil devra être réuni ; il conclut que les principaux princes devraient pouvoir réunir le conseil, même sans initiative du roi. Le Conseil représente valablement tout le royaume, car Oresme admet la règle de la *major et sanior pars* (cf. *infra*) plutôt que celle de la majorité. C'est la sagesse qui assure la représentativité, non le nombre.

A Sparte la « souveraineté de la police » n'appartient pas à la masse démocratique, mais à « la multitude et congrégation universelle de tous les princes ou offices et des principaux citoyens ». De même, dit Oresme, à l'Université de Paris, les décisions communes sont prises par l'« assemblée générale des Maîtres de l'Étude de Paris », non par la totalité des membres de l'Université.

Quelles doivent être les compétences du Conseil ? Oresme répond à cette question en des termes qui montrent qu'il voit dans cet organisme un véritable *gouvernement*.

« Pour le conseiller, la première chose consiste à établir la fin poursuivie, comme la paix de la cité ou du pays en temps de guerre. Puis, on doit étudier, rechercher et découvrir le moyen le plus direct pour atteindre cette fin, ce qui pourrait signifier négocier avec l'ennemi, le combattre ou organiser et gouverner son pays de manière à empêcher que l'ennemi ne lui cause quelque dommage. Puis, par un bon jugement, on doit choisir l'un de ces moyens, par exemple combattre l'ennemi. Puis, on doit conseiller la façon de le faire, quand, par qui et les quantités

1. L'expression « vaillante partie » correspond à la *valentior pars* qui chez Marsile de Padoue désigne une élite politique.

requis. Puis, on doit choisir les combattants, les armer, les entraîner et ainsi de suite, jusqu'aux moyens d'exécuter la décision, comme trouver l'argent, produire des armes et satisfaire tout autre exigence entraînée par les délibérations, et continuer à rechercher et à poursuivre la fin connue par les moyens dont on aura convenu » (Nicolas Oresme, cité par Quillet, p. 519).

Un autre conseiller de Charles V, *Philippe de Mézières* (1327-1405), tuteur du dauphin, le futur Charles VI, insiste sur le fait que les conseillers doivent défendre l'intérêt général alors même qu'ils sont soumis à toutes sortes de pressions. Le bon conseiller devra être apte à s'opposer, éventuellement, aux « prélat et aux clercs » et aux autres membres influents du Conseil.

Pour *Jean Gerson* (1363-1429), le Conseil est d'abord un moyen de pallier la limitation de l'esprit du monarque.

« Quelle intelligence limitée possède un seul homme ! Ainsi, le sage dit : fais toutes choses par conseil et tu ne t'en repentiras pas » (Gerson, cité par Quillet, p. 518).

Le conseiller, pour Gerson, doit être sincère, viser seulement l'intérêt public, garder les secrets des délibérations ; de son côté, le roi doit tenir compte de ses conseils. Gerson, qui écrit à une époque où la noblesse revendique des privilèges de plus en plus exclusifs, pense par ailleurs que les conseillers doivent être recrutés dans tous les « ordres ». Il met en avant, pour justifier cette mesure, non un souci « démocratique », mais des raisons d'opportunité : il faut que les avis soient plus informés ; la tête d'un corps, c'est-à-dire le roi, doit avoir des « yeux », des « oreilles » et un « nez ».

Malgré ces diverses contributions, il faut convenir que le statut du Conseil ne fut jamais, tant juridiquement que doctrinalement, bien clair dans la monarchie française du XV<sup>e</sup> siècle.

### **c - Apports anglais : Song of Lewes, sir John Fortescue**

Nous avons vu que les institutions représentatives anglaises sont en avance sur celles des autres pays européens. Les théoriciens anglais sont persuadés que la *communitas regni* tout entière a un droit à prendre part au gouvernement. Ils contestent la « prérogative » tant législative qu'exécutive du roi. Dès la *Magna Carta* de 1215 est

introduite (art. 61) l'idée que, si le roi s'écarte de la loi (même humaine), la communauté du royaume pourra le contraindre.

Au XIII<sup>e</sup> siècle, dans le texte anglais anonyme connu sous le nom de *Song of Lewes* (1264), il est dit que la monarchie illimitée est le privilège de Dieu seul. L'auteur pense que le roi ne doit pas être libre de choisir ses conseillers. Il entend imposer à Henri III un conseil de barons, et il justifie ainsi cette prétention :

« Puisque le gouvernement du royaume est sécurité ou ruine pour tous, il importe de savoir à qui est confiée la garde du royaume ; comme sur la mer, tout est confusion si des fous sont aux commandes » (cité par Dunbabin, p. 475).

Le royaume doit être gouverné dans l'intérêt général :

« Quiconque est vraiment roi est vraiment libre [d'agir comme il l'entend] s'il gouverne lui-même et son royaume correctement ; qu'il sache que tout ce qui concourt au gouvernement du royaume lui est permis, mais non ce qui conduit à sa destruction » (*ibid.*, p. 479).

John Fortescue<sup>1</sup> écrit :

« Les statuts [= les lois] de l'Angleterre... sont faits non par la seule volonté du prince, mais par le consentement de tout le royaume, de sorte qu'ils ne puissent être dommageables pour le peuple, ni manquer de lui être avantageux » (cité p. 480).

Fortescue est bien conscient de la singularité — et de l'avance — de la situation constitutionnelle de l'Angleterre, à cet égard, par rapport à celle de la France : alors que ce dernier pays est un *dominium regale*, le domaine d'un roi, l'Angleterre est un *dominium politicum et regale*, ce qu'on pourrait traduire « une cité dirigée par un roi ».

Le roi ne détermine pas les buts de la vie commune ; il a été institué par le peuple, au contraire, pour

« protéger la loi et les sujets, dans leurs corps et dans leurs biens ; il tient du peuple le pouvoir à cette fin, de sorte qu'il ne lui est pas permis de gouverner son peuple par un autre pouvoir » (cité par Dunbabin, p. 488).

1. Juriste anglais, né v. 1385, mort v. 1476. Il est élu membre du Parlement (1421), puis nommé Grand juge du « Banc du roi » sous Henri VI en 1442, puis Chancelier en 1461. Il est l'auteur du *De laudibus legum Angliæ*, « Louanges des lois d'Angleterre », qui expose une théorie de la monarchie constitutionnelle.

## 2. La théorie corporative canonique<sup>1</sup>

On peut estimer qu'une des sources principales de ces idées « démocratiques » fut la *théorie corporative* développée par les canonistes pour résoudre les problèmes juridiques posés par la vie interne de l'Église. Cette théorie avait atteint sa maturité vers le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle.

L'Église avait été un élément « démocratique » dans l'Antiquité et au Moyen Age, au moins par contraste avec l'aristocratie romaine, ou plus tard avec la féodalité, ne serait-ce que parce que les ordres ecclésiastiques avaient toujours été accessibles en principe à toutes les catégories sociales.

Les canonistes avaient quotidiennement à résoudre les problèmes posés par les relations entre un évêque et son chapitre de chanoines, ou entre un abbé et ses moines. Qui pouvait représenter l'église ou le couvent à l'extérieur, en particulier dans les synodes et conciles ? Comment les décisions devaient-elles être prises dans un chapitre ? Comment devait-on compter les voix ? Un ecclésiastique pouvait-il intenter un procès contre son chapitre ou contre l'évêque, un évêque pouvait-il s'opposer à la volonté du chapitre ? etc.

Il convient de distinguer entre théories de la *représentation* et de l'*élection*.

### a - La représentation

Qui peut parler au nom d'une communauté ecclésiastique ? Dans les textes rassemblés par Gratien dans le *Décret*, ainsi que dans diverses décrétales des papes, il y avait autant d'éléments « monarchiques » que « démocratiques ». Les canonistes avaient à faire leur choix dans ce fouillis. De fait, ils développèrent simultanément deux théories fort différentes de la représentation<sup>2</sup>.

L'une consistait à dire que la « tête » de la corporation peut, sans vote ni délégation, prendre toutes les décisions la concernant, comme le père le fait pour la famille, le seigneur pour ses

1. D'après Burns, *op. cit.* ; B. Guenée, *op. cit.*

2. Cf. Guenée, *op. cit.*, p. 248.



tenanciers. Ainsi l'évêque le fera-t-il pour son diocèse, l'abbé pour son couvent.

L'autre forme de représentation consistait en un mandat confié par la corporation à l'un de ses membres.

Le droit civil romain fournissait ici des modèles. Le *Digeste* évoquait les « procureurs » représentant des individus dans le cadre d'une action judiciaire. Il disait aussi qu'une communauté, considérée comme personne morale, pouvait être représentée en justice par un « syndic ». Ces procédures avaient été remises en pratique par les civilistes au Moyen Âge : le « procureur », le « syndic » ou l'« avocat » d'une personne physique ou morale pouvait représenter cette personne devant une juridiction, ou conclure des contrats, des achats, des ventes.

Des procédures analogues furent utilisées dans les synodes diocésains ou généraux, dans les chapitres généraux des ordres monastiques. La base prit l'habitude d'y envoyer de plus en plus souvent des « procureurs » régulièrement élus. Les mêmes procédures devinrent habituelles aussi lorsqu'il s'agit, en Angleterre, d'organiser la représentation des bourgs dans les cours de comtés.

Mais, au début, ces représentants n'étaient envoyés à l'assemblée que pour « entendre et rapporter ». Ils ne pouvaient engager leurs mandants, ce qui tendait à rendre les assemblées inefficaces.

Un nouveau progrès survint donc lorsqu'on eut l'idée d'emprunter au droit civil la technique de la représentation avec « pleins pouvoirs » (*plena potestas*). Développée dans les tribunaux au XII<sup>e</sup> siècle, cette technique fut introduite dans les institutions ecclésiastiques au début du XIII<sup>e</sup> et se généralisa par la suite : les délégués des paroisses, des diocèses, des couvents, etc., pouvaient prendre des décisions au nom de leurs mandants, et ceux-ci étaient alors effectivement engagés par ces décisions. Les outils intellectuels étaient ainsi créés qui permettaient de développer les « assemblées représentatives ».

Il convient d'ajouter que la première théorie de la représentation ne disparut jamais complètement. Car les canonistes, après avoir hésité, comme on l'a dit, entre les éléments « monarchiques » et « démocratiques » présents dans les corpus du droit canon, finirent par essayer de les concilier : ils voyaient vanter dans les textes antiques (chez Aristote, chez Cicéron) la « constitution mixte », et ils posèrent qu'un équilibre de ce type devait aussi exister dans l'Église.

Johannes Teutonicus, par exemple, s'écrie : « Un prélat est-il obligé de prendre soin de tout faire ratifier par son église ? Non, pas davantage que le tuteur lorsqu'il est correctement institué... »

Pour Hostiensis, de même, ce n'est que pour les questions importantes qu'un évêque doit obtenir l'approbation du chapitre. Mais il peut se passer du consentement de ses collaborateurs aussi longtemps qu'il règle les affaires courantes. Inversement, pendant une vacance épiscopale, les droits de juridiction reviennent au chapitre : la « corporation sans tête » peut agir valablement sur bien des questions, en particulier octroyer des prébendes (cf. Pennington, *in* Burns, p. 421).

### b - L'élection

Lorsque la « tête » seule ne pouvait prendre une décision, comment pouvait-on faire s'exprimer le « corps » ?

1. *La valorisation par l'Église de la voix individuelle.* — Les canonistes introduisirent d'abord une notion capitale : dans une corporation, toute voix compte, nulle ne peut être *a priori* négligée.

Une source lointaine de cette idée paraît être la *Règle* de saint Benoît<sup>1</sup>. Diverses procédures électives y étaient prévues, élection de l'Abbé, consultation des moines sur les grandes décisions... Or la *Règle* comportait un aspect « révolutionnaire », spécifiquement chrétien, qui rompait avec les habitudes électorales romaines. Le plus petit moine est peut-être l'innocent par qui Dieu a choisi de faire connaître sa volonté providentielle. C'est pourquoi, dans le monastère, tout le monde sera consulté. Faire s'exprimer la *sanior pars* (cf. *infra*) sera certes la règle ordinaire, mais elle ne suffira pas toujours (cf. *Règle*, chap. 3, 64, 65).

Les canonistes confortèrent l'idée en invoquant une règle de droit civil qu'on pouvait lire dans le *Code* de Justinien :

*Quod omnes tangit ab omnibus approbari debet*

« Ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tout le monde »

La règle originelle portait sur les tutelles : quand plusieurs personnes sont tuteurs, une décision n'est valide que si tous ont donné leur accord. Les canonistes l'appliquèrent aux corporations : toute décision prise au sujet d'une corporation doit être approuvée par tous les membres de celle-ci. Ceci n'impliquait pas nécessairement que toute décision fût prise à l'unanimité, mais

1. Cf. *La Règle de saint Benoît*, texte latin et trad. fr. de Henri Rochais, Desclée de Brouwer, 1980. Le texte est écrit vers 535.

que, du moins, nul ne fût par principe exclu de la procédure. Ce qui revenait à considérer la corporation comme une *association d'individus* où chaque individu a un avis qui est digne d'intérêt, et non comme un *corps organique* où seule la « tête » pense et décide.

2. La « *major et sanior pars* ». — La règle de la majorité était présente dans le *Digeste*. « Ce que la majorité de la cité fait est considéré comme si cela avait été fait en réalité par tous. » Mais qu'entend-on exactement par « majorité » : est-ce une majorité numérique, ou qualitative ? Et si c'est une majorité numérique, est-ce une majorité simple (la moitié plus un), ou des deux tiers, etc. ?<sup>1</sup>

Avant que puissent triompher les idées modernes de majorité numérique simple, une théorie originale fut élaborée par les canonistes, celle de la *major et sanior pars* (« la partie la plus grande et la plus saine ») : la notion de majorité doit s'entendre de façon qualitative autant que quantitative.

Huguccio, par exemple, distingue trois éléments : le *nombre*, mais aussi le *zèle* et l'*autorité*. Il pose qu'il est nécessaire, pour que se dégage une bonne décision, que deux au moins de ces trois éléments concordent.

Pour Hostiensis, lorsque l'évêque opine en tant que prélat, et non en tant que simple membre du chapitre, sa voix vaut à elle seule autant que celles de tous les membres de la corporation. Il est donc censé avoir la majorité s'il obtient une seule voix en plus de la sienne, sauf s'il s'agit de questions fondamentales pour l'Église, auquel cas il faut une majorité numérique.

Au début du XIII<sup>e</sup> siècle, Johannes Teutonicus mit en avant un principe plus démocratique : « Le nombre l'emporte toujours sur le zèle et l'autorité, à moins qu'il ne les dépasse à peine. Je combinerais donc soit le zèle, soit l'autorité avec le nombre... et la dignité ne devrait pas être prise en considération, à moins que les électeurs ne se partagent également. »<sup>2</sup> Finalement, Johannes Teutonicus en vint à approuver la règle de la majorité simple : « Si les chanoines sont en conflit les uns avec les autres, ceux qui ont

1. Cf. Quillet, in Burns, *op. cit.*, p. 526.

2. A noter qu'il se conserve un reliquat de cette règle jusque dans nos assemblées modernes (de droit public ou privé) où le président a en général, d'après les statuts, « voix prépondérante » en cas de partage égal des votes.

la *major pars* pourront s'appeler le chapitre »<sup>1</sup> (textes cités par Pennington, *in* Burns, p. 426), et cette position, généralement admise dans le Moyen Age tardif, put être transposée au plan de l'Église tout entière et à l'État séculier.

Le principe de la majorité simple fut posé dès le IV<sup>e</sup> Concile de Latran en 1215. Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, il fut appliqué par certains ordres religieux comme les Templiers ou les Dominicains. Boniface VIII le confirma. Les assemblées laïques, plus tard, suivirent ce modèle canonique : par exemple pour l'élection du roi des Romains en 1338, obtenue désormais *concorditer vel a majori parte*, « à l'unanimité ou à la majorité » (principe confirmé par la Bulle d'Or de 1356). En Angleterre, au XV<sup>e</sup> siècle, la Chambre des Communes élit parfois son *speaker* (son président) à deux ou trois voix de majorité. Dans les assemblées des « Trois États » de France, de Brabant ou de Hollande, si les décisions doivent être prises à l'unanimité des trois « états », la décision de chacun de ceux-ci est adoptée à la majorité numérique simple des représentants. De même dans les *Landtage* allemands au XV<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>.

3. *Limites du principe électif : juridiction et consécration.* — Cependant, il y avait un obstacle théologique sérieux à l'adoption totale par l'Église des principes démocratiques. Les apôtres n'avaient pas été élus par une corporation, mais choisis directement par Jésus-Christ. Ne devaient-ils pas, à leur tour, choisir leurs successeurs, et ceux-ci leurs propres successeurs à l'infini ? Un pouvoir qui vient de Dieu ne saurait être institué par une élection qui procède « de bas en haut ». Le geste de l'onction, qu'il s'agit de celle des rois bibliques par les prophètes, ou de celle des évêques par leurs prédécesseurs, est plus conforme au principe d'une institution « de haut en bas » de tout pouvoir d'ordre sacramentel. Cependant, la désignation des évêques par élection était une pratique aussi ancienne que l'Église.

La solution trouvée par les canonistes à ce dilemme consista à distinguer, pour l'évêque, les effets de l'élection et ceux de la consécration. On posa que l'élection conférait à l'évêque ses pouvoirs de *juridiction*, mais que seule la consécration lui conférait

1. On observera que la non-unanimité dans une communauté n'est pas encore pensée comme une situation normale ; la règle est l'unanimité, et ce n'est qu'en cas de conflit qu'on doit compter les voix. Le pluralisme est encore perçu comme source d'erreur et de faiblesse, non d'enrichissement du débat. Tout ceci paraît bien en retrait par rapport à l'*agora* grecque.

2. Cf. Guénéé, p. 258.

ses pouvoirs *sacramentels* (cf. Pennington, *in* Burns, p. 424). Autrement dit, bien que, dans cette monarchie divinement instituée qu'était l'Église, tout pouvoir vînt de Dieu, il pouvait en venir médiatement, à travers le peuple des corps électoraux.

La théorie corporative, d'abord élaborée pour analyser les problèmes des petites communautés ecclésiastiques (évêchés, abbayes), fut ensuite appliquée par les canonistes à l'Église entière : nous la retrouverons quand nous étudierons les théories conciliaires.

**c - Application de la théorie corporative aux cités et royaumes indépendants.  
Les réserves des nominalistes**

Elle fut aussi appliquée, par les romanistes cette fois, aux cités-États et aux grands États séculiers monarchiques. Elle contribua à dégager l'idée abstraite de l'État, personne morale publique, abstraite, indépendante, non seulement des individus de base, mais même de la personne de ses dirigeants.

Alors que les « glossateurs » confondaient la corporation et ses membres (Accurse : « La corporation n'est rien d'autre que les hommes qui en font partie »), les « commentateurs », glosant une formule d'Innocent IV qui avait dit qu'une corporation était une *persona ficta*, surent distinguer, dans les communautés politiques, d'une part leurs membres, d'autre part l'entité abstraite qu'elles constituent. Cet être de raison, perçu par le seul intellect, est immortel ou permanent alors même que ses membres naissent et meurent. Il est même distinct de son gouvernement. Donc les États sont une « personne juridique ».

Cette personne abstraite peut avoir une seule voix, une seule volonté, une seule intelligence. Il suffit que, comme les corporations ecclésiastiques, elle se donne des représentants.

Cependant, il convient de signaler les réserves formulées par les « nominalistes » comme Duns Scot ou Ockham, c'est-à-dire les penseurs qui contestent, sur un plan philosophique général, la réalité des abstractions, et croient en la seule réalité des choses concrètes individuelles, y compris les individus humains. Anticipant — de façon remarquable — les dangers que recélait l'érection de l'État en une personne abstraite située au-dessus des individus qui le composent, ils objectèrent aux thèses des juristes que toute idée de « communauté », plus encore de représentation

de cette communauté par une partie d'elle-même ou par une personne, contient en germe l'écrasement des individus.

Pour Ockham, une communauté politique est bien une relation entre individus réels, mais elle n'est pas une réalité par elle-même, elle n'est qu'un « concept », c'est-à-dire un simple mot :

« Une relation n'est qu'un [...] concept dans l'esprit. »

L'unité d'un concept ne doit pas faire préjuger de l'unité réelle des éléments dont il pense la relation :

« C'est improprement et de façon trop large qu'on parle d'"unité" lorsqu'on dit d'un royaume, par exemple, qu'il est "un", ou d'un peuple qu'il est "un", ou du monde qu'il est "un" » (cité par Quillet, *op. cit.*, p. 508).

En termes modernes, on dira que le pluralisme est irréductible. L'idée de « royaume » est une dangereuse fiction. Dès lors, l'idée de « représentation » est elle aussi problématique : si le représenté est une fiction, comment le représentant ne le serait-il pas ? L'ensemble du processus est illégitime, parce que toutes les parties sont irréductiblement singulières.

Ockham admet cependant la légitimité des empereurs, papes, conciles généraux et autres représentants des communautés politiques, mais il voudrait que leur légitimité repose du moins sur le « consentement » de tous les intéressés.

### 3. Le conciliarisme<sup>1</sup>

Le conciliarisme est l'idée selon laquelle le pouvoir papal doit être contrôlé et limité par la réunion de conciles généraux de l'Église.

On tient à juste titre le mouvement conciliaire pour une nouvelle anticipation des idéaux démocratiques. En effet, bien que les débats entre partisans et adversaires du conciliarisme soient essentiellement théologiques et concernent en principe la seule Église, ils peuvent être transposés aisément du domaine ecclésiastique au domaine séculier et relèvent en ce sens d'une problématique « constitutionnelle ».

L'occasion de l'expression des thèses conciliaristes fut le Grand Schisme.

1. D'après Jean Chelini, *op. cit.*, p. 524-557 ; Antony Black, « Le mouvement conciliaire », in Burns, *op. cit.*, p. 540-553.

### *Le Grand Schisme (1378-1417)*

Après la mort du pape avignonnais Grégoire XI, revenu à Rome en 1377, l'élection d'Urbain VI est contestée comme obtenue sous la pression populaire : il est vrai que les Romains ont exigé un pape italien (avril 1378). Un autre pape, Clément VII, est alors élu en septembre par les cardinaux, en majorité français. N'étant pas accepté à Rome, le nouvel élu retourne en Avignon. C'est le début du schisme. Les deux papes auront deux lignées de successeurs pendant quelque quarante ans, aucun des deux partis ne voulant céder et chacun étant soutenu par des « obédiences » homogènes, de force comparable, constituées d'États-nations en plein développement (les papes d'Avignon sont soutenus par la France et ses alliés d'Écosse, de Castille et du reste de l'Espagne, ceux de Rome par l'Angleterre, la Flandre, la Pologne, la Hongrie, les territoires allemands de l'Empire et les royaumes scandinaves ; l'Italie est divisée entre les deux obédiences au gré du jeu diplomatique entre ses composantes). Plus le temps passe, plus il se révèle difficile de régler le problème : les évêques, abbés et autres dignitaires de chaque obédience craignent de perdre leur poste en cas de victoire de l'autre camp et les rois de France et d'Angleterre sont plutôt satisfaits d'avoir chacun un pape à sa disposition.

Les cardinaux prennent alors l'initiative, révolutionnaire sur le plan canonique, de convoquer un concile à Pise (1409). Mais l'assemblée ne réussit qu'à élire un troisième pape, Alexandre V, à qui succède ensuite Jean XXIII (1410). Celui-ci, en difficultés avec le roi de Naples, fait appel à l'empereur Sigismond, qui exige que le pape convoque une nouvelle assemblée, le concile de Constance (1414-1418). Le concile, par le décret *Hæc Sancta* (1415), se déclare supérieur au pape. Puis il obtient la démission de Jean XXIII, dépose les deux papes schismatiques, et, se considérant désormais dépositaire de la souveraineté dans l'Église, il entame une œuvre de réforme ; enfin, avant de se séparer, il décide que le conclave procédera à une élection pontificale. Ainsi est élu Odon Colonna sous le nom de Martin V (11 novembre 1417).

Les modérés, partisans d'une collaboration harmonieuse avec le pape (parmi eux le canoniste Zabarella, et le chancelier de l'université de Paris, Jean Gerson), avaient empêché le concile de tomber dans les excès révolutionnaires voulus par certains, mais, d'une part, ils avaient maintenu les principes exposés dans *Hæc Sancta*, d'autre part ils avaient fait voter un autre décret, *Frequens* (1417), qui rendait périodique, et indépendante de la volonté du pape, la réunion de l'Église en concile<sup>1</sup>.

1. Le principe de la réunion régulière, fixée par le seul calendrier, d'une assemblée représentative, indépendamment de la volonté d'un monarque, deviendra

En application de ce décret, un concile se réunit en 1423 à Pavie, mais, à cause de la peste, il fut transféré à Sienna, puis dissous. La querelle latente entre le pape et le concile éclata à nouveau lors du concile suivant, à Bâle (1430).

Martin V mourut et eut pour successeur un homme moins habile, Eugène IV, qui crut pouvoir se débarrasser du concile en le dissolvant. Mais il y avait parmi les membres de plus en plus de docteurs, aux idées conciliaristes extrémistes. Ils obtinrent, avec l'appui de l'empereur Sigismond, que le concile continuât à siéger. Eugène IV dut reconnaître la légitimité de cette assemblée réunie contre sa volonté, mais il parvint, en déplaçant le concile à Ferrare, puis à Florence, sous prétexte de se réunir avec les orthodoxes<sup>1</sup>, à isoler les extrémistes. Ceux-ci restèrent à Bâle, déposèrent le pape, élurent un anti-pape, le comte de Savoie Amédée VIII, sous le nom de Félix V, mais ce nouveau schisme ne dura que jusqu'en 1449. En fait, le concile de Bâle s'était lui-même déconsidéré et avait ruiné les chances d'une réforme profonde de l'Église. Pendant ce temps, à Ferrare et à Florence, il y avait eu effectivement un rapprochement avec les Grecs (bulle *Latentur Calii* de 1439), grâce à l'empereur Jean Paléologue et au théologien Bessarion. Le prestige de la papauté en avait été augmenté, et, par suite, le pape put ne pas convoquer le concile et eut tout loisir de restaurer la monarchie pontificale.

Avant le Schisme, malgré les prétentions des *Dictatus papæ*, il avait existé un conflit latent entre l'autorité doctrinale des conciles et l'autorité juridictionnelle de la papauté. Ces contestations avaient commencé à s'exprimer en réaction au processus de centralisation croissante de la papauté pendant son séjour en Avignon. *Marsile de Padoue*, dès cette époque, avait exposé des thèses qu'on peut qualifier de pré-conciliaristes.

1) Toute communauté doit être protégée contre l'usurpation du pouvoir par une de ses parties, car une partie, parce qu'elle est limitée, peut toujours errer « par ignorance ou malice, par cupidité ou ambition ou par quelque autre passion vicieuse » (*Defensor pacis*, II, 20, 6). La meilleure protection contre ce danger est que la communauté elle-même prenne les décisions.

2) C'est ce qu'ont fait les apôtres dans l'Église primitive selon les *Actes des Apôtres* : se considérant égaux entre eux, ils utilisaient la « méthode de la commune délibération » (II, 16, 5). Donc « l'assemblée des fidèles ou le concile général représente vraiment par mode de succession

une revendication absolument centrale des partisans du constitutionnalisme aux Temps modernes.

1. Qui souhaitaient un rapprochement avec l'Église d'Occident en raison des avancées de plus en plus menaçantes des Turcs.



l'assemblée des apôtres, des anciens et des autres croyants de ce temps. » (II, 19, 2)

3) La communauté des citoyens (*universitas civium*) se confond avec la communauté des fidèles (*universitas fidelium*) ; le dirigeant de la première, l'empereur, est donc celui à qui il revient de réunir le concile général. Ce qui se prouve également par l'histoire de l'Église : les conciles généraux ont été réunis par les empereurs depuis Constantin, et c'est par des décrets des empereurs que leurs canons ont été mis en application. Donc Louis de Bavière, Constantin *redivivus*, est l'homme qui doit aujourd'hui réunir le Concile général (et déjà Marsile approuvait Philippe le Bel d'avoir suggéré de réunir un concile pour mettre le pape en jugement).

#### a - Le conciliarisme à l'époque du Grand Schisme

A l'époque même du Grand Schisme et lors des conciles réunis en application du décret *Frequens*, les thèses conciliaristes se développent et se radicalisent. Les écrits de propagande conciliaire ont pour auteurs Dietrich de Niem, Pierre d'Ailly, Jean Gerson, Francisco Zabarella, Nicolas de Tudeschis, Andreas Escobar, Jean de Raguse, Juan de Segovia, Nicolas de Cuse...

Dans ce foisonnement doctrinal, on distingue plusieurs thèses :

a) L'Église, prise comme un tout, est supérieure au pape parce qu'elle est un « corps mystique » dont les fidèles sont les membres et dont le Christ — non le pape — est la tête.

b) Le concile est censé représenter toute l'Église parce qu'il représente toutes les paroisses, ou tous les ordres religieux, ou encore tous les ordres de savoir (théologie, droit canonique...). C'est pourquoi des docteurs, et non pas seulement des abbés et des évêques, peuvent en être membres.

c) S'il y a une présomption sérieuse (hérésie, scandale, mauvaise administration...) que le pape est nuisible à l'Église considérée en tant que tout, il doit pouvoir être mis en cause et remplacé.

Comme les canonistes l'avaient fait pour des Églises épiscopales ou des ordres religieux, certains conciliaristes modérés (d'Ailly, Gerson) proposèrent pour l'Église une « constitution mixte » (papauté, cardinaux, concile), mais cette idée ne fut pas retenue à Constance et à Bâle. A Bâle, la thèse dominante est que le concile, qui se dote d'organes propres, exerce la fonction juridictionnelle jadis exercée par le pape seul (ce qu'on ne disait pas à Constance).

Juan de Segovia, représentatif des opinions de la majorité, s'inspire de la doctrine canonique des corporations et des idées constitutionnelles avancées au sujet des cités-États pour généraliser le principe de la souveraineté du concile. Le chef du collège est souverain par rapport à chacun des membres pris à part, mais tous les membres réunis en assemblée générale lui sont supérieurs. Le dirigeant n'a d'autorité qu'aussi longtemps que son jugement peut être réputé « se conformer à la volonté de tous ceux au-dessus desquels il est placé, pour l'utilité de la chose publique et la leur. Mais s'il arrive que toute cette communauté s'assemble et que ses affirmations et ses vœux contredisent ceux du président, puisque la vérité est préférable à la fiction, la communauté l'emportera à juste titre. Car la vérité est que cette communauté est plusieurs personnes, et le mensonge, que ce président, qui est en réalité une seule personne, est considéré comme plusieurs personnes en vertu de la représentation » (cité par Black, *in* Burns, p. 548). Et Segovia parlait de l'*intentio omnium*, qu'on peut rapprocher de l'expression moderne « volonté générale ». L'autorité juridictionnelle n'existe que par *délégation* de cette *intentio omnium* : « Le pouvoir suprême [...] existe d'abord dans la communauté elle-même [c'est-à-dire l'Église] ; ensuite, dans les dirigeants et magistrats, ou dans le consulat et le sénat [c'est-à-dire le concile] [...] et, subséquentement, dans le chef ou *podestà*, *dictator* ou gouverneur. »

La souveraineté de la communauté est inaliénable. La communauté, dit Segovia, « n'abdique jamais son pouvoir... [qui] lui appartient d'une manière telle qu'il ne peut lui être enlevé » (textes cités par Black, p. 549).

Ségovia développe enfin l'idée que chaque délégué au concile doit avoir « voix égale » aux autres en raison de l'« amour mutuel » régnant entre tous les participants, et ceci nonobstant leurs différences de dignités et de fonctions. Les supérieurs et les subordonnés sont égaux en tant qu'ils participent également aux discussions. C'était donc une contestation radicale du concept même de *senior pars*.

#### **b - Le conciliarisme de Nicolas de Cuse**

Les thèses de Nicolas de Cuse méritent une attention particulière.

**Vie et œuvres.** Nicolas de Cuse ou de Kues (1401-1464), Allemand né à Kues près de Trèves, étudie le droit et la médecine à Padoue. Il devient évêque de Brixen, cardinal, gouverneur de Rome. Outre le *De concordantia catholica* (1433) où il expose ses thèses conciliaristes, il écrit, au moment de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, un ouvrage, le *De pace fidei* (« La Paix de la foi ») dans lequel il entend montrer que chrétiens, musulmans et bouddhistes adorent un même Dieu unique. Son œuvre la plus connue est le *De docta ignorantia* (« De la docte ignorance ») (1440), qui montre les limites de la raison : la

connaissance de Dieu ne peut être qu'analogique. Nicolas de Cuse a également critiqué la cosmologie d'Aristote et anticipé Copernic.

Nicolas développe l'idée qu'un gouvernement, quel qu'il soit, n'est légitime que s'il s'appuie sur le « consentement » des gouvernés, condition pour que ceux-ci puissent être réputés être des « hommes libres ».

Dans l'Église primitive, à laquelle se réfèrent couramment les conciliaristes, on avait déjà tenu le « consentement des fidèles » pour un signe de vérité doctrinale. Le droit canonique reconnaissait que les évêques devaient être élus par les clercs « avec le consentement » des laïcs.

Nicolas de Cuse concilie cette notion canonique de consentement et celle de « concorde harmonieuse » cosmique, empruntée au néo-platonisme, pour fonder la juste autorité politique, dans l'Église comme dans l'Empire. « La force de la loi repose sur la concordance subjective de ceux qu'elle oblige » (cité par Black, p. 550). Une prescription du pouvoir ou une coutume n'ont pas plus de valeur si elles vont à l'encontre de ce sentiment concordant, de l'« unité d'esprit » (*unanimitas*) de la communauté, qu'elles n'en auraient si elles allaient à l'encontre du droit divin et de la justice naturelle. Le jugement collectif d'un concile l'emporte ainsi sur un pape considéré individuellement. « Il est beau d'observer que tous les pouvoirs spirituels et temporels existent de façon latente, dans le peuple. » Tout pouvoir doit donc être électif pour être légitime.

« Pour que, dans la concorde, un corps unique soit composé de sujets et de celui qui préside, la raison, la loi naturelle et la loi divine exigent toutes le consentement mutuel, que nous estimons à juste titre consister dans l'élection par tous et dans le consentement par celui qui est choisi, comme il en est du mariage spirituel entre le Christ et l'Église. »

Donc le concile sera élu, directement ou indirectement, par les prêtres, et il élira lui-même le pape. Et ceci s'applique à toutes les formes de gouvernement, y compris séculières, puisque de droit naturel « tous les hommes sont libres ». Les gouvernants ne sont fondés à gouverner que des hommes qui consentent à leur gouvernement.

« Ainsi toute souveraineté... existe seulement par la concorde et par le consentement subjectif. Car, si tous les hommes sont par nature également forts et également libres, le pouvoir vrai et ordonné de l'un,

qui n'est pas plus fort que les autres par nature, ne peut être établi que par l'élection et le consentement des autres » (cité par Black, p. 551)

Le principe s'applique dans l'Empire, dont les Diètes doivent être réunies régulièrement, une ou deux fois par an, avec liberté de parole<sup>1</sup> ; elles « consentiront » aux lois de l'Empire.

#### 4. Humanisme et républicanisme dans les cités italiennes au xv<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>

Le système féodal, on l'a dit, s'était incomplètement imposé en Italie, surtout dans les zones très urbanisées ; et très vite le mouvement communal avait abouti à la création de républiques autonomes, que ni l'Empire ni la papauté n'avaient pu soumettre : à Pise dès 1085, à Milan en 1097, à Arezzo en 1098, à Lucques, Bologne et Sienne vers 1125. Ces républiques avaient connu successivement le régime des consuls, puis celui des « podestats ». Mais ces systèmes s'étaient finalement révélés fragiles en raison, d'une part, de l'extrême morcellement politique de la région et de l'absence d'une puissance qui serait en position d'arbitrer les conflits entre villes, d'autre part du fait que, sur le plan intérieur, les républiques étaient déchirées. Il existait en leur sein des factions représentant des classes sociales aux intérêts antagonistes, dont la lutte était attisée par leur rattachement systématique à l'une ou à l'autre des deux grandes puissances adverses, la papauté ou l'Empire, dans le cadre, respectivement, des partis « guelfe » et « gibelin ». Rappelons que les Guelfes regroupaient en général les notables, la bourgeoisie d'affaires, le « popolo grasso » qui était à son aise dans des structures représentatives qui lui permettaient de contrôler la ville ; les Gibelins étaient des partis plus populaires, animés par des hommes forts, les « capitaines du peuple ». De sorte qu'on avait vu bientôt apparaître des régimes autoritaires, où un de ces hommes forts était parvenu à éliminer ses adversaires et à établir l'ordre, devenant podestat permanent ou même établissant une dynastie au profit de sa famille : les Malatesta à Rimini à partir de 1280, les Della Scala à Padoue, les Visconti à Milan depuis la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Et quand s'était établie une telle tyrannie d'un « capitaine du peuple », l'absence de féodalité s'était retournée en un handicap, le potentat ne trouvant pas

1. Si l'Esprit-Saint doit agir dans le concile, disaient encore les conciliaristes, la « liberté de discussion » doit y être garantie : on redécouvrait, en lui donnant une justification théologique nouvelle, un principe ancien, mais depuis longtemps oublié, l'*iségoria* de la Cité grecque.

2. D'après Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 1, *The Renaissance*, op. cit. ; Hans Baron, *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, Princeton University Press, 1966, Princeton Paperbacks, Eighth printing, 1993.

devant lui le contrepoids des conseils et parlements existant dans les pays féodaux.

La « flamme de liberté » subsiste cependant dans deux des principales villes italiennes, Venise et Florence. Venise étant quelque peu excentrée, tournée vers son empire adriatique et méditerranéen, vers Byzance et vers l'Orient, elle peut conserver son indépendance et son régime républicain. Florence, elle, est directement exposée aux convoitises de Milan, qui manifeste à partir de 1350 des tendances expansionnistes menaçantes.

Le conflit entre les deux villes revêt d'abord un aspect diplomatique : Milan cherche l'alliance française, finalement conclue au profit de Florence en 1396. Puis, à partir de 1392, il prend la forme d'une guerre ouverte. Les alliés de Florence, Padoue, Ferrare, Mantoue, Bologne, et d'autres, sont successivement battus par Milan. Florence se retrouve bientôt seule face à la grande puissance lombarde, transformée en duché par l'empereur Wenceslas en 1395.

Un élément idéologique joue alors un rôle important dans sa résistance. Grâce aux travaux des humanistes, les écrits relatifs à la république romaine, notamment ceux de Cicéron et de Tacite, sont remis en honneur. Les intellectuels, lisant les passages de Cicéron sur la supériorité de la « vie active » sur la vie « contemplative » (cf. *supra*, p. 490-493), se mêlent à nouveau de politique, exercent eux-mêmes des charges publiques, et convainquent les Florentins que leur cité est l'unique héritière de la République romaine et de ses vertus civiques, bien plus, qu'elle a vocation à ressusciter ces vertus non seulement à Florence, mais dans l'Italie tout entière.

Un intellectuel se détache ici, *Leonardo Bruni*<sup>1</sup>. Dans les *Louanges*, Bruni montre que Florence a reçu le meilleur de ce qu'avait produit le sol italien, puisqu'elle est l'héritière à la fois de la civilisation étrusque et de la République romaine. Elle est pourvue d'une Constitution qui est un modèle d'équilibre et rend impossible la tyrannie. De même que l'idée d'Empire est, dans le présent, défendue par des étrangers, cette idée a été apportée à la

1. Auteur des *Louanges à Florence* (écrit après 1402), de l'*Histoire du peuple florentin*, de l'*Oraison funèbre de Nanni degli Strozzi* (1428), imitée du Discours funèbre de Périclès rapporté par Thucydide, d'une *Vie de Dante et de Pétrarque*, de Dialogues (I et II).

Rome antique par les généraux qui sont allés en Orient. Elle n'est pas une idée autochtone.

Parmi les autres intellectuels florentins de la période, on peut citer *Gregorio Dati*, auteur d'une *Histoire de la longue et importante guerre italienne qui mit aux prises, en notre temps, le tyran de Lombardie et la glorieuse commune de Florence*, où il montre (par un raisonnement comparable à celui d'Hérodote vantant la supériorité de la cité grecque sur la monarchie perse<sup>1</sup>) que la liberté politique des Florentins est un gage de la prééminence, parmi eux, de la raison. Or, c'est la raison qui leur permet d'avoir la supériorité tant dans la diplomatie que dans la guerre.

« Il n'a jamais semblé possible aux Florentins qu'ils soient conquis et soumis ; leurs esprits sont tellement opposés à toute idée de ce genre qu'ils ne peuvent même la concevoir. A chaque temps, ils ont imaginé d'apporter eux-mêmes les remèdes appropriés... Ils ont toujours été soutenus de l'espoir, qui pour eux est une certitude, que la Commune ne peut mourir, alors que le Duc [de Milan], simple mortel, emporte l'Empire dans sa tombe... Et l'on peut dire que la liberté de l'Italie entière repose dans les mains des seuls Florentins qu'aucun autre pouvoir ne peut pervertir. »<sup>2</sup>

D'autres Florentins, cependant, ont reconnu les avantages d'un gouvernement fort, y compris un homme qui avait été partisan des idées républicaines dans sa jeunesse, *Coluccio Salutati*. Les discussions à ce sujet n'ont jamais cessé, y compris à Florence.

Elles tournaient autour des exemples romains antiques : qui avait été le plus utile à l'Italie, de César qui avait fait sa grandeur, ou de Brutus, le républicain qui avait assassiné le dictateur ? L'impérialiste Dante avait, dans sa *Divine Comédie*, placé Brutus en enfer. L'Empire romain n'avait-il pas mis fin aux guerres civiles de la République ? Plus tard, un autre Florentin, Machiavel, fera lui aussi l'apologie d'un pouvoir fort, et lui aussi en raison de son souci de l'unité nationale italienne.

1. Cf. *supra*, I, p. 100-101.

2. Cité par Louis Bodin, in Jean Touchard (ss la dir. de), *Histoire des idées politiques*, t. 1, PUF, 1959, p. 216.



## Chapitre 7

### Le millénarisme médiéval

L'eschatologie prophétique de la Bible est responsable de ce que, dans un Occident converti définitivement et en profondeur au christianisme, le temps ait été perçu sur le mode d'une attente anxieuse d'un avenir différent et meilleur (cf. *supra*, p. 734-736). Si cette attente, filtrée et modérée par le rationalisme et le droit antiques, a déterminé la « Révolution papale » et les transformations sociales profondes qui ont eu lieu dans le sillage de celle-ci, elle a également été à l'origine d'une tout autre tradition, le millénarisme révolutionnaire.

#### *Plan de l'étude*<sup>1</sup>

Nous allons d'abord retracer rapidement les *transformations de l'idée millénariste* depuis l'époque biblique jusqu'au seuil du Moyen Age (§ I).

Puis nous brosserons un *tableau historique* sommaire des mouvements sociaux qui peuvent être rattachés au millénarisme

1. Nos guides sont ici Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse*, 1957, trad. fr., Paris, Payot, 1983 ; Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, t. 1 : *Le Jardin de délices*, t. 2 : *Mille ans de bonheur*, Paris, Fayard, 1992, 1995 ; Henri de Lubac, *La Postérité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethielleux-Culture et vérité, 2 vol., 1978. Sur les sources bibliques du millénarisme, cf. *supra*, p. 728 sq.



du XI<sup>e</sup> au début du XVI<sup>e</sup> siècles (nous débordons donc légèrement le cadre chronologique conventionnel du « Moyen Âge ») (§ II).

Nous pourrions alors présenter les *idéologies* qui ont nourri ces mouvements (§ III).

## I – L'évolution du millénarisme à la fin de l'Antiquité

### 1. De l'Apocalypse à saint Augustin :

#### l'attente du millénium exclue de la foi officielle de l'Église<sup>1</sup>

Rappelons (cf. *supra*, p. 731) que la croyance au millénarisme, interprétation littérale de l'*Apocalypse de Jean*, après avoir eu la faveur de nombreux Pères de l'Église qui ne la dissociaient pas du reste de la doctrine chrétienne, a été durement attaquée par Origène (v. 185-254), dont un disciple, Denys, suggère même d'éliminer de la Bible le livre de l'*Apocalypse* seul porteur de ces perspectives.

L'intégration de l'Église à l'Empire autour de l'an 400 va résoudre indirectement le problème, en marginalisant en pratique des milieux sociaux attirés par le millénarisme. Les mouvements incontrôlés que suscite l'attente fébrile d'une transformation profonde et imminente du monde font peur, et l'on cherche à les priver des arguments théologiques qu'ils pourraient mettre en avant. La condamnation doctrinale définitive du millénarisme est l'œuvre de saint Augustin.

Dans les chapitres 7 à 17 du livre XX de la *Cité de Dieu* (c'est-à-dire à la fin de l'ouvrage, là où l'auteur expose ses idées sur les fins dernières, le jugement dernier, l'enfer et le paradis), saint Augustin fait une exégèse symbolique de l'*Apocalypse*. Lorsqu'il est dit qu'un ange « tenant la clé de l'abîme et une chaîne dans ses mains » vient « lier » Satan pour « mille ans », le « jetant dans l'abîme » et « mettant un sceau sur lui », ceci ne vise pas des réalités futures, mais décrit ce qui se passe *déjà* depuis l'avènement du Christ. Jésus, par sa prédication, sa mort et sa

1. Cf. Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, *op. cit.*, chap. 1 ; G. Bardy, édition de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, Desclée de Brouwer, « Bibliothèque augustiniennne », 1960, n° 37, Notes complémentaires 26 et 27.

résurrection, a vaincu Satan, l'a empêché de nuire (Mc 3, 27 ; Lc 11, 22) et a ainsi délivré l'humanité. En fondant l'Église, il a établi sur terre, dès à présent, le royaume de Dieu, car Satan ne peut plus triompher sur les prédestinés, le salut est désormais accessible aux âmes des élus. Le « sceau » mis sur Satan veut dire que les réprouvés ne sont pas connus ici-bas : ils sont inextricablement mêlés aux élus. L'Apocalypse parle « de ce royaume en état de guerre (*de hoc regno militiæ*) où l'on est encore aux prises avec l'ennemi, où tantôt l'on résiste quand assaillent les vices, tantôt on leur commande quand ils cèdent, jusqu'à ce qu'on parvienne à ce royaume de toute paix (*illud pacatissimum regnum*) où l'on régnera sans ennemi. » (XX, IX, 2). Le partage du bon grain et de l'ivraie de la Cité de Dieu et de la Cité terrestre ne se fera que lors du Jugement Dernier. Quant au chiffre « mille », il désigne simplement une durée longue et indéfinie : c'est le temps que durera l'Église sur terre. Ensuite viendront la Parousie, la résurrection générale et le Jugement dernier : mais ils viendront d'un coup, on passera directement de l'état actuel du monde au Royaume éternel de Dieu.

Est ainsi éliminée par saint Augustin l'idée d'un temps intermédiaire, un temps futur de plain-pied avec l'Histoire, où le mal aurait disparu. Un tel temps n'est ni à attendre ni à préparer. Le mal est et sera présent dans toute l'Histoire. Une perspective de salut personnel et surnaturel, conforme à ce que nous avons dit de l'eschatologie paradoxale de l'Évangile (cf. *supra*, p. 717-719), remplace la vieille vision messianique d'une transformation du monde valant collectivement pour toute l'humanité.

Cette analyse de saint Augustin permettait, tout à la fois, de maintenir l'*Apocalypse* — attribuée à Jean, le disciple aimé de Jésus — dans le canon biblique et de calmer les impatiences sociales que suscitait une interprétation littérale de ce livre. Elle sera acceptée et reproduite ensuite par toute l'Église officielle.

La croyance au millénium est condamnée par le concile d'Éphèse en 431. L'interprétation allégorique du chapitre 20 de l'Apocalypse est rendue obligatoire par un décret du pape Gélase à la fin du v<sup>e</sup> siècle. Saint Thomas répétera, contre le joachimisme, cette condamnation (cf. *supra*, p. 655-656) ; le catholicisme moderne a fait sienne sa doctrine sur ce point.

Cependant, l'idée prophétique commandant le millénarisme de l'Apocalypse n'avait nullement disparu.

C'était impossible, si l'on accepte l'interprétation que nous avons proposée plus haut (cf. *supra*, p. 678-679 et 734-736) de l'origine morale du messianisme et du millénarisme : tant que la morale chrétienne était prêchée et était acceptée dans les cœurs, un sentiment et des doctrines

sur les changements des temps devaient revenir sans cesse sous différents avatars.

Le millénarisme allait, de fait, se maintenir dans les profondeurs de la conscience chrétienne et refaire périodiquement surface.

## 2. Les « Sibyllines chrétiennes »<sup>1</sup>

Déjà, les Juifs avaient répandu dans le monde hellénistique et romain, aux fins d'apologétique, des textes grecs en hexamètres dans le style des vieilles prophéties sibyllines païennes (nous avons vu les échos de ces sibyllines juives chez Virgile). Les chrétiens qui, persécutés sous l'Empire romain, reprennent à leur compte l'apocalyptique juive, adoptent également ses formes d'expression et ajoutent des « sibyllines chrétiennes » à une tradition déjà établie. La plus ancienne, la *Tiburtina*, date du IV<sup>e</sup> siècle.<sup>2</sup>

Elle est écrite dans le contexte de la succession troublée de Constantin. Ses deux fils, Constant et Constance II, se déchirent, et celui qui l'emporte est gagné à l'arianisme. Des orthodoxes, désespérés de cette situation, imaginent qu'un roi sauveur viendra le renverser. Il aura nom Constant. Il sera physiquement magnifique, grand, les traits fins et radieux. Il régnera cent douze ou cent vingt ans. Son règne sera une période de prospérité. Il soumettra les païens, dont il rasera les villes, et à la fin les Juifs eux-mêmes se convertiront. C'est alors que surgiront les armées de Gog et de Magog, que l'empereur détruira. Ceci fait, il se rendra à Jérusalem où, sur le Golgotha, il renoncera solennellement à la couronne impériale, abandonnant la royauté à Dieu seul. Ce sera la fin de l'Empire romain et le début du millénium. Cet ultime passage se fera cependant au travers de dures épreuves : l'Antéchrist viendra s'installer lui aussi à Jérusalem et il faudra que l'archange Michel en personne soit détaché des armées du Ciel pour qu'il puisse être définitivement anéanti.

La *Tiburtina* créait ainsi le thème de l'empereur des *Derniers Jours*, destiné, comme nous allons le voir, à parcourir toute l'histoire de l'Occident jusqu'aux Temps contemporains.

Ce thème est développé dans un autre texte sibyllin, datant, lui, de la fin du VII<sup>e</sup> siècle : les *prophéties du Pseudo-Méthode*.

1. Cf. Norman Cohn, *op. cit.*, p. 24-32.

2. Cf. Jeanne Baroin, Josiane Haffen, *La prophétie de la sibylle tiburtine*, Les Belles Lettres, 1987.

Elles aussi sont suscitées par une situation désespérée : le submergément de la Syrie chrétienne par la vague musulmane. Un puissant empereur, que l'on croyait mort, met en déroute les Ismaélites. Ensuite, même scénario que dans la *Tiburtina* : l'empereur règne à Jérusalem, dépose sa couronne sur le Golgotha ; l'Antéchrist paraît alors ; mais il est vaincu par les armées célestes, précédant le Christ qui vient procéder au Jugement dernier.

La *Tiburtina* est reproduite avec des modifications dans un traité écrit par le moine Adson au X<sup>e</sup> siècle, largement diffusé avec diverses variantes : la principale nouveauté est que l'empereur des Derniers Jours ne sera plus un empereur grec, mais un « roi des Francs ». D'autres variantes de la *Tiburtina* sont encore élaborées et répandues pendant tout le Moyen Age jusque et y compris l'époque des débuts de l'imprimerie.

Ainsi, avec ces textes s'ajoutant à la tradition des commentaires de l'Apocalypse, une thématique puissante est mise en place, qui va parcourir de façon récurrente tout le Moyen Age et le début des Temps modernes : un *Roi sauveur* surgira aux *Derniers Jours*, un *combat eschatologique* ultime aura lieu contre les *forces du mal*, il sera tranché grâce à une *intervention surnaturelle*. Les païens, les Juifs et les Musulmans seront soit *convertis* soit *massacrés* ; cette période verra le triomphe éphémère de l'*Antéchrist*<sup>1</sup> ; enfin un petit nombre de *Justes* ou d'*Élus* seront témoins du *triomphe final du Christ*. Surviendra alors une *période de bonheur de mille ans*. A la fin de ces mille ans, toute l'humanité sera soumise au *Jugement dernier*.

## II – Les mouvements millénaristes au Moyen Age

La croyance en l'arrivée imminente de ces événements fut profonde dans les milieux populaires et fonctionna comme un vrai mythe. De fait, on assiste au Moyen Age à une série d'*agitations révolutionnaires millénaristes* dont voici un tableau sommaire, emprunté à l'ouvrage fondamental de Norman Cohn.

1. Voir *supra*, p. 730, n. 1, les sources scripturaires où il est question de ce personnage.

### 1. Premières agitations millénaristes

Déjà, Grégoire de Tours parle d'un « Christ » ayant vers 590 rassemblé une armée de partisans, prétendant accomplir des miracles et des guérisons, s'en prenant à l'Église officielle : il fut capturé et tué dans la ville du Puy. Un autre personnage du même genre, *Aldebert*, sévit au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle ; il fut dénoncé par saint Boniface et les autorités séculières mirent fin à ses activités.

L'agitation à connotation millénariste augmente de façon notable à partir de la fin du XI<sup>e</sup> siècle et du début du XII<sup>e</sup>, pour se poursuivre jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Le phénomène concerne à peu près toute l'Europe, mais il a son siège de façon privilégiée, successivement, dans deux grandes zones de l'Europe septentrionale : d'abord, aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, la région entre Somme et Rhin (Flandres, Belgique, Pays-Bas, Allemagne rhénane), puis, vers les XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, l'Allemagne et la Bohême<sup>1</sup>. Le phénomène est manifestement lié à la croissance économique et à l'expansion urbaine, particulièrement accentuées dans les régions citées, qui créent des masses déstabilisées, coupées des tissus sociaux ruraux conservateurs, disponibles pour toute agitation.

### 2. L'agitation millénariste dans le contexte des croisades

Les croisades résultent d'un faisceau de motivations diverses, mais, parmi celles-ci, les thèmes eschatologiques occupent une place de choix. Le pape Urbain II, par exemple, prédicateur de la Première Croisade à Clermont en 1095, se propose de hâter, par la reconquête des lieux saints, l'advenue des temps messianiques. Il faut que la chrétienté triomphe à Jérusalem, pour que l'Antéchrist puisse y combattre les chrétiens, pour qu'enfin le Christ, combattant l'Antéchrist, puisse inaugurer son règne éternel.

1. En effet, avec l'affermissement d'un royaume de France centralisé et autoritairement tenu sous Charles V et ses successeurs, l'agitation se déplaça vers l'Allemagne, qui, tout à la fois, était affaiblie politiquement par l'éclatement de l'Empire en une poussière de principautés, et connaissait, à son tour, un fort développement économique.

C'est parce qu'ils croyaient à ces perspectives que les chevaliers, commandés par Godefroy de Bouillon et d'autres princes, partirent et fondèrent les royaumes francs de Terre sainte : le royaume de Jérusalem, les comtés d'Édesse et de Tripoli, la principauté d'Antioche, bientôt défendus par des ordres de moines-soldats, Hospitaliers et Templiers...

La même argumentation eschatologique est reprise à leur compte par les prédicateurs populaires, dont le plus connu est *Pierre l'Ermite*. Ces prédicateurs parviennent à mobiliser d'importantes troupes d'hommes issus de milieux populaires déstabilisés par la misère.

Ces *pauperes* n'étaient pas seulement désireux, comme les nobles, de partir délivrer Jérusalem, moins encore d'y faire un simple pèlerinage, mais ils entendaient s'y installer définitivement. Ce qu'ils cherchaient dans « Jérusalem », c'était une cité tout à la fois terrestre et miraculeuse, où ils obtiendraient enfin abondance et justice. Ils étaient conscients que leurs motivations étaient différentes de celles des nobles et croyaient qu'elles étaient supérieures à celles-ci. Ils pensaient être les véritables élus de Dieu.

Ces pauvres moururent pour la plupart avant d'arriver en Terre sainte. Certains y parvinrent cependant et constituèrent des hordes de combattants effrayants, les *Tafurs* (ainsi appelés parce qu'ils étaient conduits par un chef appelé le « roi Tafur »). Ils étaient armés de simples gourdins, pratiquaient le cannibalisme, étaient redoutés des chrétiens presque autant que des Sarrazins. Ils furent également responsables, dans leur exaltation millénariste, des massacres, ou même de la véritable guerre d'extermination, qui eurent lieu sur tout le trajet de la Première croisade, contre les Juifs en France et en Allemagne (à Rouen et dans les villes de la vallée du Rhin, Spire, Worms, Mayence, Cologne, et aussi à Trèves, Metz, Ratisbonne, Prague... et jusqu'à Jérusalem). Ils ne faisaient, en un sens, que prendre au sens littéral les prophéties bibliques — citées plus haut — sur l'extermination ou la conversion forcée des Infidèles lors des Derniers Jours. La masse fanatisée vint à bout, presque chaque fois, des résistances qui leur étaient opposées par les seigneurs et les évêques ou par les Croisés « officiels ».

Le même scénario se retrouve lors de la II<sup>e</sup> Croisade. Puis, pendant plus d'un siècle (entre 1200 et 1320 environ), des « croisades » de pauvres, parallèles aux croisades officielles, se succèdent. Une « Croisade des enfants » a lieu en 1212 ; elle est conduite par un « jouvenceau » qui se croit l'Élu de Dieu. Une première « Croisade des Pastoureaux » a lieu en 1250 après

l'échec de la première expédition de Saint Louis<sup>1</sup>. Elle est conduite par un moine apostat nommé Jacob et surnommé le « maître de Hongrie ». Elle dévaste la France du nord au sud.

### 3. L'agitation autour de l'empereur des Derniers Jours

Certains des chefs charismatiques des mouvements évoqués prétendirent être l'empereur des Derniers Jours dont il était question dans les vieilles prophéties. Seulement, de même qu'il y avait eu, sur le plan politique, une *translatio imperii* des Grecs aux Francs, de même, l'empereur des Derniers Jours, censé, dans la *Tiburtina*, être un empereur oriental, devint vite, dans l'imaginaire populaire, un personnage royal de l'Occident, empereur germanique où roi de France.

Charlemagne fut le premier à jouer (rétrospectivement) ce rôle : on prétendit qu'il n'était pas mort, mais simplement endormi, et que c'était lui qui ferait les grandes actions dévolues au Constant de la *Tiburtina*. Puis on transféra cette mission sur Henri IV, l'empereur allemand adversaire de Grégoire VII (prophétie de Benzo, évêque d'Albe). Le rôle fut attribué ensuite aux personnages qui conduisirent réellement les Croisades, tant les Croisades « officielles » que celles prêchées par les *prophète* millénaristes : Godefroy de Bouillon, duc de Basse-Lorraine ; Raymond IV de Saint-Gilles, comte de Toulouse ; le « roi Tafur » ; Émerich de Leinigen, le grand massacreur de Juifs de la Première Croisade ; Louis VII, le roi de France (II<sup>e</sup> Croisade) ; Baudouin IX, comte de Flandres (IV<sup>e</sup> Croisade)<sup>2</sup> ; le « Maître de Hongrie ».

1. Saint Louis a conduit deux croisades, la septième (1248-1254), où il échoue devant Mansourah et est fait prisonnier, et la huitième (1270) où il meurt devant Tunis.

2. Voici son histoire. En 1204, Baudouin fut proclamé empereur de Constantinople (les Byzantins avaient été chassés de la ville par les Croisés). Mais il mourut l'année suivante. Sa fille Jeanne lui succéda en Flandre. Mais le roi de France Philippe Auguste en profita pour contrôler de très près le comté. Aussi la population, largement anti-française, fit-elle un accueil enthousiaste, en 1224, à un mystérieux personnage qui prétendait être Baudouin ressuscité ou plutôt réveillé après avoir vécu caché comme ermite dans une forêt pendant quelque vingt ans. Ce personnage, reconnu par une partie de la noblesse, fut effectivement couronné empereur de Constantinople et de Salonique, comte de Flandre et de Hainaut, devant des foules en délire. Puis, après sept mois de supercherie, il fut démasqué et exécuté (c'était en réalité un serf qui avait participé à la Croisade comme ménestrel avec Baudouin). Cela n'empêcha pas

D'autres prophéties portèrent encore sur le roi de France, censé réunifier la chrétienté en collaboration avec un pape messianique, un *pastor angelicus*. Au XV<sup>e</sup> siècle, on retrouve ces perspectives, mais avec une nuance plus nationaliste, autour du personnage de Jeanne d'Arc.

L'assimilation millénariste d'un roi contemporain à l'empereur des Derniers Jours trouve son expression la plus remarquable, au Moyen Âge, dans le mythe de l'empereur *Frédéric*<sup>1</sup>.

Au départ, le phénomène est comparable à ceux que nous venons d'évoquer. Lorsque l'empereur d'Allemagne Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse meurt en Terre sainte (1190), au cours de la III<sup>e</sup> Croisade, des prophéties circulent disant que Frédéric n'est pas mort et que, sauveur eschatologique, il viendra bientôt libérer le Saint Sépulcre et inaugurer le millénium. Mais le phénomène va bientôt prendre une nouvelle ampleur.

Les prophéties relatives à Barberousse sont appliquées, quelque trente ans plus tard, à son petit-fils, Frédéric II, principalement parce que celui-ci ose s'opposer durement à l'Église et à la papauté et qu'il apparaît donc comme l'instrument du châtement suprême du clergé corrompu, ainsi que comme le protecteur spécial des pauvres. En Frédéric II se rejoignent les deux personnages de l'empereur des Derniers Jours et du *novus dux*, maître de la nouvelle conférie spirituelle qui doit, selon les thèses joachimites (cf. *infra*, p. 1036 sq.), gouverner le monde à l'époque de la Troisième Ère.

Lorsque Frédéric II meurt en 1250, ceux qui ont mis en lui leurs espoirs ne croient pas en sa mort. Ils disent qu'il est caché, ou encore qu'il est à la fois vivant et mort (*vivit et non vivit*), qu'il séjourne au fond de l'Etna... De fait, dans les années et décennies suivantes, on va assister à quatre ou cinq résurrections ou réapparitions de « Frédéric », notamment en 1284 sous la figure d'un mégalomane accueilli comme un roi dans la ville de Neuss, près de Cologne, où il tient cour et projette de réunir une Diète impériale. Finalement, livré au (vrai) empereur Rodolphe, il est brûlé comme hérétique. Dans sa lutte contre les autorités, il a été soutenu, comme jadis Baudouin, par le petit peuple. Celui-ci, après son exécution, pense qu'il a été miraculeusement arraché aux flammes et qu'il vit quelque part, attendant le moment favorable pour son retour triomphal. En attendant, il apparaît souvent au peuple sous les traits d'un pèlerin...

La perspective de l'arrivée prochaine de ce « messie des pauvres » a fasciné jusqu'en plein XVI<sup>e</sup> siècle le petit peuple allemand, qui a vu dans chaque nouvel empereur réel, comme

l'imagination populaire de continuer à croire qu'il était vivant et d'espérer son prompt retour (Cohn, p. 93-97).

1. Cf. Norman Cohn, *op. cit.*, chap. 6.



Sigismond, Frédéric III, Maximilien ou Charles Quint la réincarnation, toujours imparfaite, de Frédéric II. Le mythe de Frédéric se distingue des autres mythes similaires par sa vivacité, puisqu'il persiste en Allemagne depuis le XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'au cœur du XVI<sup>e</sup>.

Il est fascinant, et hautement significatif des structures mentales collectives ici en cause, que l'espoir des populations n'ait jamais été démenti par les échecs pratiques successifs : chaque fois qu'un roi en qui le peuple avait mis ses espoirs était vaincu, on disait qu'il avait été un précurseur, « sur quoi l'attente reprenait de plus belle » (Cohn).

#### 4. Les Flagellants

Une autre agitation sociale de la société médiévale relève indirectement du millénarisme : le mouvement des *Flagellants*<sup>1</sup>.

Dès le XI<sup>e</sup> siècle, un mode nouveau de pénitence était apparu, le fait de se flageller jusqu'au sang. Il s'agissait, en se châtiant soi-même, d'apaiser la colère de Dieu et ainsi d'expier ses fautes et, éventuellement, celles d'autrui. Le procédé se répandit et devint collectif et public. Les spectateurs étaient impressionnés et tenaient les flagellants pour de saints hommes. Le mouvement se répandit en Allemagne et en Europe méridionale pendant plus de deux siècles, il s'institutionnalisa, s'organisa en confréries (les chefs faisaient état, comme dans le cas de Pierre l'Ermite ou du Maître de Hongrie, d'une « Lettre céleste » censée leur avoir fixé leur mission), se fixa en rites immuables. Il s'enflait soudain à l'occasion de guerres ou d'épidémies comme la Peste noire de 1348.

En Allemagne et aux Pays-Bas, le mouvement échappa complètement à l'Église et prit des formes violentes, révolutionnaires, anticléricales, et expressément millénaristes. Les Flagellants se considéraient comme le « reste saint » qui devait accomplir le passage aux temps derniers. Leur sang égalait en valeur celui du Christ. Les flagellations devaient durer trente-trois jours, ou trente-trois ans, afin de rendre possible l'avènement du millénium. Les Flagellants jouèrent un rôle important dans les massacres de Juifs : les pogroms suivaient les cérémonies de flagellation. Apparut en 1360 un messie flagellant, du nom de *Conrad Schmid*, qui élaborait une véritable doctrine. L'hérésie se prolongea jusqu'au début du XV<sup>e</sup> siècle : on brûla encore des centaines de flagellants vers 1415.

1. Cf. Cohn, *op. cit.*, chap. 7.

### 5. Le Libre Esprit

L'hérésie du « Libre Esprit » n'est pas en elle-même un mouvement révolutionnaire violent, mais ses idées ont directement influencé nombre d'agitations du Moyen Age. Elle a duré quelque cinq siècles, du début du XIII<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup>.

Des mendiants, appelés *Bégards*, allaient de ville en ville avec pour slogan : « Du pain pour l'amour de Dieu. » Ils prêchaient, non sans succès, auprès du peuple qui croyait que leur ascétisme leur valait des pouvoirs thaumaturgiques. Ils influençaient, en particulier, des femmes seules et des veuves, dont certaines constituaient des communautés de « Béguines », le plus souvent orthodoxes, mais qui furent soupçonnées d'hérésie en raison de leurs contacts avec les « Bégards ». Après 1320, ces mouvements renoncèrent à mendier et passèrent dans la clandestinité, mais restèrent connus et redoutés des autorités ecclésiastiques sous les noms de « Petits Frères et Petites Sœurs du Libre Esprit » ou « Bégards et Swestrones du Pain pour l'Amour de Dieu », « Hommes de l'Intelligence »<sup>1</sup>, « Société des pauvres » (désignés par leurs adversaires sous le sobriquet de « Turlupins »).

Leur doctrine semble avoir pour inspirateur un certain Amaury de Bène, mort vers 1206, qui avait bâti une doctrine panthéiste inspirée du néo-platonisme et des commentaires du néo-platonisme par Jean Scot Érigène<sup>2</sup>. Des « Amauriciens », clercs de l'université de Paris, furent condamnés au bûcher au début du XIII<sup>e</sup> siècle (et les œuvres Scot Érigène furent condamnées par un concile en 1225).

Le mouvement se répandit ensuite partout en Allemagne, et dans le nord de la France.

### 6. La révolte des paysans anglais

Il y a eu trois grands soulèvements paysans au XIV<sup>e</sup> siècle : la révolte des paysans dans les Flandres entre 1323 et 1328, la Grande Jacquerie en France en 1358, la révolte des paysans anglais en 1381. Ce dernier mouvement — dans lequel des

1. *Intelligentia* désignant la faculté mystique de l'âme.

2. Philosophe et théologien du IX<sup>e</sup> siècle, Écossais ou Irlandais venu à la cour de Charles le Chauve, où il traduisit en latin les œuvres — d'inspiration néo-platonicienne — du Pseudo-Denys.

populations urbaines sont impliquées, au même titre que les paysans — est de nature millénariste. Son leader est *John Ball*. On y dénote l'influence de Wyclif. D'autres agitations se font jour dans les universités, animées par John Bromyard, chancelier de Cambridge.

### 7. Le taborisme

Le taborisme est un mouvement millénariste d'une tout autre ampleur. Il a eu lieu en Bohême au début du XIV<sup>e</sup> siècle, dans le prolongement du mouvement hussite.

*Jan Hus*, prédicateur populaire, mais aussi recteur de l'université de Prague, avait dénoncé la corruption du clergé et s'était attaqué à la papauté, en condamnant le commerce des indulgences et en allant jusqu'à prétendre (comme Marsile de Padoue ou Guillaume d'Ockham à la même époque) que la papauté est une institution purement humaine et qu'un pape indigne doit pouvoir être déposé. Hus est excommunié en 1412, puis condamné par le concile de Constance en 1414 et brûlé (6 juillet 1415).

Sa mort suscite une réaction de grande ampleur en Bohême. Le mouvement hussite se radicalise. L'Église devient plus nationale, les réformes hussites y sont introduites. Comme le roi Wenceslas prend le parti de l'Église romaine, une révolte des milieux populaires (artisans, tisserands, forgerons...) a lieu dans la Ville Neuve de Prague en 1419. Les catholiques sont chassés (les conseillers catholiques de l'empereur sont défenestrés), les monastères expropriés. Puis le mouvement se radicalise sous la pression des couches les plus basses de la population, nombreuses et démunies dans cette ville grossie depuis longtemps par l'exode rural. Cette masse est rejointe par des paysans eux aussi déstabilisés par une tentative des nobles d'aggraver les redevances seigneuriales.

Des prêtres contestataires organisent alors des communautés religieuses extérieures au système des paroisses, qui deviennent bientôt des colonies permanentes où l'on entend reproduire la vie de la communauté chrétienne primitive. La colline où est installée la plus importante de ces colonies est rebaptisée « mont Tabor »<sup>1</sup>.

1. Le Mont Tabor, selon une tradition remontant au III<sup>e</sup> ou IV<sup>e</sup> siècle, est la « haute Montagne » où aurait eu lieu la transfiguration du Christ, Mt 17, 1-8, Mc 9, 2-8, Lc 9, 28-36, et où il aurait prononcé son grand discours eschatologique et annoncé son Second Avènement, Mc 13, 24-27.

Ces « Taborites » parviennent à s'installer solidement dans cinq villes de Bohême. Mais ils sont menacés par le pouvoir central, ce qui radicalise encore leur révolte. Des prédicateurs, sous la direction de Martin Huska, annoncent alors l'imminence du Millénium : les événements commenceront en février 1420, les villes et les villages des infidèles brûleront comme Sodome, et tous ceux qui ne seront pas venus avec les saints sur les « montagnes » périront. Céder au pouvoir, ce serait traiter avec l'Antéchrist.

En mars 1420, la guerre éclate avec le roi Sigismond qui est en même temps empereur d'Allemagne. Une armée catholique, composée de nombreux étrangers allemands et hongrois, envahit la Bohême. La résistance nationale, menée par Jan Zizka, est soutenue par les Taborites. Leurs communautés bénéficient alors d'un certain répit. Mais Zizka est obligé, finalement, de les éliminer, en raison de leur évolution intérieure.

Ayant déclaré l'avènement du Millénium, le régime de la propriété collective et la fraternité, les Taborites avaient en effet cessé de travailler et de produire. Il advint alors en leur sein une évolution qu'on a pu observer dans d'autres sociétés communistes (si ce n'est dans toutes) : ils se mirent à pratiquer le brigandage (en le justifiant par le fait qu'ils avaient aboli la propriété privée) à l'extérieur et, ce qui était plus grave politiquement pour eux, leurs dirigeants exploitèrent leurs propres membres à l'intérieur, par la création de charges et d'impôts pires que les servitudes féodales dont l'abolition leur avait valu tout d'abord la sympathie et l'adhésion de nombreux paysans. Enfin, ils furent obligés de rétablir des institutions proches de celles de l'ancienne société, guildes d'artisans, hiérarchie militaire.

Une minorité se radicalisa plus encore et constitua la secte des « Adamites bohémiens », mélange de taborisme et d'hérésie du Libre Esprit. La dernière colonie adamite, réfugiée dans une île de la rivière Nezarka, fut attaquée et massacrée par un détachement des armées de Jan Zizka en 1421. Des Taborites avaient pu faire des émules dans toute l'Allemagne et jusque'en France et même en Espagne.

## 8. La guerre des Paysans

*La guerre des Paysans*, en laquelle les marxistes (Friedrich Engels, *La guerre des Paysans*, 1850) voudront voir la première apparition du prolétariat sur la scène de l'Histoire, fait rage entre 1524 et 1525

en Allemagne du Sud et de l'Ouest et en Thuringe<sup>1</sup>. Les objectifs des paysans sont en général politiques, non radicaux ou millénaristes ; mais, en Thuringe, ils vont prendre ce dernier caractère sous l'inspiration de *Thomas Müntzer*.

Müntzer (1488-1525) est un ancien moine augustin, qui a étudié l'Écriture sainte, la mystique médiévale et l'humanisme. Ayant subi l'influence des idées taborites, mais aussi de celles des Flagellants et du Libre Esprit, il est acquis au millénarisme et à l'anabaptisme. Prédicateur itinérant, il obtient des succès auprès de la populace de chaque ville où il passe (Zwickau, Wittenberg, Allstedt...), d'où il est tout aussi régulièrement chassé par les autorités et les modérés. Finalement, il trouve des partisans résolus à Mülhausen, notamment des ouvriers des mines de cuivre, et prend la tête d'une armée de révoltés à qui il promet une victoire miraculeuse devant l'armée des Princes (un arc-en-ciel, symbole du mouvement, est apparu dans le ciel). Mais cette troupe est écrasée en mai 1525.

### 9. La « Nouvelle Jérusalem » de Münster

Il nous faut nous arrêter un peu plus longuement sur une expérience millénariste singulière, la « Nouvelle Jérusalem » des Anabaptistes à Münster en 1534-1535<sup>2</sup>. En effet, cette expérience politique présente déjà, pleinement réalisés, les principaux traits des « Terreurs » totalitaires ultérieures (Terreur jacobine, bolchevisme, nazisme), qu'elle égale, sinon par l'ampleur, du moins par l'horreur.

Le mouvement anabaptiste, qui s'est étendu en Allemagne, aux Pays-Bas, en Suisse, est l'objet d'une répression féroce (les autorités ont été échaudées par la guerre des Paysans), qui renforce encore les adeptes dans leur conviction qu'ils sont les Élus des derniers temps, ceux qui doivent subir les « douleurs messianiques » pour que l'humanité soit

1. Entre le taborisme tchèque et la guerre des Paysans en Allemagne, on signale d'autres agitations, menées par des Messies devant inaugurer la Troisième Ère par le feu et le sang, et visant particulièrement les membres du clergé qui « ne sauront pas comment cacher leur tonsure » : par exemple, en 1450-1460, Janko et Livin de Wirsberg, ou, en 1476, Hans Böhm, le « Saint Garçon de Nicklashausen », ou encore Joss Fritz menant à Spire, de 1502 à 1517, la révolte des « Bundschuh » (« sabots de paysans », cf. l'expression « sans-culottes »).

2. Qui fait l'objet d'une remarquable description par Norman Cohn, *op. cit.*, p. 279-306.

sauvée. Un de leurs chefs, Hans Hut, ancien disciple de Thomas Müntzer, prévoit le Second Avènement du Christ pour la Pentecôte 1528. Le Christ remettra le glaive de la justice à ses Saints. Le Millénium commencera alors, caractérisé par la communauté des biens et l'amour libre.

Dès 1528, les anabaptistes tentent ou projettent d'établir le Royaume de Dieu sur terre par la force à Esslingen. Mais le « passage à l'acte » le plus mémorable est la création d'une « Nouvelle Jérusalem » dans la ville-évêché de Münster (Rhénanie-Westphalie).

Les anabaptistes prennent le pouvoir en février 1534 dans cette ville où le gouvernement de l'évêque est déjà affaibli depuis quelque temps par la révolte des guildes d'artisans et le passage à la Réforme luthérienne. L'action est menée sous la conduite de divers leaders du nom de *Bernt Rothmann*, fils de forgeron, ou *Bernt Kniperdollinck*, drapier, mais surtout de deux apôtres identifiés par les Saints comme étant l'Énoch et l'Élie dont l'avènement, selon l'Écriture, est censé être signe de l'approche imminente des Derniers temps : *Jan Matthis*, boulanger de Haarlem, et *Jan Bockelson*, encore appelé *Jean de Leyde* (donc des étrangers venant de Hollande, pays où il y avait désormais un grand nombre d'ouvriers au sort misérable et instable).

Les insurgés font aussitôt venir des anabaptistes sympathisants des villes avoisinantes et lointaines, remplissant les maisons vidées par les bourgeois qui ont fui. Matthis et Bockelson établissent une théocratie, destinée à faire de Münster une Jérusalem nouvelle purifiée de toute souillure. Les habitants indésirables sont chassés sans pitié, femmes, enfants, vieillards, un jour d'hiver : ne doivent plus rester dans la ville que les « Enfants de Dieu » qui constitueront une communauté cimentée par le seul amour.

Cependant que la ville commence à être assiégée par l'armée de l'évêque, à l'intérieur, la nouvelle société idéale se met en place. On décrète que, puisque le règne de l'Argent est supprimé, tout le monde doit immédiatement apporter tout son argent aux dirigeants. Les opposants sont exécutés sans procès. Les artisans doivent travailler, non en échange d'argent, mais de biens réels, tout, attribution des tâches, distribution des ressources, étant autoritairement organisé par le pouvoir. La nourriture est prise dans des réfectoires communaux. On réquisitionne et on redistribue les logements.

Le mouvement, encadré par de semi-illettrés qui se déclarent fiers de l'être (car le Seigneur a choisi les ignorants pour racheter le monde), se montre délibérément anti-intellectuel. Les livres sont rassemblés et brûlés dans des autodafés. On interdit tous les livres sauf la Bible. On entend en effet rompre avec la culture du passé, forger un homme nouveau :

en particulier, toute la tradition théologique, toutes les interprétations de l'Écriture autres que celles fournies par les Anabaptistes doivent être éliminées.

Mathis meurt en mars 1534. Bockelson lui succède et accentue la tyrannie. Arguant d'une révélation spéciale qu'il aurait reçue de Dieu, il change la constitution. Tout le pouvoir, temporel et spirituel, toutes les affaires publiques et privées dépendent de lui seul, entouré d'un conseil de douze Anciens. La peine capitale est instaurée, non seulement pour les crimes ordinaires, mais pour le mensonge, la médisance, l'avarice ou la querelle : c'est là un instrument de despotisme irrésistible. Tous les artisans deviennent employés publics. Le comportement sexuel est réglementé. Toute relation sexuelle avec des non-Anabaptistes est considérée comme un crime. Bockelson décide d'instaurer le mariage obligatoire et surtout, bizarrerie notable, la polygamie (mais non la polyandrie : plusieurs femmes seront exécutées pour avoir eu deux partenaires). Lui-même s'entoure bientôt d'un harem de quinze jeunes femmes. Les protestations et résistances sont punies de mort (Bockelson procède souvent en personne aux exécutions). Bientôt, alors que le puritanisme le plus strict était proclamé au départ, la ville de Münster devient un lieu de promiscuité sexuelle.

Puis Bockelson se fait proclamer *roi*, là encore à la suite d'une prétendue révélation divine. Roi de Münster, certes, mais aussi roi du monde, roi messianique.

Il s'entoure aussitôt d'une cour, avec des gentilshommes d'armes, des officiers de cour qu'il fait richement habiller et armer. Lui-même paraît en public avec couronne et sceptre et il fait forger des bijoux précieux pour rehausser son apparence. Une de ses femmes devient reine. Il change le calendrier, il choisit lui-même le prénom de tous les enfants qui naissent. Il fait frapper une monnaie à son effigie (bien que l'argent ne joue en principe aucun rôle). En même temps qu'il pourvoit lui-même et sa cour de toutes les richesses, il prive la population de ses derniers biens, en faisant réquisitionner les logements, les vêtements, la nourriture. De même, quand le siège se durcit et que la famine sévit en ville, le roi, sa cour et sa garde s'emparent des derniers surplus disponibles.

Des envoyés de Bockelson réussissent à allumer d'autres foyers de révolte anabaptiste, en Allemagne, en Hollande ou en Suisse, mais ils sont tous réprimés par les autorités. Finalement, la ville est prise en juin 1535 ; la plupart des anabaptistes sont massacrés. L'expérience a duré un an et demi.

Le souvenir de l'expérience de Münster restera longtemps gravé dans la conscience européenne et motivera la répression par les autorités de toutes les agitations de type millénariste qui surviendront aux XVI, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles.

### III – Les mythes et idéologies millénaristes

Qu'avaient en tête les acteurs de ces différents mouvements en se lançant dans ces agitations et ces violences ? On trouve ici tout un éventail de représentations, depuis le mythe proprement dit, spontané et irrationnel, jusqu'à la doctrine la plus intellectualisée.

#### 1. Le Juif, le clerc, le noble, le riche

Que ce soit lors des Croisades, ou dans l'exaltation de l'attente d'un empereur, ou à l'issue d'un rituel de flagellation, les massacres qui ont lieu visent souvent ce que René Girard appellerait des « catégories victimaires » bien déterminées : les *Juifs* (ou les *musulmans*), les *clercs*, les *nobles*, les *riches*.

Dès la *Chanson de Roland* (fin du X<sup>e</sup> siècle), on évoque, comme une chose normale, l'extermination des infidèles, musulmans ou juifs :

« L'empereur a pris Saragosse : mille Français ont fouillé à fond la ville, les synagogues et les mahommeries. A coups de mails de fer et de cognées, ils brisent les images et toutes les idoles : il n'y demeurera maléfice ni sortilège. Le roi croit en Dieu, il veut faire son service ; et ses Évêques bénissent les eaux. On mène les païens jusqu'au baptistère : s'il en est un qui résiste à Charles [Charlemagne], le roi le fait pendre ou brûler ou tuer par le fer. »<sup>1</sup>

On était vraiment persuadé (et le « modéré » saint Bernard de Clairvaux l'était autant que les autres) que les Sarrasins, leurs successeurs les Turcs, ou les Juifs (d'ailleurs perçus comme des peuples apparentés), étaient les armées de l'Antéchrist, rassemblées pour la lutte finale. Une tradition disait que l'Antéchrist serait un Juif de la tribu de Dan. Les Juifs passèrent de plus en plus pour des démons ; on les représentait, dans l'iconographie, comme des diables cornus. On leur attribua tout naturellement, en 1348, la responsabilité de la Peste noire : ces diables avaient versé dans

1. Cité par Cohn, p. 76.



toutes les fontaines un poison composé de crapauds, de lézards, d'araignées et d'autres animaux « chtoniens » et diaboliques<sup>1</sup>.

Mais les massacres en marge des Croisades formelles et informelles prirent aussi pour cible le *clergé*. Pour les prédicateurs millénaristes, le clergé, régulier autant que séculier, enrichi par le développement économique, s'était exclu de lui-même de l'armée des Justes qui devait participer au triomphe final du Christ. Il constituait désormais une confrérie démoniaque, la Bête de l'Apocalypse, vouée à la *vita animalis*, la vie de la chair entièrement coupée de la vie de l'Esprit. Le Pape fut identifié — des siècles avant Luther — avec l'Antéchrist ; Rome fut appelée la moderne Babylone. Cette haine du clergé enrichi et corrompu se rencontre chez des hérétiques comme les Cathares, mais, sous une forme plus modérée, elle se fit jour à l'intérieur même de l'Église : la naissance des ordres « mendiants », dominicains ou franciscains, s'explique largement comme une réaction face à l'enrichissement du clergé et comme une tentative de reconstituer la pure Église primitive.

Les millénaristes s'en prirent encore aux *nobles*, suspects d'avoir substitué aux buts eschatologiques des Croisades des buts purement politiques.

Les personnages du Juif, du cleric et du noble furent aussi souvent confondus en un unique personnage diabolique, le *riche (dives)*, systématiquement décrit non seulement comme un égoïste, mais comme un pervers et un luxurieux.

On voit qu'il y a une continuité entre ces passions médiévales et la dénonciation moderne, par les nazis, du Juif, ou, par les socialistes révolutionnaires, du « capitaliste » et du « bourgeois ».

## 2. Joachim de Flore

**Vie et œuvres.** Joachim de Flore est né vers 1135 en Calabre. Il fait un pèlerinage en Terre sainte et devient moine cistercien. Il quitte bientôt l'ordre, probablement parce qu'il veut vivre dans une plus grande perfection monastique, et fonde à Saint-Jean-de-Flore un nouveau monastère qui devient lui-même un ordre duquel dépendront, à sa mort en 1202, une douzaine d'établissements. Joachim de Flore est l'auteur

1. Cohn, p. 91. Cf. aussi René Girard, *Le bouc émissaire*, Grasset, 1982, 1<sup>re</sup> partie.

d'une *Concordance du Nouveau et de l'Ancien Testament*, d'un *Commentaire de l'Apocalypse*, du *Psaltérion à dix cordes*, du *Traité sur les quatre Évangiles*, enfin d'une *Préface* à ses œuvres, qui constitue son testament spirituel. D'autres écrits, dont un *Livre des Figures*, lui ont été attribués. Joachim de Flore, dont les disciples lointains ont été en rupture avec l'Église, mais qui, lui-même, protesta de son orthodoxie, fut protégé par trois papes et considéré de son vivant comme un saint homme. Il a été officiellement béatifié.

L'idée principale de Joachim est que la vie de l'humanité comporte trois périodes :

— De la création à l'avènement du Christ : *âge du Père*, placé sous le signe de la Loi naturelle et mosaïque. Temps d'« avant la grâce », temps des laïcs et du mariage.

— Depuis l'Incarnation jusqu'à une date proche (vers l'an 1300) : *âge du Fils*, placé sous l'autorité de « la lettre de l'Évangile », « temps de la grâce ». Ce temps est dominé par l'*ordo clericorum*, l'ordre des clercs séculiers qui vivent entre chair et esprit.

— Ensuite, et jusqu'à la fin des Temps : *âge de l'Esprit*. Temps « que nous attendons », qui sera celui « d'une plus grande grâce », temps de l'« intelligence spirituelle » des Écritures. Il est placé sous l'autorité de l'*ordo monachorum*, l'ordre des moines voués à la « liberté de la contemplation » qui déchiffreront enfin l'intégralité du message divin alors que l'Église présente est encore placée « sous le voile de la lettre ». Ce temps de l'Esprit sera « l'heure de la compréhension spirituelle et de la manifeste vision de Dieu ».

Dans la *Concordia*, Joachim écrit — témoignant d'un systématisme « ternariste » dont se souviendront peut-être Auguste Comte, Louis de Bonald ou Hegel :

« Le premier état fut celui de la science, le second, celui de la sagesse ; le troisième sera celui de la plénitude de l'intelligence. Le premier, celui de la servitude des esclaves ; le second, celui de la dépendance filiale ; le troisième sera celui de la liberté. Le premier s'est déroulé sous le fouet ; le second, sous le signe de l'action ; le troisième sera sous celui de la contemplation. La crainte a caractérisé le premier ; la foi, le second ; la charité marquera le troisième. Le premier était le temps des esclaves ; le second est celui des hommes libres ; le troisième sera celui des amis. Le premier était le temps des vieillards ; le second est celui des

jeunes gens ; le troisième sera celui des enfants<sup>1</sup>. Le premier était sous la lumière des étoiles ; le second est le moment de l'aurore ; le troisième sera celui du plein jour. Le premier était l'hiver ; le second est le printemps ; le troisième sera l'été. Le premier a porté des orties ; le second porte des roses ; le troisième portera des lis. Le premier a produit des herbes ; le second donne des épis ; le troisième fournira du froment. Le premier est comparable à de l'eau ; le second, au vin ; le troisième le sera à l'huile. »<sup>2</sup>

Joachim de Flore envisage donc, en rupture totale avec la théologie de l'Histoire de saint Augustin, une pédagogie divine se déroulant en trois temps et révélant les mystères divins de façon chaque fois plus claire. Comprendre les correspondances de l'Ancien et du Nouveau Testament — ce qui est l'objet de la *Concordance* — permet d'anticiper dans une certaine mesure l'âge de l'Esprit. Chaque âge a un commencement (*initiatio*), un apogée (*fructificatio*) et une fin (*consumatio*), et la fin de chaque âge empiète sur le début du suivant. De même que le premier âge a duré quarante-deux générations (d'après la généalogie du Christ, Mt 1, 1-17), le second durera quarante-deux générations et commencera donc (si une génération est comptée pour trente ans) vers 1260. Mais la période de transition commence dès 1200.

Elle ne sera pas pacifique, car Joachim essaie de concilier le schéma trinitaire des trois âges avec la théorie classique de la « semaine » cosmique<sup>3</sup>. Il pose que la fin du deuxième âge se confond avec le sixième millénaire de l'Histoire, et que le troisième âge se confond avec le septième, ou millénium. Or, le texte de l'Apocalypse ne dit-il pas que le passage entre les deux millénaires sera l'occasion d'une crise grave, caractérisée par la conversion des Juifs, mais surtout par l'arrivée d'un roi coalisant les puissances du mal, un Antéchrist, contre lequel il faudra lutter jusqu'à la victoire totale ?

C'est alors qu'à l'Évangile selon la lettre se substituera l'« Évangile éternel » dont il est question dans l'*Apocalypse* (14, 6)<sup>4</sup>. En effet, il n'y aura plus besoin de tout le travail d'interprétation des Écritures actuellement nécessaire, ni des clercs dont ce travail

1. La maturation du monde est l'inverse de la maturation de l'individu ; elle est une apparente régression. Mais c'est que les *parvuli* doivent l'emporter sur les superbes et les puissants.

2. Cité par Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 48.

3. Cf. *supra*, p. 733.

4. « Puis je vis un autre Ange qui volait au zénith, ayant une *bonne nouvelle éternelle* à annoncer à ceux qui demeurent sur la terre, à toute nation, race, langue et peuple. »

est la spécialité. En contemplant la vérité nue, « nous danserons de joie ». Il n'y aura plus besoin de pape. Jean remplacera Pierre, comme Salomon a remplacé David.

« La vie des clercs, de ces hommes qui avaient coutume de répandre les rayons de leur lumière sur le peuple, ô douleur ! nous la voyons chavirer dans la chair et dans le sang. Rien en elle n'apparaît spirituel, rien n'apparaît tourné comme jadis vers le ciel. Mais presque tout est devenu lubrique, charnel, chair et sang, affaiblissement de l'esprit. Où sont aujourd'hui les litiges ? Où les scandales ? Où les rixes ? Où l'envie ? Où les rivalités, si ce n'est dans l'Église des clercs ? Si ce n'est parmi ceux dont le devoir consistait à dispenser aux peuples massés au-dessous d'eux la clarté de leurs exemples ? En un mot, nous voyons les étoiles du ciel tomber en grand nombre sur la terre<sup>1</sup>, soit par la chute de la dépravation hérétique, soit — et c'est la majorité — par cette autre chute profonde qu'est le péché de la chair. »<sup>2</sup>

Donc l'institution doit être dépassée (vieux thème messianique, cf. *supra*, p. 487 sq.). Le monde sera dirigé par les religieux, et non par par les clercs séculiers.

C'est une sorte de retour à la théorie des *ordines* du Haut Moyen Age, et plus généralement une réaction à la Révolution papale. Celle-ci a voulu christianiser le monde, donc elle s'est compromise avec lui. L'Église s'est enrichie, elle tend à confondre intérêts terrestres et perspectives spirituelles. Être dirigée par des religieux sera pour elle une manière de revenir à sa vocation véritable.

Cet ordre, voué à la seule contemplation, sera dirigé par un maître suprême, *novus dux* ; douze patriarches s'en détacheront pour convertir les Juifs.

La doctrine fut rejetée par l'Église. Il est vrai que la magnification de l'âge de l'Esprit revenait d'une manière ou d'une autre et quoi qu'en dît Joachim, à minorer la personne et l'œuvre du Christ, qui, dans cette perspective, n'était plus le terme, mais une simple étape de l'économie du salut, entre Jean-Baptiste et Élie, dont le retour précédera l'advenue du Troisième Age. Par ailleurs, et sans que Joachim appelât lui-même à une guerre sainte, sa doctrine fournissait des arguments à ceux qui n'acceptaient pas le nouvel ordre politique créé par la papauté et les royaumes chrétiens. Le joachimisme renouait avec l'eschatologie

1. Allusion à Ap 8, 12.

2. Cité par Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 50-51.

prophétique de la Bible et constituait une « réaction au gommage augustinien de l'eschatologie »<sup>1</sup>.

### 3. Les « spirituels » franciscains

La doctrine de Joachim de Flore eut une audience limitée du vivant de son auteur et dans le demi-siècle qui suivit sa mort (première moitié du XIII<sup>e</sup> siècle). Mais sa fortune ultérieure vient de ce qu'une partie des Franciscains, un des deux grands ordres mendiants récemment fondés, l'adopta comme doctrine quasi officielle.

Créé en 1210 par saint François d'Assise — le *Poverello* — l'ordre des Frères Mineurs ou Franciscains s'était donné un idéal de pauvreté et de détachement. Paradoxalement, le succès de l'ordre fut tel qu'il acquit bientôt des richesses importantes et un grand pouvoir. Une partie de l'ordre, qu'on appela pour cette raison les « spirituels », refusa cette évolution. Le XIII<sup>e</sup> et le XIV<sup>e</sup> siècles sont le théâtre d'une lutte dure entre ces « spirituels » d'une part, les chefs de l'ordre et la papauté d'autre part.

Les « spirituels » éditent les écrits joachimites, jusque-là restés dans l'ombre, et y ajoutent non seulement leurs commentaires, mais, bientôt, des suppléments apocryphes. Il ressort de ces nouvelles prophéties que la confrérie spirituelle imaginée par Joachim comme devant gouverner la Troisième Ère s'est incarnée dans l'ordre franciscain.

Les spirituels franciscains représentent une force importante notamment en Italie et en Allemagne. Dans ce dernier pays, ils vont jouer un rôle décisif dans l'élaboration du mythe de l'empereur Frédéric.

Un Franciscain français, Jean de Roquetaillade, publie, au moment de la débâcle de Poitiers, en 1356, un ouvrage intitulé *Vademecum in tribulationibus*. Le livre exprime des idées sociales égalitaristes étroitement articulées avec les grands thèmes millénaristes. On voit ainsi comment le millénarisme débouche sur une théorie sociale révolutionnaire. Les grands, dit-il, ont failli à leur tâche ; le royaume est humilié. Une période de troubles va s'ouvrir. Des Antéchrisks vont surgir tant en Orient qu'en Occident. Mais le peuple réagira. Il épurera le clergé. Un grand réformateur, *reparator orbis*, montera sur le siège de Pierre, cependant que le

1. Henry Mottu, cité par Jean Delumeau, *op. cit.*, p. 46.

roi de France deviendra empereur d'Occident. Tous deux chasseront d'Europe les Musulmans et les Tartares, supprimeront les hérésies, convertiront les Infidèles.

#### 4. Le mythe de l'empereur des Derniers Jours

Le mythe de l'empereur Frédéric est nourri par des écrits tels que le pamphlet le *Gamaleon* (publié en 1409 ou 1429 ; cet écrit magnifie en Frédéric l'empereur germanique qui affranchira l'Allemagne de la domination de la papauté, de la latinité et de l'Italie et qui dominera le monde), ou la *Réforme de Sigismond* (paru vers 1439, ce livre prône un système social égalitaire et condamne les formes d'économie « capitaliste »), et surtout l'insolite et inquiétant *Livre aux Cent Chapitres*, qu'on peut considérer comme le premier grand manifeste du nationalisme allemand.

C'est une œuvre anonyme datant du début du XVI<sup>e</sup> siècle (on appelle son auteur « le Révolutionnaire du Haut-Rhin »). Elle reprend et pousse à leurs conséquences les plus extrêmes les traditions apocalyptiques antérieures.

Par un message spécial du Ciel transmis par l'archange Gabriel, l'auteur a appris que le monde serait régénéré par une confrérie de pieux laïcs, porteurs d'un signe distinctif, une croix jaune. Ils seront conduits par l'empereur Frédéric ou « empereur de la Forêt Noire ». Celui-ci sera plus que l'empereur des Derniers Jours : il sera lui-même le Messie de l'Apocalypse, celui qui doit régner mille ans.

Cependant, il convient d'exterminer auparavant tous les pécheurs. Ceci sera accompli par la nouvelle chevalerie des « Frères de la Croix Jaune ». Elle anéantira Babylone et pliera le monde entier sous la loi de l'empereur. Le meurtre des pécheurs sera considéré comme l'acte saint par excellence : « Bientôt nous boirons du sang au lieu de vin. » Les victimes seront l'empereur Maximilien et, avec lui, tous les riches, adeptes d'*Avaritia* et de *Luxuria*, en particulier le clergé, qu'il faudra exterminer au rythme de 2 300 prêtres par jour pendant quatre ans et demi (« Redoublez vos coups, depuis le pape jusqu'aux novices, tuez-les tous jusqu'au dernier ! »), mais aussi les usuriers et les marchands. Dans le millenium, en effet, toute forme de capitalisme et de propriété privée sera supprimée. Les biens seront gérés en commun sous la direction discrétionnaire de l'empereur, qui contrôlera tout et punira sévèrement le moindre écart. Et tout ceci se fera avec le soutien des « pieux chrétiens », c'est-à-dire des gens du peuple.

D'un peuple essentiellement *allemand* — ici les préoccupations sociales de l'auteur prennent une couleur nationaliste radicale. Pour le

Révolutionnaire du Haut-Rhin, en effet, cette société millénariste idéale ne fera que reproduire la *société germanique primitive* détruite par Rome et par la papauté. Les premiers hommes, d'Adam à Japhet (le fils d'Abraham censé être l'ancêtre des Européens) et ses descendants jusqu'à la tour de Babel, étaient tous allemands : les Allemands, et non les Juifs, étaient le peuple élu ; l'allemand, et non l'hébreu, était la langue primitive. Jadis, un immense empire germanique a recouvert toute l'Europe. C'était une société essentiellement fraternelle, sans propriété privée ni commerce, régie par un code de lois appelé les « Statuts de Trèves », code antérieur et supérieur au Décalogue de Moïse.

Cet empire germanique a été détruit par Rome, qui a introduit les notions de propriété privée, de *mien* et de *tien* qui s'épanouissent aujourd'hui dans les codes de droit romain et canonique<sup>1</sup>. Les peuples latins ne sont pas originaires d'Europe, mais d'Asie Mineure : ils ont été introduits en Europe comme esclaves. Il faut donc — ce sera l'œuvre de Frédéric — restaurer l'Empire allemand primitif sur la base des Statuts de Trèves, en soumettant les peuples latins avoisinants. Il faudra imposer à nouveau la religion chrétienne primitive, débarrassée de ses apports juifs, ayant pour centre non plus Rome, mais Mayence, et pour prêtre suprême non plus le pape, mais l'empereur Frédéric, lequel devra être adoré comme un Dieu. Le fer de lance de cette action régénératrice, enfin, sera une aristocratie d'origine plébéienne, mais purement allemande<sup>2</sup>.

## 5. L'idéologie du Libre Esprit

On connaît l'hérésie du Libre Esprit par les écrits polémiques dirigés contre la secte, par les comptes rendus de procès et divers témoignages extérieurs, mais aussi par au moins trois ouvrages émanant de la secte elle-même : un opuscule du XIV<sup>e</sup> siècle intitulé *Schwester Katrei* (« Sœur Catherine »), une liste d'articles de foi découverts dans la hutte d'un ermite, et le « Mirouer des simples âmes » de Marguerite de Porette, brûlée comme hérétique en 1310.

La doctrine a peu varié au cours des cinq siècles qu'a duré le Libre Esprit. Elle s'inspire, on l'a dit, du néo-platonisme, mais élimine les efforts faits par le Pseudo-Denys et Jean Scot Érigène pour adapter celui-ci au christianisme. Le panthéisme y retrouve

1. Le droit romain était introduit à ce moment-là en Allemagne, plus tardivement et artificiellement que dans les pays latins.

2. Norman Cohn souligne la proximité vraiment étonnante de cette thématique avec celles du nationalisme allemand des XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles et du nazisme (cf. également Léon Poliakov, *Le mythe aryen*, Calmann-Lévy, coll. « Agora », 1994, p. 118 sq.).

toute sa valeur. « Dieu est tout ce qui est, Dieu se trouve dans chaque pierre et dans chaque membre du corps humain aussi sûrement que dans le pain eucharistique. » A la fin des temps, aucune émanation de Dieu ne subsistera comme existence séparée, tout fera retour à Dieu. Même les personnes de la Trinité seront absorbées dans cet Un indifférencié.

« Toutes choses sont une parce que tout ce qui est est Dieu », disait Amaury de Bène. Un de ses disciples condamnés en déduisait qu'il ne pouvait être « ni consumé par le feu ni tourmenté par la torture, car il assurait que, pour autant qu'il existait, il était Dieu. » D'autres disaient qu'ils étaient chacun le « Christ et le Saint-Esprit », le concept d'une Incarnation unique devant être dépassé. Le Père s'est incarné dans Abraham et les autres patriarches, le Fils s'est incarné dans Jésus-Christ. Maintenant vient un Troisième Age de l'Histoire où c'est l'Esprit qui s'incarne, et les Amauriciens sont les premiers en qui ceci a eu lieu. Ils se disaient donc les premiers « spirituels ». L'Incarnation va bientôt se généraliser, chacun pourra bientôt dire, en adaptant les paroles du Christ, « Je suis le Saint-Esprit, et avant qu'Abraham fût, je suis ». Les Amauriciens partageaient par ailleurs les idées millénaristes antérieures et croyaient au mythe du Dernier empereur (qui était, pour eux, Philippe Auguste; Amaury avait été un proche du fils de Philippe, le futur Louis VIII); ils pensaient que le pape était l'Antéchrist.

Le seul péché est de ne pas reconnaître son origine divine. La plupart des hommes commettent ce péché; seule une élite de spirituels y échappe. Ces « subtils en esprit » se jugent supérieurs aux saints, aux anges, à la Vierge, même au Christ. Certains prétendent avoir « dépassé Dieu ». Du coup, l'adepte se sent complètement métamorphosé. Il se croit doté de pouvoirs prodigieux, d'abord thaumaturgiques, et plus généralement miraculeux.

Surtout, et c'est ce qui nous intéresse dans le contexte de l'agitation politique, il parvient à un *amoralisme total*. L'amoralisme (ou antinomisme, ou anomisme) est le trait dominant de la tradition du Libre Esprit, quelles que soient les sectes concrètes en lesquelles cette tradition s'est successivement incarnée. Guillaume Cornélis, vers 1230, prétendait que la pauvreté volontaire effaçait tous les péchés. Donc les pauvres pouvaient forniquer sans péché. D'autres textes affirmaient :

« Celui qui reconnaît que Dieu fait tout en lui, il ne péchera pas. Car il doit attribuer tout ce qu'il fait à Dieu et non pas à lui-même. Un homme qui possède une conscience est à lui-même Diable, Enfer et



purgatoire : il ne cesse de se tourmenter. Celui qui est *libre en esprit* échappe à tout ceci. — Rien n'est péché, sauf ce qu'on juge tel. — On peut être à ce point uni à Dieu que, quoi qu'on fasse, on ne puisse pécher. — J'appartiens à la liberté de la Nature, et je satisfais tous les désirs de ma nature. — Je suis un homme naturel. — L'homme libre a parfaitement raison de faire tout ce qui lui procure du plaisir » (textes de diverses provenances, cités par Cohn, p. 190).

L'adepte pouvait alors vivre dans le luxe, précédemment dénoncé, chez le *dives* noble, clerc ou juif, comme diabolique. La secte rejetait toutes formes normales de rapports sociaux.

« Quand un homme a vraiment atteint le grand et haut savoir, il n'est plus tenu d'observer ni loi ni commandement, car il ne fait plus qu'un avec Dieu. Dieu a créé toutes choses à l'usage de ces êtres, et tout ce que Dieu a jamais créé leur appartient... Ils prendront à toutes les créatures autant que leur nature le désire et l'exige, et n'en éprouveront aucun scrupule, car toutes les choses créées leur appartiennent... Le ciel tout entier est à leur service, tout le monde et toutes les créatures sont tenus, en vérité, de les servir et de leur obéir : si une créature leur désobéit, elle est seule coupable » (cité par Cohn, p. 191).

En se servant de toutes choses, les personnes qui sont « devenues Dieu » ramènent tout simplement ces choses « à leur origine première »... La femme, comme le bétail, a été créée pour les Frères du Libre Esprit. L'acte sexuel est un signe d'émancipation, un véritable sacrement, une « Christerie ». En particulier l'adultère : « Tant que tu n'as pas accompli ce prétendu péché, tu n'es pas délivré de la puissance du péché. »

Les adeptes du Libre Esprit méprisaient complètement la propriété privée. L'évêque de Strasbourg dit d'eux en 1317 : « Ils croient que tout appartient à tous, d'où ils concluent que le vol leur est permis. » Un adepte, Johann Hartmann, dit lui-même : « L'homme véritablement libre est roi et seigneur de toutes les créatures. Toutes choses lui appartiennent, et il a le droit de se servir de toutes celles qui lui plaisent. Si quelqu'un l'en empêche, l'homme libre a le droit de le tuer et de prendre ses biens. » (cité par Cohn, p. 195) Transférer un bien à un Frère, c'était le « transmettre à l'Éternité » ; le rendre à son propriétaire, c'était « régresser de l'éternel au temporel »<sup>1</sup>.

1. L'amoralisme et l'anti-institutionnalisme de la secte du Libre Esprit ne sont pas sans évoquer, en arrière dans le temps, la tradition cynique antique, ainsi que, plus

## 6. Du taborisme à l'anabaptisme, l'idéologie du millénarisme égalitaire

Vers la fin du Moyen Age, les idéologies des prophètes révolutionnaires évoluent sensiblement, à l'intérieur même du cadre millénariste. L'accent est mis moins sur le roi sauveur, plus sur l'égalitarisme qui prévaudra dans la Nouvelle Jérusalem. A la faveur, dit Cohn, d'une fusion des thématiques messianiques et apocalyptiques du judéo-christianisme et des mythes gréco-romains de l'Age d'Or, un véritable *anarcho-communisme* se fait jour : une anarchie, parce que les visionnaires prônent la disparition de toute institution, clergé, État, ordres sociaux ; un communisme, parce que le mouvement se donne pour but la disparition de toute propriété privée et la mise en commun de tous les biens.

### a - L'état de nature égalitaire

Il est intéressant d'observer qu'au moment même où la tradition romano-canonique tente de réaliser une synthèse des idées politiques et juridiques du civisme gréco-romain et de la morale judéo-chrétienne, les contestataires de l'ordre médiéval réalisent, de leur côté, de façon largement spontanée, inconsciente et non critique, une fusion rétrospective des mythes gréco-romains et bibliques d'un âge idéal sans propriété privée, sans division du travail, sans richesse ni pauvreté. L'« Age d'Or » des Grecs et des Romains va se trouver mêlé et souvent confondu purement et simplement avec le « Paradis terrestre » de la Bible et avec le Millénium qui est censé le reproduire. Il en résulte une mythologie nouvelle, *sui generis*, qu'on va retrouver dans les discours de contestation de toute l'histoire ultérieure de l'Occident, des utopies de l'âge classique aux théories révolutionnaires modernes.

près de nous, certains courants marxistes, freudo-marxistes ou gauchistes. C'est sans doute qu'il existe une parenté intellectuelle entre la démarche concluant à la nécessité d'une révolution sociale radicale et celle visant à s'affranchir totalement, pour soi-même, de toute contrainte morale. Institutions sociales et normes morales sont interprétées indistinctement comme des réalités culturelles arbitraires et irrationnelles, fondamentalement oppressives.

Nous avons cité ou évoqué, dans les parties consacrées à la Grèce et à Rome, des auteurs ayant peint l'âge d'or, passé ou — à la faveur de l'éternel retour des Grandes Années — à venir : Hésiode, Aratos, Empédocle, Virgile... D'autres textes antiques affirment le communisme de cette humanité primitive : Ovide, qui dit qu'à l'âge de Saturne « la terre était commune à tous, aussi bien que l'air et la lumière du soleil » (*Métamorphoses*, I, 135), Trogue Pompée (un contemporain de Virgile) qui assure que les « Aborigènes » mettaient tout en commun, Lucien (I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) qui oppose le bonheur de l'Age d'Or au malheur des temps présents, et dit que ce malheur est exacerbé par le spectacle de l'abondance des riches imposé aux pauvres (Lettre I), Diodore de Sicile qui rapporte le mythe de l'« Ile des Bienheureux » où les Héliopolitains n'ont pas de propriété (le soleil, en effet, y brille également pour tous, vieux thème stoïcien issu de l'*Hymne au Soleil* de Cléanthe) (*Bibliothèque historique*, II, 55-60), Épiphane enfin qui évoque la « secte des Carpocrates » tout aussi hostile à la distinction du *mien* et du *tien*.

Dès le III<sup>e</sup> siècle, l'exégèse patristique opère une symbiose entre l'idée stoïcienne d'une égalité native des hommes et la description biblique du paradis terrestre (Cyprien de Carthage, Ambroise de Milan...).

Un texte présentant la propriété commune comme la norme mérite une attention particulière, parce qu'il figure dans le *Décret* de Gratien, et donc dans la doctrine juridique officielle de l'Église. Il devait, à ce titre, être cité par nombre de théologiens, penseurs religieux et critiques sociaux tout au long de l'histoire du christianisme. Or, c'est un texte apocryphe, faussement attribué au pape Clément I<sup>er</sup>, et qui a abouti dans le *Corpus juris canonici* à la suite d'une histoire véritablement « romanesque » (cf. Cohn, p. 208).

Il y a eu de nombreux écrits apocryphes de Clément I<sup>er</sup>, parce que ce pape de la fin du I<sup>er</sup> siècle était censé avoir été un disciple direct de saint Pierre. Vers 265 apr. J.-C., on lui prête le discours suivant (le texte a été encore remanié un siècle plus tard) :

« L'usage de toutes les choses qui sont en ce monde aurait dû être commun à tous, mais l'injustice fait dire à celui-ci : "Ceci est à moi" ; un autre dit : "Cela est à moi", et ainsi intervient la division parmi les mortels. Bref, un Grec très sage, sachant qu'il en est bien ainsi, dit que tout devrait être mis en commun entre amis. Et, incontestablement, les épouses sont comprises dans ce "tout". Il dit aussi que, de même que l'air ne peut être divisé, non plus que l'éclat du soleil, les autres biens, qui nous ont été donnés ici-bas pour que tous les mettent en commun, ne devraient pas être divisés non plus, mais devraient être réellement gérés en commun. »

Le Pseudo-Isidore, bien plus tard, lorsqu'il rédige les « Fausses Décrétales », vers 850 de notre ère (cf. *supra*, p. 796-797), y inclut cinq épîtres de Clément, toutes apocryphes, trois d'entre elles étant inventées de toutes pièces. La V<sup>e</sup> Épître n'est pas entièrement inventée, puisqu'elle reprend le texte cité ci-dessus, mais elle lui ajoute un commentaire faisant

allusion au prétendu communisme de la communauté chrétienne primitive d'après le chapitre 4 des *Actes des Apôtres* (cf. *supra*, p. 727 sq.).

Comme Gratien pensait que les épîtres de Clément étaient authentiques, il introduisit ces textes dans son *Décret* (sauf ce qui concerne l'amour libre), et c'est ainsi qu'il devinrent (du moins jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, où le caractère apocryphe des *Fausse Décrétales* fut reconnu) une norme juridique pour l'Église (alors que leur substance est essentiellement stoïcienne et non biblique).

### **b - Bromyard et Ball**

A partir de cette époque, et même dans les milieux officiels, on conçoit le Jugement Dernier comme consistant essentiellement en une *revanche des pauvres*. Dans le tableau du Jugement dernier que propose le « Guide à l'usage des prédicateurs » du chancelier de Cambridge, John Bromyard, on assiste à la scène suivante. Riches et pauvres débattent devant le Christ qui arbitre ; les pauvres s'écrient :

« Nous sommes morts de faim pendant que [les riches] mangeaient trois et quatre plats par repas, prélevés sur nos biens qu'ils nous ont ravis... Ces voleurs ne nous ont pas rendu les biens qui nous appartenaient quand nous avons été dans le besoin... Leur satiété était notre famine, leurs réjouissances étaient notre misère... Leurs fêtes, leurs délices, leurs pompes, leurs vanités, leurs excès, leur superflu signifient pour nous jeûnes, pénitences, pauvreté, infortune, spoliations » (cité par Cohn, p. 220).

Bromyard conclut : « Sans aucun doute, le Juge équitable fera justice à ceux qui élèvent de telles clameurs ! »<sup>1</sup>

Ces idées, dans un contexte de troubles sociaux violents, ne pouvaient qu'être reprises par les agitateurs. Lors de la révolte des paysans anglais de 1381, le prédicateur John Ball dit :

« Si nous venons tous d'un père et d'une mère, Adam et Ève, en quoi peuvent-ils dire et montrer qu'ils sont mieux seigneurs que nous,

1. On voit ici que la théologie, du moins la théologie pastorale, ne dispose d'aucun outil d'analyse intellectuelle des causes du développement économique du Moyen Âge. Elle accrédite l'idée fruste d'une économie « jeu à somme nulle », consistant dans le partage, égal ou inégal, de biens rares d'origine uniquement naturelle. Elle fournit donc des arguments pour les programmes politiques les plus primaires et destructeurs (on mesure mieux *a contrario*, en lisant ces textes, la profondeur d'un saint Thomas d'Aquin qui, lui, se passionne pour les bribes de réflexion économique qu'il trouve chez les auteurs anciens et sait tirer profit des réflexions et de l'expérience des hommes d'affaires de son temps).

fors parce qu'ils nous font gagner et labourer ce qu'ils dépensent ? Ils sont vêtus de velours et de satin fourrés de vair et de gris, et nous sommes vêtus de pauvre drap. Ils ont les vins, les épices et les bons pains, et nous avons le seigle, le retrait et la paille, et buvons l'eau. Ils ont le séjour et les beaux manoirs, et nous avons la peine et le travail, et la pluie et le vent aux champs, et il faut que de nous vienne et de notre labeur ce dont ils tiennent les états. Bonnes gens, les choses ne peuvent bien aller en Angleterre ni iront jusques à tant que les biens iront tout de commun et qu'il ne sera ni vilain ni gentilhomme, que nous ne soyons tous unis » (sermon attribué à Ball, cité par Cohn, p. 217).

Dans un autre sermon, Ball cite la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13, 24-30 et 36-43) :

« Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme ; le champ, c'est le monde ; le bon grain, ce sont les sujets du Royaume ; l'ivraie, ce sont les sujets du Malin ; l'ennemi qui la sème, c'est le Diable ; la moisson, c'est la fin du monde ; et les moissonneurs, ce sont les anges. De même donc qu'on enlève l'ivraie et qu'on la consume au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui arracheront de son royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et les jetteront dans la fournaise ardente ; là seront les pleurs et les grincements de dents. Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le Royaume de leur Père. Entende qui a des oreilles ! »

Ball ajoute que la réalisation de cette prophétie est imminente. Les pauvres, qui sont les justes de l'Évangile, doivent prendre les armes.

### **c - Les Taborites**

Pour les Taborites, le millénium sera *anarcho-communiste*. Impôts, redevances et fermages seront abolis, il n'y aura plus d'autorité humaine sous aucune forme. L'Église aura disparu, aucun sacrement ne sera plus nécessaire. La maladie et la mort seront inconnues ; les femmes concevront sans commerce charnel et enfanteront sans douleur. Ce que le millénium va faire renaître, c'est la communauté tchèque primitive, décrite trois siècles plus tôt par le premier historien de Bohême, Cosmos de Prague :

« Tout comme la splendeur du soleil et l'humidité de l'eau, de même les champs cultivés et les pâturages, et même les mariages, étaient tous mis en commun... Car, suivant en cela les mœurs des animaux, ils s'unissaient pour une seule nuit... Et personne ne savait dire "le mien" mais, comme dans la vie monastique, leurs lèvres, leur cœur et leurs actes

nommaient "notre bien" tout ce qu'ils possédaient. A leurs chaumières point de verrous ; ils ne fermaient pas leurs portes aux nécessiteux, car il n'existait ni voleur, ni cambrioleur, ni pauvre... Mais hélas ! ils ont troqué prospérité contre misère et propriété commune contre propriété privée, parce que la passion de posséder brûle en eux avec plus de rage que les feux de l'Etna... » (cité par Cohn, p. 235).

Le mythe se teinte donc de colorations nationalistes (comme, un peu plus tard, chez le Révolutionnaire du Haut Rhin).

Les Adamites, quant à eux, se croyant les Saints des Derniers Jours, pratiquaient la promiscuité sexuelle, vivaient presque toujours nus en dansant autour d'un feu et en chantant des hymnes, disant qu'ils retrouvaient ainsi l'état d'innocence où avaient été Adam et Ève avant la Chute.

#### **d - Thomas Müntzer**

Müntzer a une mystique proche de celle du Libre Esprit : l'homme dont l'âme a été mise à nu par la souffrance « devient Dieu », moyennant quoi il peut accomplir les desseins eschatologiques par tout moyen, sans être jamais saisi par le doute. Müntzer subit aussi l'influence du millénarisme taborite, à lui transmis par un prédicateur qui avait séjourné en Bohême, Niklas Storch. Mais un paramètre psychologique intervient aussi. Müntzer est spécialement attiré par la violence. Il évoque avec complaisance les massacres accomplis dans l'Écriture par les prophètes ou les rois en personne.

Par exemple le massacre des prêtres de Baal par Élie (1 R 18, 40 : Élie fait saisir par la foule plusieurs centaines de prêtres de Baal et les fait égorger) ; ou celui des fils d'Achab par Jéhu (2 R 10, 1-11 : les soixante-dix fils du roi Achaz sont égorgés et décapités, suivis, pour faire bonne mesure, de quarante-deux princes de Juda, v. 12-14, et de quelques centaines d'autres prêtres de Baal, v. 18-27). Les Élus d'aujourd'hui devaient marcher sur les traces de ces assassins bibliques.

Müntzer écrivit des pamphlets de plus en plus violents à mesure qu'il comprit qu'il n'aurait jamais le soutien des princes réformés et qu'il était devenu, au contraire, la cible de Luther. Il appelait ses partisans à la *guerre sainte* :

« Je vous le dis, si vous ne voulez pas souffrir pour l'amour de Dieu, vous serez des martyrs du Diable. Aussi prenez garde ! Ne soyez pas découragés et alanguis, ne rampez pas aux pieds des voyants pervers, des

gredins impies ! En avant pour le combat de Dieu ! Il est grand temps ! Amenez-y tous vos frères, afin qu'ils ne raillent point le témoignage divin, car alors ils seront anéantis. L'Allemagne, la France et l'Italie sont en alerte. [...]

« Si vous n'êtes que trois, confiants en Dieu, à ne poursuivre que Son nom et Son honneur, vous ne craignez pas cent mille hommes.

« Maintenant, sus, sus à eux ! Il est temps. Les gredins sont comme des chiens désespérés... C'est très, très nécessaire, nécessaire immensément... Ne prêtez point garde aux lamentations des impies ! Ils vous imploreront amicalement, ils gémiront et pleureront comme des enfants. Que la pitié vous reste étrangère ! Levez les masses dans les villes et les villages [...]

« Sus, sus à eux, tant que le fer est chaud ! Que votre épée ne refroidisse pas ! Qu'elle ne soit pas infirme ! Frappez à grands coups, sur l'enclume de Nemrod !<sup>1</sup> Jetez bas leurs donjons. Tant qu'ils vivront, vous ne pourrez jamais vous débarrasser de la peur des hommes. On ne peut vous parler de Dieu tant qu'ils règnent sur vous. Sus, sus, tant qu'il fait jour. Dieu vous guide, suivez donc, suivez ! » (Cité par Cohn, p. 270-271.)<sup>2</sup>

#### e - Les anabaptistes

La quarantaine de sectes qui composent l'anabaptisme ont des idées communes. Elles entendent réaliser l'amour fraternel sur terre, mais sans institutions. Pas de grande Église, pas d'État. La condition nécessaire et suffisante est que les hommes deviennent des « Saints », ce qui est chose faite après un second baptême (d'où le nom d'« anabaptisme »). La doctrine est, là encore, un anarcho-communisme exacerbé. La propriété privée a été instaurée après la Chute.

« Peu après, Nemrod commença de régner, et ensuite quiconque y réussissait dominait son prochain. Et ils commencèrent à diviser le monde et à se quereller sur des questions de propriété. Alors on distingua le *mien* et le *tien*. Enfin les gens devinrent farouches, tout comme des bêtes sauvages. Chacun voulait être plus beau et meilleur qu'autrui, espérant

1. Nemrod (Gn 10, 8-10 ; 1 Ch 1, 10), « le premier potentat de la terre », a été roi de Babel, identifiée ensuite à Babylone, la cité diabolique. Dans la mythologie des millénaristes égalitaristes, Nemrod est l'ennemi par excellence, car, en tant que premier bâtisseur de villes, c'est lui qui est censé avoir détruit l'état de nature primitif et introduit la propriété privée et les distinctions de classe.

2. On aura remarqué la violence du ton de cette exhortation. Luther, au même moment, ne parle pas de manière beaucoup plus amène. Ce style sera cultivé en Allemagne jusqu'à Marx et au-delà.

en fait devenir son maître. Pourtant Dieu avait fait toutes choses communes, comme aujourd'hui encore nous profitons en commun de l'air, du feu, de la pluie et du soleil, et de tout ce que quelques hommes voleurs et tyranniques ne peuvent s'approprier et garder injustement » (cité par Cohn, p. 282).

On retrouve évidemment ces idées dans la « Nouvelle Jérusalem » de Münster. Rothman, dans une brochure de propagande d'octobre 1534, écrit :

« Parmi nous, Dieu — qu'il reçoive notre louange et notre reconnaissance éternelles — a restauré la communauté, telle qu'elle fut au commencement et telle qu'elle sied aux Saints du Seigneur. [...] Non seulement nous avons mis tous nos biens en commun sous la vigilance d'un diacre, et nous y puisons selon nos besoins : nous louons Dieu par l'entremise du Christ d'un seul cœur et d'un seul esprit et nous sommes impatients de nous rendre les uns aux autres toutes sortes de services. Et, en conséquence, tout ce qui a servi les fins de la propriété égoïste et privée, comme la vente et l'achat, le travail rémunéré, la pratique de l'intérêt et de l'usure — même au dépens des incroyants — ou le fait de manger et boire la sueur des pauvres (c'est-à-dire de faire travailler son prochain pour s'engraisser soi-même) et, en vérité, tout ce qui est péché contre l'amour, tous ces maux sont abolis parmi nous par le pouvoir de l'amour et de la communauté. Et sachant que Dieu désire maintenant abolir de telles abominations, nous voudrions mourir plutôt que d'y revenir. Nous savons que de tels sacrifices plaisent au Seigneur. Et en vérité, nul chrétien, nul Saint ne peut satisfaire le Seigneur s'il ne vit point dans une telle communauté ou du moins ne désire de tout son cœur y vivre » (cité par Cohn, p. 290).

Bockelson, roi de Münster et du monde, s'adresse en ces termes à la populace :

« David, humble berger, fut, sur l'ordre de Dieu, sacré roi d'Israël par le prophète. Dieu agit souvent de cette façon ; et quiconque résiste à la volonté du Seigneur appelle Sa colère. Voici qu'on me donne pouvoir sur toutes les nations de cette terre, et le droit d'user du glaive pour la confusion des méchants et la défense des justes. Aussi, que personne en cette ville ne se tache de crime ou ne s'oppose à la volonté de Dieu, car il sera sans retard mis à mort par le glaive. »

Comme la foule, à ces paroles, fait entendre des murmures, il poursuit :

« Honte à vous, qui murmurez contre l'ordonnance du Père céleste. Dussiez-vous tous vous unir pour me résister, je régnerai cependant, malgré vous, non seulement sur cette ville mais sur le monde entier, car



le Père le veut ainsi ; et mon règne qui commence à présent continuera sans connaître de chute » (cité par Cohn, p. 297).

Fin 1534, Rothman publie encore des écrits, *Restitution, Annonce de vengeance*. Il y divise l'Histoire en trois Ages : l'Age du péché, qui dure de la création au déluge ; l'Age de la persécution et de la Croix, qui dure jusqu'aujourd'hui ; et aujourd'hui commence le Troisième Age, qui doit être celui de la Vengeance et du triomphe des Saints. Dieu a intronisé un nouveau David, Jean de Leyde. D'ores et déjà, toutes les prophéties messianiques de l'Ancien Testament sont réalisées à Münster, où règne le parfait amour. Mais il s'agit d'étendre ce nouveau royaume de Dieu à la terre entière, et pour cela de partir à la conquête du monde, où l'on exterminera tous les impies.

On constate que nombre de thèmes des théories révolutionnaires des Temps modernes relevant des différents socialismes, du marxisme, du fascisme, du nazisme, sont présents dans ces écrits des millénaristes, qui ont apparemment influencé ces théories, que les auteurs de ces dernières en aient été conscients ou non. L'idée même qu'il existe de grandes scissions de l'Histoire — par exemple les phases marxistes : communisme primitif, féodalisme, capitalisme, enfin socialisme où l'Histoire prendra fin — démarque à l'évidence la structure millénariste du Temps. Le thème de la révolution violente, justifiée parce qu'elle sera la dernière et permettra d'inaugurer le règne définitif de la justice et de la fraternité, est encore un thème apocalyptique.

Ces analogies ne sont certes pas le fruit du hasard. A l'aube des Temps modernes, en effet, l'Occident a synthétisé les traditions gréco-romaine et biblique. Mais cette synthèse est bien imparfaite et chaque famille d'esprits la conçoit à sa manière. Certains, dans la ligne de la Révolution papale, poursuivent l'idéal d'une amélioration progressive du monde qui aurait pour moteur la conversion intime des cœurs, l'effort et la responsabilité individuelles, utilisant les outils de la Raison et du Droit. D'autres, niant la responsabilité individuelle, préférant chercher des « boucs émissaires » pour le mal selon la logique de la pensée pré-rationnelle et sacrificielle, entendent faire advenir dès à présent le Millénium, dût-il en coûter un universel bain de sang.

Il semble que la suite de l'histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains soit, au moins en partie, structurée par cet antagonisme. La première famille se prolongera par ce que nous appellerons la « tradition démocratique et libérale ». L'autre par ses adversaires radicaux de « droite » et de « gauche », millénaristes qui s'ignorent, puisqu'ils placeront dans de nouvelles réalités transcendantes — les lois de l'Histoire, celles de la Race, ou le « destin » d'une Nation — l'espoir que les chrétiens du Moyen Age plaçaient en Dieu.



# Index

- Abécassis (Armand), 679  
abeille sans aiguillon, 595  
Abélard (Pierre), 868, 878, 880, 914  
absolu (pouvoir), absolutisme  
— les rois hellénistiques sont  
« absolus », 323  
— *L'imperium*, notion d'origine  
étrusque, est un pouvoir absolu, 366  
— César gouverne en monarque  
absolu, 349  
— Auguste rassemble en sa main  
toutes les magistratures républicaines  
jusqu'à posséder un pouvoir absolu,  
350, 381, 529  
— l'absolutisme est justifié par les  
formules attribuées à Ulpien, *quicquid  
placuit principi...*, 534, *princeps legibus  
solutus...*, 863, 881, 892, 894, 916  
— il est au-dessus du juste et de  
l'injuste d'après Sénèque, 538-544  
— il correspond à une philosophie  
pessimiste, selon laquelle la société ne  
peut être spontanément régulée étant  
donné la méchanceté des hommes,  
544, 551, 571  
— absolutisme papal, 862, 872, 881,  
892, 894  
— absolutisme royal aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>  
siècles, 991-996  
Académie, 118, 122  
Accurse, 798, 864, 992, 1008  
actions de la loi, 399, 401, 408-409  
Actium (bataille d'), 523, 524, 558  
Adamites, 1031, 1049  
administration  
— attribut essentiel de l'Etat, 14  
— décrite par Aristote, 220  
— centrale et locale à Rome, 353,  
361, 383, 385, 393, 395, 397, 573, 578  
— dans les nouveaux royaumes  
d'Occident, 855, 953  
adoption, 384, 560, 579, 958  
adoubement, 818  
Ælius Aristide, 342, 354, **579-587**  
*agapè*, voir charité  
âge d'or, 513, 518, 520-521, 548, 554,  
1054  
*ager publicus*, 370, 379, 387, 394  
Agésilas (roi de Sparte), 237, 244, 247,  
258, 272  
Aggée, 682  
Agobard de Lyon (saint), 769, **787-793**  
*agora*

- place de la Cité où peut avoir lieu un débat public pluraliste et critique, 24, 43, 49, 563
- n'existe pas dans les Etats orientaux anciens, 24
- ne peut plus exister dans les Etats pluri-ethniques tels que les royaumes hellénistiques ou l'Empire romain, 505
- universelle selon Ælius Aristide, 586
- Agricola, 546, 558
- aides (féodales), 810
- Ailly (Pierre d'), 1012
- Aimoin, 988
- Alaric (roi des Wisigoths), 359, 694, 749, 750
  - voir* Bréviaire d'Alaric
- Albert le Grand, 897
- Alcibiade, 95, 113
- Alcméonides, 57, 65, 68, 69, 91
- Alcuin, 768
- Alexandre de Halès, 923
- Alexandre le Grand, 292, 308, 313, 323, 434, 477, 581, 655
- alleux, 803, 805, 813, 815, 816
- Alliance
  - de Dieu et d'Israël au Sinai, 679
  - nouvelle dans l'Ancien Testament lui-même, 648, 681, 691-694, 710
  - nouvelle dans l'Évangile, 715
- amalgame, 313, 656
- Amaury de Bène et Amauriciens, 1029, 1043
- Ambroise (saint), 746, 883, 935, 942, 974, 984
- âme
  - les âmes des justes montent au ciel après la mort, 147, **488-490**
  - universelle, 185
- amitié, *voir philia*
- amoralisme, 1043
- Amos, 646, 649, 676, 685
- anabaptisme, **1032-1035**, 1050
- anarchie
  - la démocratie en est une selon Platon, 145
  - c'est pour réagir à l'anarchie qu'on a créé les magistratures et les lois selon Lucrèce, 499
- Anaxagore, 91
- Andreas de Isernia, 978
- animal
  - en quoi l'homme en diffère selon les stoïciens, 441, 443, 451, 452, 461
  - les barbares en sont proches selon Tacite, 569
- annualité (des magistrats romains), 368
- anomisme
  - caractérise la démocratie selon Platon, 146
  - incapacité d'obéir aux lois selon Isocrate, 274
  - revendiqué par les Cyniques, 311
  - doctrine de la secte du Libre Esprit, 1043
- Anselme (saint), 849, 873
- Antéchrist, 730, 733, 888, 1022, 1023, 1024, 1035, 1038
- Antinomisme, *voir* anomisme
- Antiochos (rois de Syrie), 427, 435, 658, 659
  - Antiochos IV Épiphanes, 658, 694, 702, 733, 736
- Antiochus d'Ascalon, 437
- Antipater de Tarse, 428, 457
- Antiphon, 95, 112
- antisémitisme, 668
- Antisthène, 97, 236, 309
- Antoine, *voir* Marc-Antoine
- Antonin le Pieux, 354, 584
- antrusions, 801
- apella*, 29, 61, 62, 431
- Apocalypse
  - d'Isaïe, 700
  - de Jean, 705, **728-734**, 931, 1020, 1038
- apocalyptique (littérature), 664, 689, 694
- a-politisme (chez les épicuriens), 318
- appel (droit d'), 367, 412, 481, 582, 854, 861, 884, 979
- Appuhn (Charles), 439
- arbitraire, 481
- arche d'Alliance, 641, 643
- archontat, 24, 65
- Archytas de Tarente, 82, 83, 117, 119
- Arendt (Hannah), 229
- aréopage, 65, 67, 91

- doit être réformé selon Isocrate, 281
- argent
- interdit dans l'Etat platonicien, 172
- son invention selon Aristote, 206
- doit être simple médiateur des échanges, et non leur but selon Aristote, **206-210**
- des monnaies nationales sont créées par les États vers la fin du Moyen Age, 855
- interdit chez les anabaptistes, 1033
- aristocratie
- premiers régimes des cités grecques, 73, 81, 82
- à Sparte, 76
- chez Platon, 142, 163
- définition d'Aristote, 214
- caractérise le régime républicain à Rome, 334
- ordres sénatorial et équestre à Rome, 262, **393-398**
- arguments en sa faveur selon Solon, **81-82**, le pythagorisme, **82-83**, Hérodote, **97-100**, Théognis, **84**, Héraclite, **85-87**, Cicéron, 471, 483-484
- voir* oligarchie, et, pour le Moyen Age, féodalité, chevalerie, noblesse
- Aristophane, 96, 106, 276
- Aristote, 27, 29, 37, 93, 282, **314, 315**, 429, 436, 441, 455, 476, 734, 889, 900, 902, 917, 926, 932, 936, 937, 938, 939, 941, 944, 946, 954, 961, 963, 965, 968, 969, 994, 999, 1000, 1004, 1014
- reprise par saint Thomas de ses analyses de la justice et de l'État, **931-945**
- Arius, arianisme, 611, 745, 746, 1022
- armée
- principes d'organisation chez Xénophon, 246-254
- qualités de l'armée romaine selon Ælius Aristide, 586
- volonté des monarchies de constituer des armées nationales, permanentes, non féodales, 938, 999
- Arquillière (H.-X.), 742, 747, 751, 777, 778, 781, 830
- artificialisme, 173
- assemblées politiques,
- « parlement d'Uruk », 15
- assemblées dans le monde homérique, 43, 48
- manipulées par les démagogues ; dangers de la « démocratie directe », 132, 215, 278-280, 295-298
- conditions de la qualité de leur travail selon Aristote, 231
- de la plèbe à Rome, 374
- procédure dans les comices romains, 375
- impossibles dans un État pluri-ethnique, 503
- représentatives, **996-1020**
- ecclésiastiques, 997
- voir* *apella*, *boulè*, *ecclesia*, conseils, démocratie, démagogie, sénat
- Assidéens, 658, 663, 695, 717
- astrologie, 547
- Athanase d'Alexandrie (saint), 746
- Athènes
- son évolution historique, **64-73**
- son apogée sous Périclès, 66, son éloge par Périclès, **114-116**
- digne d'exercer l'hégémonie sur les Grecs, **272-275, 293**
- atomisme, 113, 315, 495, 496
- Aubert (Jean-Marie), 905, 908, 909
- auctoritas* (autorité)
- des *patres* et du Sénat à Rome, 380, 393
- assumée ensuite par Auguste et les empereurs, 350, 380, 530
- des papes, 778
- Auguste, 342, **350-352**, 356, 395, 508, 522, 526, **529-531**, 539, 550, 557, 661, 746, 964, 986
- Augustin (saint), 363, 480, 545, 694, 727, 732, 735, 744, **749-757**, 757, 777, 786, 837, 899, 903, 908, 920, 922, 927, 931, 932, 935, 1020, 1038
- augustinisme politique, 751, **777-795**, 787, 792, 883, 889, 952, 969
- Aurell (Martin), 817
- Ausone, 916

- auspices, 366, 376  
 autarcie, 197, 207, 954, 982  
 autocratie, 429  
     *voir* monarchie, empereur, empire  
 autorité, *voir auctoritas*  
 auxiliaires (chez Platon), 128  
*auxilium* (droit d'), 373, 375  
 avouerie, 813  
 Azon, 864, 976
- Babylone**  
   — berceau du Talmud, 666  
   — symbole de la cité pécheresse, 738, 755, 1036, 1041  
 Baczko (Bronislaw), 183  
 Baker (Ernest), 508, 509, 516, 531, 591, 626  
 Balandier (Georges), 1  
 Balard (Jean-Michel), 765  
 Balde de Ubaldis, 865, 980, 992  
 Ball (John), 1030, 1047  
 ban (droit de), **823-825**  
 baptême (indispensable pour pratiquer la nouvelle justice), 725, 751  
 baptistes, 665  
 barbares, barbarie  
   — les barbares ne réalisent pas pleinement l'essence de l'homme, 201  
   — ils ne pensent guère, 296  
   — la royauté est le régime type des barbares, 101, 215, 628  
   — il faut unir les Grecs contre les barbares, 271-272  
   — « Grecs » et « barbares » ne se distinguent pas par la race, mais par l'éducation, 270, 309  
   — l'inculture est louée par les cyniques, **309-311**  
   — la barbarie est étudiée par Tacite, **565-571**  
   — la notion n'a plus lieu d'être dans l'universalisme paulinien, 724  
 Barbey (Jean), 993, 994  
 Bardy (G.), 749, 1020  
 Baroin (Jeanne), 1022  
 Baron (Hans), 1015  
 Barthélémy (Dominique), 851  
 Bartole de Sassoferato, 865, 979
- Basile de Césarée (saint), 935, 942  
 Baslez (Marie-Françoise), 38  
 Baudouin (comte de Flandres), 1026  
*Béatitudes*, 715  
 Beaumanoir (Philippe de), 822, 886  
 Beaune (Colette), 986, 990  
 Bède le Vénéral, 903  
 bégards, 1029  
 béguines, 1029  
 Behr (Charles A.), 580  
 Bellessort (André), 510  
 bénéfiques, 802, 803, 812  
 Benoît (saint), 988, 997, *voir* règle  
 berger  
   — image du gouvernant, 125, 595, 691  
   — personnage messianique, 685  
 Bergson (Henri), 287  
 Berman (Harold J.), 800, 872, 876, 877  
 Bernard de Clairvaux (saint), 819, 840, 883, 1035.  
 Bessarion, 1011  
**Bible**  
   — étapes de sa constitution, 646, 649, 655, 665-668  
   — traduction en grec, *voir* Septante  
**bien**  
   — idée du Bien chez Platon, 138, 140, 183  
   — définitions aristotéliennes, 193, 197  
   — souverain bien selon les stoïciens, 442, 457  
   — chez le Pseudo-Ecphanté, 608  
   — bien commun, but de la loi selon saint Thomas, 912  
   — bien commun, dont la poursuite justifie le sacrifice, des vies individuelles selon l'absolutisme, 996  
   — bien commun, l'emporte sur le bien particulier du monarque, 855, 997  
 bienfaisance, 449, 454  
 bienfaits, 811  
 bienveillance, 449, 450, 465, 466  
 Black (Antony), 1009, 1013, 1015  
 Bloch (Marc), 771, 781, 800, 808, 817, 820, 824, 829  
 Bockelson (Jan), 1033, 1051

- Bodin (Jean), 836  
 Bodin (Louis), 793, 794, 1017  
 Bollack (Jean et Mayotte), 316  
 Bonald (Louis de), 1037  
 bonheur  
 — définitions aristotélicienne, 192, stoïcienne, 446  
 — attribut de l'ère messianique, 689, 698  
 Boniface (saint), 1024  
 Boniface VIII, 858, 862, 868, 887, 888, 959, 962, 978, 1007  
 Bottéro (Jean), 1015  
 bouc émissaire, 5-8, 277, 304, 1054  
*boulé*, 68, 71, 92, 218  
 Boulet-Sautel (Marguerite), 975  
 bourgeois, 822  
 Boutruche (Robert), 823  
 Bracton, 886  
 Bréguet (Esther), 438  
 Bréhier (Émile), 312  
 Brémond (Émile), 268  
 Bressolles (Mgr), 787, 790  
*Bréviaire d'Alaric*, 789  
 brigands  
 — ils se sont retranchés du genre humain, 478  
 — les gouvernants sont un certain type de brigands, 124, 677  
 — la Rome païenne n'était qu'un repaire de brigands selon saint Augustin, 750  
 Bromyard (John), 1030, 1047  
 Brun (Jean), 312  
 Bruni (Leonardo), 1016  
 Brunshwig (Jacques), 123  
 Buber (Martin), 669, 671  
*bucellarii* (« mangeurs de biscuits »), 800  
*Bulle d'Or* (1356), 960, 1007  
 Bur (Michel), 994  
 bureaucratie, 242, 361  
 Buridan, 993  
 Burns (James Henderson), 800, 870, 890, 975, 987, 996, 1003, 1005, 1007  
 Byzance, byzantinisme, 587, 611, 613, 628, 859, 872, 965, 1016  
 Cænegem (R. van), 800, 812  
 calendrier  
 — civique (réforme de Clisthène), 73  
 — changé par les anabaptistes, 1034  
 Caligula, 396, 508, 535, 553  
 calvinisme,  
 — son rôle dans la création des démocraties modernes, 739  
 Canning (J.-P.), 890, 975, 977, 978, 979, 991, 992  
 canonique (droit), *voir* droit canonique  
 canons (des conciles), 759  
*voir* droit canonique  
 Canossa, 855  
 Capétiens, 776, 849, 854, 956, 975, 984, 986, 989  
 capitaines du peuple, 853, 1015  
 capitalisme, 129, 209, 266, 939, 945  
 Caquot (André), 638  
 Caracalla, 355, 588  
*voir* édit de Caracalla  
 Carcopino (Jérôme), 510-512, 517, 520  
 Carnéade, 435, 458, 476  
 Carolingiens, 768, 771, 801, 854, 987, 990  
 casuistique (chez Cicéron), 447  
 Cathares, catharisme, 886, 1036  
 Catilina (conjurateur de), 381, 437, 461  
 Caton l'Ancien (ou le Censeur), 426, 434, 458, 474, 475, 476, 492, 523  
 célibat (ecclésiastique), 847, 848  
 Celse, 614, 753  
 censitaire (système), 66-68, 81-84, 334, 374, 485  
 censure (magistrature romaine), 338, 370, 471  
 centuries, 374, 485  
 César (Jules), 342, 347, 348-349, 378, 381, 437, 446, 450, 483, 493, 506, 509, 522, 911, 985, 1017  
 — doctrine du Christ « Rendez à César... », 719-722  
 césaro-papisme, 611, 624, 746, 748, 769, 838, 856, 872  
 Chambry (P.), 237  
 Chamoux (François), 349, 524  
 changement  
 — il n'y a pas de place pour le changement dans les sociétés archaïques, 9



- il commence à être assumé dans les États du Proche-Orient ancien possédant l'écriture, 19
- il est positivement perçu dans la cité grecque où apparaît l'esprit critique, 31, 104, 108
- il devient désirable, ou même nécessaire, de par la morale biblique qui change complètement la perception du Temps, 679, **734-736**
- chapitre (assemblée de chanoines ou de moines), 1003-1004
- charité, 595, 712, 714
- Charlemagne, 749, **768-769**, 776, 783, 796, 801, 837, 841, 845, 853, 885, 942, 967, 985, 987, 988, 989
  - identifié à l'Empereur des Derniers Jours, 1026
- Charles le Chauve, 770, 771, 783, 793, 802, 815, 829, 975, 987, 989, 1029
- Charles V, 829, 831, 999, 1001, 1024
- chartes, 822, 826
- Châtelet (Français), 123
- châtellenies, 773, 845
- chef (ses qualités d'après Xénophon), 246-250, 257
- chefferie, 3, 14, 641
  - réapparaît avec la féodalité, 763, 803
- Chelini (Jean), 817, 845, 1009
- Chenu (Marie-Dominique), 851
- chevalerie, chevaliers
  - dans le monde homérique, 51
  - classe sociale à Rome (ordre équestre), 343, 345, 352, 354, 370, 378, 321, 393, 395, 404, 433
  - au Moyen Âge, **817-823**, 876
  - voir* code chevaleresque
- chrématistique, **205**, 206, 222
- chrisme, 612, 618, 623, 624, 840
- christianisme, 633-635
  - dépend, spirituellement, de l'essénisme, 710
- Chrysippe, 313, 458, 935
- Chute (au sens théologique), 753, 881, **901-904**
- Chuvin (Pierre), 624
- Cicéron, 201, 282, 291, 316, 321, 328, 330, 348, 349, 372, 375, 377, 381, 425, 434, **435-493**, 494, 513, 518, 543, 734, 750, 889, 900, 907, 908, 932, 935, 950, 965, 981, 1004, 1016
- circumcision, 924
  - du cœur, 679
- citations (loi des), 418
- cité
  - apparition en Grèce archaïque, **23-33**, 43, 47, **53-60**, **75-84**
  - définition aristotélicienne, **195-201**
  - chez Cicéron, 453, 480
  - fin du modèle de la Cité à l'époque hellénistique, 307
  - les deux cités selon saint Augustin, **744**
- citoyen, citoyenneté
  - définitions, 334, 343, 346, 353, 577, 594
  - droit de cité, 372, 411, 583, 588
  - voir* cité
- civil (pouvoir civil par opposition à pouvoir militaire), 461, *voir* pomerium
- classes
  - censitaires en Grèce et à Rome, *voir* censitaire (système)
  - classes sociales à Rome, 334, 371, **393-398**
  - voir* ordre
- Claude, 352, 356, 388, 391, 536, 539, 543
- Cléanthe, 313
- clefs (pouvoir des), 784, 859, 873, 884, 885, 967, 973
- Clément de Rome (saint), 757, 797, 1046
- clergé
  - séparation sociologique du clergé au moment de la Réforme grégorienne, **846-851**
  - voir* célibat (ecclésiastique)
  - cible des agitations millénaristes, 1036
- Clisthène, **69-70**, **83-84**, 178, 288, 336, 481
- Clouard (H.), 494
- Clovis, 397, 765, 990
- Cluny (ordre de), 846
- code
  - sacerdotal (un des documents du Pentateuque), 650, 653

— Grégorien, 416  
 — Hermogénien, 417  
 — Théodosien, 360, 416, 417, 761  
 — de Justinien, 418, 419, 761, 976  
 code chevaleresque, 819  
*cognitio* (procédure extraordinaire), 399, **415-419**  
 Cohen (A.), 638  
 Cohn (Norman), 1019, 1022, 1023, 1028, 1042, 1044, 1045, 1047, 1049, 1050, 1051  
 Cohoon (J.W.), 592  
 collections canoniques, 761, 796, 867  
 collégialité (des magistrats romains), 383, 388  
 colonat, 362, 398  
 colonisation  
 — en Grèce, **54-56**  
 — à Rome, **339-343**, 387, 389, 393, 566, 569  
 combat eschatologique, **695-700**, 728, 1023, 1038, 1049  
 Combès (G.), 749  
 comices  
 — curiates, 333, 374  
 — centuriates, 333, 370, 374  
 — tributes, 370, 373, 374  
 — ne votent plus la loi après le règne de Tibère, 532  
 commentateurs (du droit romain), 864, 978, 1008  
 commerce  
 — corrupteur d'après Platon, 174  
 — morale du —, 79, **457-460**, 462, **938-940**  
 commise (d'un fief), 811  
*common law*, 886  
 communauté  
 — naturelle chez Aristote, 196  
 — du genre humain (selon Cicéron), 441, 450, 452, 456  
 — communautés épicuriennes, 737  
 — des êtres de raison chez Dion Chrysostome, 592  
 — naturelle au Moyen Age, 982  
 — du royaume (*communitas regni*), 955  
 — des fidèles (selon Marsile de Padoue), 1012

communal (mouvement), 825, 851, 852, 877  
 communication  
 — appartient à la nature humaine, 441  
 — art que doit posséder l'homme politique selon Xénophon, 261, Isocrate, 288  
 communisme  
 — semi-communisme des Spartiates, 63  
 — communauté des biens, des femmes et des enfants chez Platon, **130-132**  
 — sa critique par Aristote, **210-212**  
 — rend impossible une bonne gestion économique, 211, 251, 937  
 — communauté des biens dans l'Eglise primitive, 727  
 — sa critique par saint Thomas, **935-936**  
 — chez les millénaristes, **1032-1034**, **1045-1053**  
 Commynes (Philippe de), 994  
 compagnonnage, 800  
 compassion, 543, 678, 714, 734  
 compétence, 113, 214, 233, 241, 248, 249, 995  
 complexité, 285  
 comte, comté  
 — *comites* à Rome, 351, 383  
 — au Moyen Age, 769  
 concile  
 — de Nicée (325), 761, 797, 942  
 — de Constance (1414-1418), 1010, 1030  
 — de Bâle (1430), 1011  
 — sources de droit canonique, **759-760**, 795  
 — conciles œcuméniques, 745, 856, 865  
 — droit de réunir un concile, 856, 860  
 — général (définition par Marsile de Padoue), 1011  
 conciliarisme, 889, **1009-1015**  
 concordat de Worms, 855  
 concorde (*homonoia*), 83, 114, 173, 453, 497, 508, 516, *voir* paix  
 Confédération athénienne

- première (Ligue de Délos), 271
- seconde (376), 268, 275
- conscience
  - morale, critère du légitime selon Cicéron, 471
  - selon la Bible, 673, 709, 723, 738
  - selon saint Thomas, 907, 909, 915
  - en droit canonique, 876
  - le tribunal extérieur n'a pas à en juger (selon Abélard), 878
  - du juge, 879
  - le monarque conscience de la communauté, 574
- conseils, **997-1002**, voir *boulè*
- Conseil nocturne (chez Platon), 176, **178-180**
- consentement (des gouvernés), 1014
- conservatisme
  - de Platon, 171, 173
  - chez les Anciens en général, 208, 881
  - de saint Paul, 723
  - de saint Augustin, 732
  - de saint Thomas, 931
 voir *a contrario* changement
- Constantin, 357, 363, 392, 397, 510, 515, 587-591, 612, 619, 621, **745-746**, 768, 776, 784, 797, 840, 841, 967, 969, 1012, 1022
- constitution
  - typologie des constitutions chez Hérodote, **97-99**, Platon, **154-155**, Aristote, **212-215**, Polybe, **427-430**, Cicéron, **484-485**
  - recueil de constitutions réalisé par Aristote et ses élèves, 220
  - âme de la cité selon Isocrate, 280
  - cycle des constitutions selon Polybe, **427-430**, 485, 500
  - romaine appréciée par Polybe et Cicéron, 430-434, 485-486
- constitutions impériales (source de droit), 413, 414, 416, 531, 534
- Constitutions de Clarendon*, 857
- constructivisme, 73, 110
- consulat, consuls, 338, 351, 368, 371, 431
- Contamine (Philippe), 823
- contrat
  - en droit civil, 265, 411, 417, 441, 448, 457, 497, 875, 876
  - social, 104, 321
  - arguments contre le contrat social, 196, 470
- cooptation, 179
- Coppens (Yves), 11
- Corbin (Michel), 873
- corporations, 362
- corporative (théorie — dans le droit canonique), **1003-1010**
- corps politique, 537, 954, 959, 982
- Corpus juris canonici*, **866-869**
- Corpus juris civilis*, **418-419**, 863, 864
- corruption, 52, 226, 241, 275, 302, 456
- cosmopolitisme
  - chez Démocrite, 114
  - chez les cyniques, 311
  - chez les stoïciens, **312-316**, **441-442**, **450-453**
  - Rome le met en pratique par sa politique mondiale selon Polybe, 433, Ælius Aristide, 585
  - incarné dans le droit romain abstrait et universel, **420**
  - prôné dans un célèbre discours de l'empereur Claude, **391-392**
  - renforcé dans l'Empire romain par les Sévères, 368, 588
  - et universalisme selon saint Paul, 724
  - relayé par l'idée universaliste de « chrétienté », **859-861**
  - brisé au moment de la formation des États-nations, **980-991**
- cosmos*, 520
- Cottier (Marie-Martin), 946
- cour
  - féodale, 810
  - royale, 997
- courage, 598
- Couronne, 831, 955, 958
- couronnement, 835
- courtoisie, 817
- coutume
  - sa relativité dans le temps et l'espace, 32, 102, 103, 104, 105
  - source de droit à Rome, 405, 416
  - dans l'ancien Israël, 650, 657, 672

- source de droit canonique (théorie canonique de la coutume), 864
- combattue par la Révolution papale, parce qu'elle ne doit pas prévaloir devant le droit naturel ou le droit divin, 881, 918
- exprime une raison collective, selon saint Thomas, 917, 918
- peut fausser la loi naturelle, selon saint Thomas, 910
- opposée par les juristes anglais à l'absolutisme, 886
- « mauvaises coutumes » féodales, condamnées tant par l'Église que par les monarchies renaissantes, 821, 881, 991
- Crassus, 345, 348
- Cratès (le Cynique), 310
- création
  - parachéevée par l'homme, 715, 730, 736
  - *ex nihilo* (dans le II<sup>e</sup> Livre des Maccabées), 707, 709
- Critias, 113
- critique
  - vertu de la discussion critique sur l'*agora*, 27, 108, 110, 116, 134, 297
  - critique sociale, 31, 32, 33, 56, 106, 107, 108
  - critique du droit positif en référence au droit naturel, 474
  - esprit critique, 311, 474
  - son élimination par les régimes tyranniques, 164, 227-229
  - chez les prophètes d'Israël, 675-679
  - à l'égard du pouvoir temporel, 705-711, 736-739
- croisades, 688, 1024
- Croiset (Maurice), 292
- Crosby (H. Lamar), 592
- cruauté, 451, 478, 482, 542, 551, 569, 597
- culte
  - sacrificiel, 5-7, 650
  - royal, 324
  - impérial, 382, 385, 389, 391, 398, 505, 509, 558, 573, 742, 743
  - voir* divinisation, empereur
    - solaire, 359, 382, 385
- culture
  - grecque (*paideia*), que ne possèdent pas les barbares, 441, 493, 496
  - générale nécessaire au bon orateur, 289
- curiales, *voir* décurions
- Curie, 381
- curules (magistrats), 369
- cycles
  - cosmiques (retour éternel), 316, 546, 599, 735
  - voir* pythagorisme
    - historiques selon Platon, 163-165
    - des constitutions, *voir* constitutions
- cynisme, 110, 309-312, 443, 592, 743
- Cynus de Pistoia, 610
- Cyprien de Carthage (saint)
- Cyrus, 88, 98, 99, 166, 237, 247, 249, 258, 261, 597, 625, 651
- Daniel* (livre biblique de), 655, 658, 695, 701-705, 717, 733, 888
- Dante, 516, 688, 883, 919, 950, 961-968, 970, 974, 982, 1017
- Dati (Gregorio), 1017
- Daumas (François), 10
- David, 641, 642, 645, 673, 674, 737, 747, 837, 948, 1039, 1091
  - souche du Messie, 681, 687
- décadence, 168
- Décatalogue, 640, 924, 1042
- décret (par opposition à loi véritable), 217-218, 474
- Décret* de Gratien, 760, 798, 867-869, 877, 881, 883, 884, 888, 918, 1003, 1046, 1047
- décrétales, 759, 760, 795, 797, 866, 1003
- décrististes, décréalistes, 870, 885, 966
- décurions, 362, 390, 398
- délateurs, 552, 575
- Delatte (Louis), 602
- délibératif (pouvoir) selon Aristote, 215, 218
- Delos (J. Th.), 932
- Delumeau (Jean), 689, 705, 733, 1019, 1020, 1038, 1039, 1040

- démagogie, démagogues, 133-135, 184, 217, 224, 238-245, 275-280, 295-305  
*voir* démocratie
- démésure, *voir* *hybris*
- démocratie  
 — son apparition dans la cité grecque, 48, 59, 60, 69, 90  
 — clisthénienne, 70-73  
 — arguments pour, 98, 484  
 — arguments contre, 114, 135, 136, 303, 484  
 — athénienne louée par Périclès, 114-116  
 — analyse critique par Platon, 145-147  
 — appréciée par les méchants, rejetée par les meilleurs, 239  
 — démocratie directe critiquée par Aristote, 215-218  
 — étape dans le cycle des constitutions, 429  
 — à Rome, 336  
 — fruit de la tradition biblique de défiance à l'égard du pouvoir temporel, 738  
*voir* constitution, critique, démagogie, pluralisme
- Démocrite, 113-114, 317
- Démosthène, 218, 275, 291-305, 437, 438
- Denis (saint), 228
- Denys de Syracuse  
 — l'Ancien, 117, 228  
 — le Jeune, 119, 948
- Denys l'Aréopagite, 841, 898, 929, 1042
- despotisme, *voir* tyrannie
- destin, 546, 547, 571
- dettes (remise des), 57, 165, 487, 653, 678, 926
- Deusdedit, 862, 867, 870, 882
- Deutéronome, 648, 650, 653, 677
- Deux Glaives (querelle et doctrine des), 881-890, 966, 974
- devenir (chez Aristote), 190
- devoirs (chez Cicéron), 447-466
- diadème, 361, 590, 621
- Diadoques, 308
- dialectique (objet de l'enseignement donné aux Gardiens selon Platon), 139-142, 180
- diaspora, 651, 653, 656, 657, 661, 662, 666, 688
- Dicéarque, 513
- dictature  
 — du parti populaire, 238  
 — magistrature romaine, 338, 370, 380  
*voir* tyrannie
- Dictatus papa*, 848, 859-863, 1011
- Diès (Auguste), 121
- Diète (de l'Empire romain-germanique), 998, 1015
- Digeste*, 418, 419, 448, 533, 580, 869, 917, 1004, 1006
- Digna vox* (texte de droit romain utilisé à l'appui des thèses anti-absolutistes), 481, 575, 580, 916, 992
- dîme (dans l'ancien Israël), 653
- Dioclétien, 357, 385, 506, 587, 589, 745
- Diogène de Babylone, 314, 427, 457-458, 476
- Diogène de Sinope (ou le Cynique), 309-310, 596, 737
- Diogène Laërce, 312, 317, 355
- Dion (de Syracuse), 118, 463
- Dion Chrysostome, 109, 316, 354, 552, 591-602, 606, 625, 834, 994
- dirigisme, 361
- Dispute entre un chevalier et un clerc*, 888
- divination, 547
- divinisation (de l'empereur romain), 385, 507, 509, 539, 613
- division du travail, 128, 197, 207, 263-264, *voir* travail
- Dix Commandements, *voir* Décalogue
- docteurs de la Loi, 650
- doctrine (source de droit), 406, 413, 416
- dogme, 668, 759
- Dollinger (Philippe), 938
- dominat  
 — définitions, données historiques et institutions, 357-364, 384-386, 505  
 — idées politiques, 587, 629  
*voir* empire
- dominicains, 850, 897, 1007, 1036

- Domitien, 352, 384, 505, 544, 549, 552, 587, 728, 949
- Donation de Constantin, 768, 797, 860, 974
- Douze Tables (Loi des), **337-338**, 399, 403, 406, 410, 459, 469, 471, 474, 481, 554, 555
- Dracon, 65
- Drake (H.A.), 611, 619
- droit
- premières codifications au Proche-Orient ancien, 16-18
  - mis par écrit dans les cités grecques, 26, 65, 66
  - son développement est l'apport propre des Romains à la civilisation, **327-330**
  - naturel, 110, **158-159**, 189-195, 198-200, 203, 205-210, **313-316**, 456, **469-479**, 617, **909-912**, 932, 937
  - changement de statut du droit naturel dans le christianisme, 880-881, 910
  - des gens, 420, 421, 422, 456, 477, 478, 913, 977, 980
  - positif, 456, 477, 677, 932, 937
  - prétorien, 408, 411, 421, 449, 457, 469, 479
  - civil, **399-423**, 459, 913, 1004
  - pénal, 16, **75-76**, 337, 541, 875, 879, 925
  - romain (son étude au Moyen Age), 825, 854, 856, 863, 874, 937, 976
  - enseignement du droit, 417, 869-872
  - doctrine du droit chez Cicéron, **469-479**
  - canonique, **757-762**, **795-797**, 825, **866-872**, 875, 916
  - « voies de droit », par opposition à « voies de fait », 876-878
  - le droit, instrument de transformation sociale, **880-881**, 1052
  - christianisation du droit et juridisation de la morale chrétienne, **872-881**
  - féodal, 805, 810, 957
- voir common law*, État de droit, justice, loi
- dualisme (dans la doctrine des Deux Glaives), 884
- Dubreucq (Alain), 783
- duel judiciaire, 789, 824
- Dufournet (Jean), 994
- Duhamel (Olivier), 123
- Dumont (Jean-Paul), 85, 105, 107, 113, 114
- Dunbabin (Jean), 954, 999, 1002
- Duns Scot, 1008
- Durand (Mathieu de), 38
- Durry (Marcel), 572
- dynastique (principe), 361, 384, 649
- ecclesia*, 92
- échange
- dans l'économie d'Aristote, 207
  - de bons offices, 453, 465
  - règle de la valeur selon saint Thomas, 940
- voir* contrat, division du travail, justice commutative
- économie
- chez Xénophon, **263-267**
  - chez Aristote, **202-312**
  - compromise par la démocratie dérégulée, 279
  - la communauté politique est plus qu'une communauté économique, 198, 608
  - de marché, 265
- édile, édilité
- curule, 338, 371
  - de la plèbe, 336, 371
- édit
- loi impériale, 413, 534, 582
  - du préteur, 353, 411, 414, 469, 531
  - du gouverneur (en province), 388
  - de Cyrus (538 avant J.-C.), 651
  - de Caracalla (212), 355, 372, 415, 581
  - du Maximum (301), 361
  - de Milan (313), 358, 613, 623, 741, 745
- éducation
- spartiate (*agôgè*), 62, 183

- rôles respectifs de la nature et de l'éducation, 104, 111, 291
- éducation et vie politique, 111, 283, 289, 492
- d'État, 151, 171, 183-185, 352
- des gardiens (chez Platon), **136-142, 180-181**
- la loi est éducatrice selon saint Thomas, 912
- égalité, 1040
- égalitarisme, 1040
- égalité
  - naturelle, 451
  - contraire au droit naturel, 471
  - devant la loi, 27, 81, 102, 362, 554, 582
  - des conditions, 28, 82, 171, 456, 483
  - règle de la justice, 202, 450, 713, 736, 932
  - nuit à la collectivité selon Xénophon, 251
  - voir* inégalité, *isonomia*
- Église
  - se développe à Rome sous le Bas-Empire, 363
  - « corps mystique » du Christ, 1012
  - ecclésiologie de saint Paul, **725-727**
  - catholique romaine, 859
  - curatrice de la propriété des pauvres, 938
  - Réforme et apogée de l'—, **845-851**
  - conflit avec les États aux XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup>, **855-859**
  - simple « congrégation de fidèles » selon Marsile de Padoue, 969
  - voir* clergé, droit canonique, épiscopat
- ekpyrosis* (embrasement du monde), 490, 519, 600
- Elagabal, 382
- élections
  - en Grèce, 90, 221
  - critique du principe électif, 240, 249
  - à Rome, 368, 377
  - élections ecclésiastiques, 848, 858
  - doctrine des élections chez Juan de Segovia, 1013, Nicolas de Cuse, 1014
- Élie, 674, 1049
- élitisme
  - chez Socrate, 112, Platon, **132-136, 139-142**, Xénophon, **246-253**, Isocrate, 281, 282
  - n'est pas supporté par la tyrannie, 227
  - à Rome, 397
- éloquence, 155, 273, 283, 436, 462, 464, 561
  - voir* logos, parole, rhétorique
- Empédocle, 106, 1046
- empereur
  - il est jugé par l'Église *sub ratione peccati*, 746, 748
  - il faut prier pour lui, non lui vouer un culte, 744
  - voir* culte impérial, empire, monarchie, roi
- Empereur des Derniers Jours, 1022, 1026, 1041
- empire
  - succession des Empires dans l'Histoire d'après le Livre de Daniel, 701
  - influence du modèle des monarchies orientales sur les premiers autocrates romains, 347
  - empire romain, données historiques, **350-364**
  - empire romain, institutions politiques, **381-393, 395, 398**
  - idée d'empire à Rome, 434
  - empire carolingien, données historiques, **768-773**
  - empire romain-germanique, données historiques, **775-776**, 803, 855-856, 959-961
  - l'Empire romain-germanique titulaire légitime de la monarchie universelle selon Dante, **963-968**
  - voir* Deux Glaives (doctrine des), impérialisme, monarchie, roi
- Énée, 522-523, 985
- Énéide*, **521-528**
- enfer, 717, 730
- Engels (Friedrich), 1031
- ennemi public, 380
- envie (passion politique), 276, 277, 303
- éphébie, 398

- Épictète, 427, 552, 591  
 Épicure, épicurisme, 113, **316-322**, 437  
 épiscopat, 363, 895  
 — « gouvernement des évêques », 770, **783-794**  
 — élection des évêques, 744  
 épopée  
 — virgilienne, 521-529  
 — nationale française, **986-991**  
 épuration ethnique, 653, 654  
 équestre (ordre), voir chevalerie  
 équilibre des pouvoirs, 233, voir modération  
 équité, 216, 278  
 éris (désir de triompher de l'adversaire), 28, 50, 86  
 Ernout (Alfred), 494  
 eschatologie  
 — définition, 679  
 — chez les prophètes classiques, **679-694**  
 — dans la littérature apocalyptique, **694-706**  
 — paradoxale de l'Évangile, **717-719**, 732  
 — dans l'Apocalypse de Jean, **728-734**  
 — met l'Histoire sous tension et détermine l'apparition de l'idée de progrès, **734-736**  
 — commande en profondeur la « Révolution papale », 843-845, 880-881  
 — chez les millénaristes, **1019-1053**  
 Eschine, 292  
 esclavage  
 — dans le monde homérique, 46  
 — l'homme tyrannique est esclave des passions selon Platon, 150  
 — théorie de l'— chez Aristote, **202-204**  
 — révoltes serviles à Rome, 345  
 — dans l'ancien Israël, 926  
 — origine selon saint Augustin, 753  
 voir servage  
 Esdras, 653  
 esprit  
 — critique, 103, voir critique  
 — de finesse et art de la parole selon Isocrate, 286, 287  
 — et lettre, 449, 757, 917  
 — *pneuma* dans la physique stoïcienne, 315  
 — de Dieu, 682, 720  
 — descend sur le roi lors de l'onction, 833  
 — et chair, 726  
 — préside au Troisième âge de l'Histoire selon Joachim de Flore, **1037-1040**  
 voir pouvoir spirituel, spirituels franciscains  
 Esséniens, 664, 700, 710  
 État  
 — définition, 4  
 — indissociable d'un système d'administration de la justice, 5-7  
 — son apparition au Proche-Orient ancien et en Égypte, **11-14**  
 — sa genèse chez Platon, 127  
 — définitions chez Aristote, **196-201**, 212  
 — ne se réduit pas aux liens économiques, 198, 600  
 — doctrine de l'— de Cicéron, **479-486**  
 — sa genèse chez Lucrèce, 500  
 — mis en place par David et Salomon, 643, 649  
 — fortement dévalué par la Bible, 694  
 — définition de l'État chrétien par saint Augustin, **752-753**  
 — voulu par Dieu pour maintenir une paix précaire parmi les hommes pécheurs, **753-755**  
 — sa quasi-disparition sous la féodalité, 763, 766-767, 773-774, 799-800, 802-805, 827  
 — doctrine thomiste de l'—, **945-950**  
 — ce que la notion doit à la théorie corporative canonique, 1008  
 — ses caractères modernes sont affirmés aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, **954-1017**  
 — existe de droit naturel, indépendamment de l'Église, 889, 968, 971, 973  
 — de droit, 482, 530, 576, 876-880



- sacralisé par les penseurs abou-  
listes français, 996
- personne juridique, 1008
- raison d'—, 893, 995
- voir* cité
- État-nation, **980-991**
- états (assemblées d'), **998-1008**
- éternel retour, 514, 520, 735, 930
- Étienne (saint), 984
- étrangers, 454, 459, 654, 926, 941, 942
- Eubule, 300
- eugénisme, 63, 131, 138
- eupatrides, 65, 66, 67, 289
- Europe, 339, 769
- Eusèbe de Césarée, 361, 515, 574, 589,  
**610-625**, 743, 784, 786
- Évangile, *voir* loi nouvelle
- Évangile éternel, 1038
- Evans-Pritchard, 6
- évergétisme, 574
- évolution, 498
- exactions, 825, 881
- excommunication, 747, 758, 781, 855,  
862, 882, 886
- des usuriers, 942
- exemption, 846
- exil, *voir* ostracisme
- Exil (à Babylone), 649, 651, 692, 702
- expérience (en politique), 184, 233, 285,  
289, 447
- expiation (nouvelle doctrine au XI<sup>e</sup> siècle),  
873
- extraordinaire (procédure), 399, 415, *voir*  
*cognitio*
- Ezéchias, 647, 677
- Ezéchiél, 650, 685, 690, 693, 695, 696,  
699, 716, 721, 752, 831
- sa vision des ossements desséchés,  
699
- factions, 178, 485
- faide de sang, 821, 845, 852
- famille, 196, 453, 464, 926
- politique familiale de l'État, 172
- voir* lignage, parenté
- fanatisme, 732
- Fausse Décrétales, 797, 859, 862, 1046
- Faux isidorien, **796-797**
- fédéralisme (grec), 307, 308, 323, 505,  
*voir* Ligues
- félonie, 811
- femme
- égalité de l'homme et de la femme  
selon Platon, 132
- dans le droit féodal, 816
- féodalité
- dans l'Antiquité, 42, 45
- apparition au Moyen Age,  
766-767, 773-774, **801-805**
- structures de la —, **805-827**
- festin eschatologique, 690
- feu
- dans la physique stoïcienne, 314
- divin, 314, 442, 489, 600
- fidélité (serment de), **809**, 820, 862
- fief, **812-817**
- Fils d'Homme (personnage messianique),  
701, 703, 718, 728
- Finley (Moses), 38, 43, 66
- fiscalité, 456
- condamnée lorsqu'elle revient à  
une spoliation des riches par les  
pauvres, 242, 299, 304, 456
- romaine jugée légitime par Cicéron,  
457, Pline, 577, Ælius Aristide, 585
- dans l'ancien Israël, 642
- sa légitimité selon saint Paul, 723
- l'État de la fin du Moyen Age se  
donne des instruments fiscaux  
nouveaux, 854
- fixisme, 170, 209, 735
- des espèces chez Aristote, 191
- voir* changement, conservatisme,  
éternel retour
- Flagellants, 886, 1028
- Flavius Josèphe, 662
- fleurs de lis, **839-840**, 990
- Fleury (abbaye de), 846, 849, 988
- foi, 815
- foi (bonne), 408, 410, 421, 446, 448, 459,  
466, 478, 487
- for
- « for interne » et « for externe »,  
**878-880**, 915
- privilège du —, 363, 857, 959, 969
- force

- une des quatre vertus cardinales, 195, 441, 460  
 — opposée à « droit », 480  
 — opposée à « esprit », 720
- forme  
 — définition chez Aristote, 190  
 — principe de limitation pour l'économie selon Aristote, 204-210
- formule (du préteur)  
 — procédure formulaire, 399, **407-411**  
 — exemples de formules, 409  
 — comparée aux maximes morales, 447
- Fortescue (John), 1002
- Fortune, 504, 508, 539, 540, 543, 557
- forum, 404
- Fossier (Robert), 823
- foule, 277, 303, 319, 465, 484, 485, 486, 488, 552, 621, 683, 1051  
 — elle ne peut atteindre qu'à l'opinion, non à la science, selon Platon, **132-136**, 168  
 — elle est despotique selon Aristote, **217-218**  
 — elle est injuste, irrationnelle, envieuse, intéressée, corrompue et corruptrice, lâche, aveugle, prompte à se défausser sur des boucs émissaires, démente, et ne s'intéresse qu'aux fêtes, d'après Xénophon, **240-242**, Isocrate, **277-278**, Démosthène, **303-305**, Cicéron, **485-486**
- fous (seuls à dire la vérité), 280
- franciscains, 850, 935, 971, 1036, 1040, voir spirituels franciscains
- François d'Assise (saint), 1040
- Francs, **765-766**, 975, **986-990**
- fraude, 457, 459
- Frazer (sir James), 19
- Frédégair, 987
- Frédéric (mythe de l'Empereur —), 1027, 1040, 1042
- Frédéric I<sup>er</sup> Barberousse, 804, 821, **856**, 883, 885, 976, 1027
- Frédéric II Hohenstauffen, **856**, 885, 897, 961, 977, 1027, 1028
- Frequens* (décret du concile de Constance), 1010
- Gaius, 402, 403, 414, 418-531
- Gandillac (Maurice de), 878
- Ganshof (F. L.), 800
- gardiens (chez Platon), 128, **130-142**
- Garizim (mont), 644, 656, 658, 660
- Gaudemet (Jean), 10, 331, 399, 422, 436, 757, 795, 859
- Gédéon, 670
- Gélase (pape), 759, 760, 762, 778, 883, 1021
- Genaille (Robert), 316
- Genet (Jean-Philippe), 765
- Gerbert d'Aurillac, 777
- Germain, Germanie, 356  
 — selon Tacite, **565-571**
- Gernet (Louis), 76
- gerousia* (sénat de Sparte), 431
- Gerson (Jean), 993, 994, 1001, 1010, 1012
- Gibelins, 961, 1015
- Gilles de Rome, 887, 982, 994
- Gillet (M. S.), 932
- Gilson (Étienne), 947
- Girard (René), 5, 8, 20, 75, 277, 1035, 1036
- glaive  
 — temporel au service du droit, 723, 820  
 — spirituel, 881  
 — querelle et doctrine des Deux Glaives, voir Deux Glaives
- glossateurs, 863, 976, 1008
- Godefroid de Fontaines, 999
- Godefroy de Bouillon, 1025, 1026
- Gog et Magog, 696, 729, 1022
- Goldschmidt (Victor), 312
- Golein (Jean), 829, 834
- Gorgias, 97, 106, 268
- Goulet-Cazé (Marie-Odile), 309
- gouvernement  
 — de Zeus, modèle du gouvernement humain, **598-599**  
 — divin du *cosmos*, d'après les néopythagoriciens, **603**, **607**, **610**,  
 — du *Logos* sur l'univers, parallèle à celui du roi sur l'humanité, d'après Eusèbe de Césarée, **615-620**

- apparition de la notion moderne au Moyen Age (par différence avec magistrat, roi, etc.), 1000
- grâce
- la morale de la — est apportée par l'Évangile, 714, 927
- rend capable d'observer la nouvelle justice, 726
- restaure la nature, 880, **899-905**
- Gracques, **343-345**, 380, 387, 523, 555
- Grande Année, 490, 512, 513, 517-520, 548, 600
- Grandes Chroniques du royaume de France*, 983, 985, 990
- Gratien, voir Décret
- Grégoire de Tours, 987, 988, 1024
- Grégoire le Grand, 777, 778, 795, 883
- Grégoire VII, **846-851**, 855, 859, 860, 861, 871, 881, 882, 883, 1026
- Grelot (Pierre), 638, 679, 719, 731, 905
- Grimal (Pierre), 436, 535, 545-547, 556
- Gross (Benjamin), 679, 710
- Gross (Berl), 638
- Grosseteste (Robert), 898
- Grotius, 877
- Guelfes, 961, 974, 1015
- Guemara*, 667
- Guenée (Bernard), 954, 983, 996
- guerre
- droit romain de la —, 478
- n'existait pas dans l'humanité primitive selon Lucrèce, 499
- valeur suprême pour les Germains, 556, 569
- justifiée dans le cadre de l'eschatologie biblique, voir combat eschatologique
- condamnée par l'Église et le droit canonique, 820, 876, 878
- juive, 663, 728
- des Paysans, 1031, 1032
- Guichardin, 995
- Guillaume d'Ockham, 883, **971-975**, 1008, 1030
- Guillaume de Nogaret, 888
- Guillaume le Conquérant, 772, 849
- Gygès (histoire de l'anneau de), 125, 444
- Haffen (Josiane), 1022
- Hagenmacher (Peter), 878
- haggada*, 650, 667, 668
- halakha*, 650, 663, 667, 668
- Halphen (Louis), 781, 793, 794, 800
- Hannibal, 445
- harmonie
- chez les penseurs gréco-romains (*synarmoga*), Pythagore, 82, Platon, 130, Cicéron (*concordia*), 453, Ælius Aristide, 582, Dion Chrysostome, 597, Diotogène, 603, Pseudo-Ephante, 606, 608, cf. aussi 504
- sociale dans la Bible, 603, 694
- hasard
- chez Épicure, 456
- chez Tacite, 548
- hasmonéenne (dynastie), 658-660, 662, 663, 664
- Hayek (Friedrich August), 229
- Hébreux, **638-668**
- Hegel, 995, 1037
- Helgaud (moine de Fleury), 988
- Henri II Plantagenêt, 857
- Henri IV (empereur germanique), 847, 855, 1026
- Henri VII de Luxembourg, 960, 978
- Héraclite, **85-87**, 118, 314
- Hercule, 109, 452, 490, 596
- hérédité
- par opposition à éducation, 104
- des conditions sociales, 362
- féodale, 803, 814
- dynastique, 384, 836, 956
- hérésie, 363, 759, 875, 879, 888, 943, 1012
- Hérode, Hérodiens, 659, 660, 661, 720, 949
- Hérodote, 91, 96, **97-103**, 167, 201, 214, 270, 672, 1017
- héros, 324, 508
- Hésiode, 22, **50-53**, 517, 519, 583, 586, 599, 678, 1046
- hétairies (factions), 95, 227, 485
- Hicks (Éric), 994
- hiérarchie
- la nature est hiérarchisée, 934

- les hiérarchies naturelles justifient les hiérarchies sociales, 196, 203, 462, 471
- de la cour, parallèle à la hiérarchie céleste, 616
- des magistrats romains, 369
- de la société romaine, 397
- les hiérarchies terrestres ne reflètent pas les hiérarchies spirituelles, 684
- les hiérarchies naturelles sont écrasées devant Dieu, 752
- ecclésiastique, 861
- nobiliaire, 822
- hiérocration, hiéocratique, 770
  - position hiéocratique dans la querelle des Deux Glaives, 884
- Hildebrand, voir Grégoire VII
- Hilduin, 841
- Hillel, 666
- Hincmar de Reims, 773, **793-794**, 829, 831, 988
- Hippias, 106, 110
- Hippodamos de Milet, 106
- histoire
  - comme décadence chez Platon, 142, **163-169**
  - pas de « loi de l'histoire » chez Aristote, 225
  - chez Lucrèce, 499
  - fin de l' — dans la Bible, 680, 694, 710, 715, 718
  - la révolte biblique contre le mal fait de l'Histoire un projet, **732-734**
  - philosophies de l'histoire, chez Polybe, **428**, Lucrèce, **499-500**, Tacite, **546-551**, dans le *Livre de Daniel*, **701-705**, chez saint Augustin, 750, **755-757**, chez Eusèbe de Césarée, 613, 624
  - conception thomiste de l' —, 929-931
  - voir changement, eschatologie, millénarisme, temps
- Hobbes (Thomas), 893, 970, 995
- Hohenstauffen, 804, 853, 856, 961, 975, 980, voir Frédéric I<sup>er</sup> et Frédéric II
- Homère, 22, **43-50**, 164, 321, 423, 515, 524, 586, 595, 599
- hommage, 802, 806, 808, 815
  - lige, 811, 854
- homme
  - défini comme « animal politique », **199-201**
  - définition de la nature humaine par Cicéron, **435-442**
  - la Bible conçoit tout autrement l'humain, 715
  - voir humanisme, humanité, nature humaine
- honestas* (beauté morale), 443, 452, 459
- honneur (chez Aristote), 195
- honneurs (*honos*) charge publique
  - définition, 369
  - carrière des — (*cursus honorum*), 339, 369, 379, 452, 490, 521
  - droit aux — (*jus honorum*), 378, 396
  - désir des —, 253, 255
  - droit honoraire, 411
  - délégation des — aux féodaux, qui bientôt se les approprient, 802, 813, 823
- Honorius d'Autun, 994
- hoplitique (révolution), 58
- Horace, 351, 426, 529, 613
- Hostiensis, 863, 866, 870, 992, 1005, 1006
- Hugo (Victor), 56
- Huguccio, 866, 870, 1006
- Hugues Capet, 772, 774, **776-777**, 956
- Hugues de Fleury, 988, 994
- Hugues de Saint-Victor, 883, 885
- humanisme
  - chez les sophistes, 108
  - et art de la parole selon Isocrate, 283
  - et culture générale selon Isocrate, 289
  - décidément renforcé par le droit privé romain, **327-330**
  - cicéronien, **439-468**
  - et civisme selon Pline, 578
  - biblique selon Levinas, 714
- humanité (son histoire d'après Épicure et Lucrèce), 497
- Humbert (Michel), 38, 70, 331, 399, 412
- Hus (Jean), 935, 971, 1030
- Husson (Geneviève), 10

- hybris* (démésure), 28, 74, 11, 165, 166, 543, 597, 735
- idéologie, 280, 528
- idolâtrie, 673, 675, 685, 756, 798, 916, 923
- Imbert (Jean), 761
- immigration, 224
- immunistes, 801
- imperator*, 351
- impérialisme, impérialiste
- à Rome, 434
  - une des thèses en présence dans la querelle des Deux Glaives, voir Deux Glaives
- imperium*
- origine et définitions, 334, **366-367**, 549
  - proconsulaire, 350
  - conservé à leur profit par les empereurs, 531
- impôt, voir fiscalité
- Incarnation
- les philosophes païens, même monothéistes, peuvent difficilement l'admettre, 613, 617
  - nouvelle doctrine au XI<sup>e</sup> siècle, 873
- individu
- son rôle dans la vie sociale et politique selon Xénophon, 246
  - substituable à nul autre selon l'humanisme cicéronien, 466
  - voir personne, privé (droit)
- inégalité
- arguments en faveur de l'— selon Pindare, 85, Héraclite, 86, Platon, **132-136**, 138, 139, Xénophon, **250-253**, Cicéron, 470
  - conséquence du péché, 778
- infini (a un sens négatif dans la métaphysique grecque), 735
- Innocent III, 857, 858, 871, 884, 959, 976
- Innocent IV, 871, 959, 1008
- Inquisition, 943
- insignes impériaux, 860
- Institutes*
- de Gaïus, 402, 414, 422, 531
  - de Justinien, 418, 419, 533
- institutions
- elles sont porteuses de culture au même titre que les discours d'après Cicéron, 492
  - la société doit pouvoir se passer d'—, 313, 691, 721, 1039, 1045, 1050
- intercessio* (droit d'), 351, 368, 373, 381, 388, 433
- intérêt général, 1001
- il ne peut plus être pris en compte dans la démocratie dérégulée d'après Démosthène, 298, 299, 300
  - s'y consacrer est le sommet de l'excellence humaine selon Cicéron, 453
  - l'État doit être gouverné dans l'intérêt général (et non dans l'intérêt particulier du monarque), 1001, 1002
- intolérance, 732
- investiture
- investiture (institution de la féodalité), 813, 855
  - Querelle des Investitures, 849
- Irnerius, 863, 864
- Isaïe
- prophète du VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., 646, 647, 675
  - structure tripartite du livre biblique, 646
  - oracles du premier Isaïe, 515, 676, 677, 682, 703, 939
  - du Deutéro-Isaïe, 682, 683, 695, 716
  - du Trito-Isaïe, 689, 690, 695, 698
- iségoria* (droit égal à la parole), 72, 101, 134, 239, 280, 297, 551, 563
- pas de liberté de parole dans les assemblées romaines, 377
- Isidore de Séville (saint), 777, 784, 796, 981
- islam, 721, 725
- Isocrate, 27, 218, **268-291**, 292, 303, 309, 586
- isonomia* (égalité devant la loi), 270, 273, 397, 484
- chez Cicéron, **481-482**
- Israël
- un des clans des Hébreux, 639

- royaume d'—, 644, 646, 682, 688
- peuple messianique, 680, 685
- les Francs nouvel Israël, 986
- voir* Hébreux
- Italie
  - nationalisme italien chez Virgile, 527, chez Dante, 965
- Jacques de Révigny, 865, 977
- Jacques de Viterbe, 887
- Jäger (Werner), 46
- Jambet (Christian), 185
- Jamnia (école et concile de), 666
- Jason de Cyrène, 705
- Jean (saint), 1039
  - voir* Apocalypse de Jean
- Jean Chrysostome (saint), **748-749**, 935
- Jean de Paris, 889, 982
- Jean de Salisbury, 954, 994
- Jean sans Terre, 854, 857, 858, 998
- Jean Scot Erigène, 1029, 1042
- Jean XXII, 960, 968, 973
- Jeanne d'Arc, 836, 958, 981, 991, 1027
- Jephté, 670
- Jérémie, 648, 674, 675, 683, 691, 716, 721, 754
  - sa paradoxale attitude politique, 691
- Jérôme (saint), 935
- Jérusalem
  - ville prise aux Jébuséens par David qui en fait sa capitale, 641
  - valorisée par le Chroniste, 655
  - lieu messianique, 682, 687, 689, 690, 697, 1051
  - céleste, 730
- Jésus-Christ, 518, 665
  - teneur « politique » de son message, **711-722**, 965
  - nouvel Adam, 725
- Joachim de Flore, joachimisme, 636, 929, 1021, 1027, **1036-1040**
- Johannes Teutonicus, 868, 870, 884, 1004, 1006
- Joinville, 881, 886, 994
- Jonas d'Orléans, **783-787**, 883
- Josias, 648, 675, 677
- Jour du Seigneur, 695, 696
  - voir* combat eschatologique, millénarisme jubilé, 733, 926
- Juda (tribu et royaume de), 644, 647, 649, 682, 688, 724
- judaïsme, 655, **665-668**, 710, 721, 922
- juge
  - il faut condamner les juges qui « prononcent des sentences torses » selon Hésiode, 49
  - personne privée qui intervient après le préteur dans le procès civil à Rome, 403
  - et législateur selon saint Thomas, 913
  - voir* justice, procès, tribunaux
- Juges (personnages et livre bibliques), **669-671**
- Jugement dernier, 695, 696, 730, 1021, 1047
- juifs
  - polémique de saint Agobard de Lyon à leur sujet, **790-792**
  - marginalisés dans la société médiévale après la Révolution papale et lors de l'avènement des États-nations, 985
  - leur statut en droit canonique, 759, 875
  - victimes des agitations millénaristes, 1035-1036
  - voir* Hébreux, hérésie, judaïsme
- Julien l'Apostat, 310, **358-359**, 361, 398, 626, 746, 756
- Julien (juriste romain), 412
- jurisdictio* (d'un évêque), 849
- jurisprudence, 413, 417
- justice
  - le système judiciaire remplace la logique sacrificielle pour assurer l'ordre social selon René Girard, **5-7**, 23
  - témoignage de l'existence d'un système judiciaire étatique dans le Code d'Hammourabi, 16-18
  - chez Homère, **48**
  - chez Hésiode, **50-53**
  - la Vierge Justice est montée au ciel, 517
  - Réformes à Athènes par Dracon, 65, Solon, 68, Ephialte, 91

- analyse par Platon, 123-130
- définie comme l'intérêt du plus fort, 125
- instituée par une convention selon Glaucon, personnage de la *République* de Platon, 125 (auquel fait écho Cicéron, 476), selon Epicure, 321, Lucrèce, 499
- nécessaire même au sein des groupes de brigands, 125, 466
- une des vertus cardinales, 194, 441
- vertu englobante, essentielle pour accomplir l'humanité de l'homme d'après Aristote, 200-201, Cicéron, 463
- diverses autres analyses par Aristote, 217, 221, 223, 225
- commutative et distributive, 173, 281, 932-933
- corrompt et politisée dans la démocratie dérégulée selon Xénophon, 240, Isocrate, 277, Démosthène, 303-306
- sans objet dans les relations internationales selon Démosthène, 304
- analyse complète de la doctrine stoïcienne de la justice par Cicéron, 448-460
- les justes sont récompensés au ciel selon Cicéron, 489
- elle est universelle, 455
- elle est indispensable dans les affaires, 446
- chez les prophètes bibliques, 673-679, 694
- dépassement de la justice naturelle (*mishpat*) par la miséricorde (*tsedaqa*), 678
- attribut de l'ère messianique, 686
- nouvelle justice dans l'Évangile, 711-717
- la foi justifie selon saint Paul, 725-727
- conflit des deux justices selon saint Ambroise, 747
- seule la justice chrétienne peut fonder l'État selon saint Augustin, 750-751
- originelle selon saint Augustin, 902
- la justice du roi est soumise à la justice divine selon Jonas d'Orléans, 784
- le nouveau droit romano-canonique tente d'accorder justice et miséricorde, 873-876
- traité de la justice dans la *Somme théologique* de saint Thomas, 931-945
- féodale, 824
- haute et basse, 823, 824
- pénale, 75, 76, 179, 363, 375
- voir procès, tribunal, miséricorde
- Justinien, 360, 414, 416, 418, 766, 868
- Juvénal, 893, 992
- Juvénal des Ursins (Jean), 993
- Kant (Emmanuel), 715
- Kantorowicz (Ernst), 857
- kénose, 482, 717
- Kramer (Samuel Noah), 15
- Küng (Hans), 638, 657
- La Rochefoucauld, 550
- Laburthe-Tolra (Philippe), 3
- laconisme, 65, 155, 161, 245, 563, 564
- Lagides, 308, 324, 655
- laïcité, 721, 722, 887, 959
- les États ont été paradoxalement laïcisés en Occident par la Révolution papale, 872
- Lanfranc, 849
- langage, voir art oratoire, *logos*, rhétorique
- langue de bois, 280, 551
- Laurentius Hispanus, 871, 892
- Le Bohec (Yann), 331, 397
- Le Glay (Marcel), 331
- Le Goff (Jacques), 851
- Le Roy Ladurie (Emmanuel), 829
- Lebecq (Stéphane), 781
- légalistes, 996
- légitime (par opposition à légal), 469
- Lemaire (André), 638
- Lénine, 694
- Léon le Grand (saint), 363, 745, 862
- Léon XIII, 935
- Lepointe (Gabriel), 399
- lettre

- elle « tue », 922, 927
- et esprit, 459
- Lévêque (Pierre), 38, 71
- Levinas (Emmanuel), 714, 715
- lévites, 643, 967
- lex curiata de imperio*, 366, 374
- lex regia*, 532, 534, 969, 977
- Leyde (Jean de), 1033
- libéralisme, 264, 436, 935
- libéralité (vertu connexe de la justice), 450
- liberté
  - politique, selon Hérodote, 101, Pline le Jeune, 579
  - civile, selon Hérodote, 99, Périclès, 115
  - n'existe pas sous une monarchie selon Hérodote, 483
  - elle règne là où règne une loi égale pour tous, 101, 260, 293, 481, 576
  - cause de la ruine des Athéniens selon Platon, 168, 169
  - anti-libéralisme absolu de Platon, 177
  - chez Épicure, 317
  - augmentée dans l'univers hellénistique, 353
  - décisivement favorisée par la protection juridique de la propriété privée dans le droit romain, 328
  - humaine dans l'Histoire selon Tacite, 547, 548
  - cause et effet de l'éloquence selon Tacite, 561
  - des barbares selon Tacite, 566
  - consiste à imiter le Bien selon le Pseudo-Ecphante, 609
  - de penser, selon Themistius, 626
  - valorisée en Occident dans le contexte de la défiance biblique à l'égard du pouvoir temporel, 737
  - *libertas Ecclesie*, 847, 850, 857
  - produite par la grâce selon saint Thomas, 904
  - des hommes libres doivent consentir à leur gouvernement, 1014
- Libre Esprit (hérésie du), 1029, 1042, 1049
- Lichardus (Ian et Marion), 11
- lien social, 211, 420, 448, 454, 456, 609, 803, 826
- lignages
  - structurent les sociétés archaïques, 3-6
  - renforcés par les réformes d'Esdras, 653
  - « s'emparent du fief » à l'époque féodale, 803
- Ligue de Délos, 90
- Ligues grecques, 308, 341, 426, voir fédéralisme
- limes* (frontière de l'Empire romain), 352, 356, 389, 585
- Liutprand de Crémone, 841
- Livre aux Cent Chapitres*, 1041
- « Livre de vie » dans le *Livre de Daniel*, 704, dans l'*Apocalypse de Jean*, 730
- logos*
  - chez Isocrate, 270-271, **284-290**
  - feu divin d'après les stoïciens, 314, 324, Cicéron, 472
  - le *logos* royal gouverne le monde selon Dion Chrysostome, 597
  - co-éternel à Dieu et créateur, modèle céleste du roi terrestre selon Eusèbe de Césarée, 616
  - voir éloquence, parole, rhétorique
- loi
  - le « code d'Hammourabi » est-il un code de lois ?, 16-18
  - découverte par les Grecs de l'existence de lois de la nature, **73-75**
  - mise en évidence de la fonction de la loi dans la Cité par les Sept Sages et en particulier Solon, **79-81**
  - loi et économie de marché selon Solon, 79, 82
  - exigence d'une mise par écrit des lois, 26, 63, 64, 65, 66, 67, 337
  - ceux qui la font doivent s'y soumettre, 574, 891, 916, voir *Digna vox*
  - la loi intelligence de la cité selon Héraclite, 86
  - force conférée aux peuples qui vivent sous la loi d'après Hérodote, 101
  - lois non écrites d'après Socrate, 110



— la loi est inférieure au gouvernement personnel du Politique d'après Platon, 152

— règle générale selon Aristote, 215

— rôles respectifs de la loi et du magistrat selon Aristote, **215-218**

— les barbares sont incapables de s'y soumettre selon Isocrate, 274

— pensée comme s'incarnant dans un monarque (« loi vivante », *nomos empsychos*) à l'époque hellénistique et romaine, 323, 574, 596, 602

— naturelle selon les stoïciens, **313-316**

— source de droit à Rome, 404

— lois des lois (*leges legum*) selon Cicéron, 470

— personnalité des lois dans les royaumes barbares du Haut Moyen Âge, 788

— droit de légiférer, même à l'encontre de la coutume et des autres normes fondamentales, reconnu d'abord au pape, 860, puis aux pouvoirs séculiers, **890-895**

— controverses médiévales sur la portée de la loi : doit-elle être rationnelle, ou peut-elle résulter de la seule volonté ?, 906, **991-993**

— le Parlement anglais prend part très tôt à son élaboration, 998

— traité des lois de saint Thomas, où sont définies les lois humaine, éternelle, naturelle, ancienne (Ancien Testament), nouvelle (Évangile), **905-931**

— définition et attributs de la loi par saint Thomas, 906, 913-915

— la loi est éducatrice selon saint Thomas, 912, 914, 922

— législation conciliaire, 866

— des Douze Tables, voir Douze Tables

— royale, voir *lex curiata de imperio*, *lex regia*

— du talion, 712, 713

— Gombette, 788

— ripuaire, 788

— salique, 788, 957

— lois fondamentales du royaume, 955

voir droit, *isonomia*, liberté, *nomos*

Loi (Torah)

— aspects juridiques et coutumiers, 652, 653, 659, 662

— « écrite » et « orale », 663, **667-668**

Lois (ouvrage de Platon), **157-183**

loisir (*scholè*, *otium*), 330, 447, 448, 490, 560, 939

Lollards, 886

Lombard (Pierre), 878, 884, 897, 898

Lombard-Jourdan (Anne), 839, 841, 842

Lombards, 360

Lothaire, 770, 771, 975

Lotharingie, 983

Louis le Pieux, 769, 770, 783, 787, 790, 793, 802, 988

Louis (saint), 826, 854, 858, 880, 881, 886, 977, 994, 1026

Louis de Bavière, 960, 961, 968, 971, 1012

Löwie (Robert), 6

Lubac (cardinal Henri de), 1019

Lucrèce, 113, 318, 320, **493-501**

Luther (Martin), 1049

Lycurgue, 64, 261, 430-431, 554

Lysias, 268

Maccabées

— cinq fils de Mattathias, leaders de la résistance juive contre les Grecs, 658, 659, 660, 662, 702, 733

— « saints Maccabées » (ou martyrs d'Antioche), 705-710

Machiavel (Nicolas), 547, 550, 893, 995, 1017

Maddox (Graham), 638, 669, 678, 738

Mages (mythe des), 599

magico-religieux (mode de pensée), **8-9**

magistrat, magistrature

— magistratures romaines, **366-371**

— « loi parlante », 481

— l'empereur romain est encore un magistrat selon Ulpian, 533

— le concept tend à disparaître sous la féodalité, 803

voir loi

*Magna Carta* (1215), 854, 858, 998, 1001

magnanimité, 247, 248, 441, 445, 460

- Magog, voir Gog et Magog  
 maïmbour, 790, 806, 841  
 Maître de Hongrie, 1026, 1028  
*major et senior pars*, 1000  
 majorité  
 — pondérée selon Aristote, 230  
 — définitions dans la théorie corporative canonique, **1005-1007**, 1013  
 Malinovski, 6  
*mallus* (tribunal), 824  
 Mandeville (Bernard), 515  
 manichéisme, 749, 750  
 Marc-Antoine, 336, 349, 437, 507, 509, 524  
 Marc-Aurèle, 560, 591  
 marché politique, 301  
 marcionisme, 922  
 Margueron (Jean-Claude), 10, 11, 25  
 mariage (dans le droit canonique), 875  
 Marinus da Caramanico, 977  
 Marius, 347  
 Marrou (Henri-Irénée), 46, 269  
 Marsile de Padoue, **968-971**, 1011, 1030  
 Martin (Jean-Pierre), 331  
 Martin V, 1010  
 martyr, 704, 705, 706, 742  
 Marx (Karl), 1050  
 marxisme, 739  
 Masseron (Alexandre), 961  
 matérialisme, 314, 319  
 mathématiques (et politique)  
 — chez Platon, 143, 169, 180, 184  
 — polémique à ce sujet entre Isocrate, tenant des « lettres », et Platon, 285, 290  
 Mathieu (Georges), 268, 292  
 Matthis (Jan), 1033  
 maximes (de droit romain), 423  
 Mayeur (J.-M.), 851  
 Mazon (Paul), 50  
 Mc Grade (Arthur Stephen), 972  
 Mécène, 351, 510, 528  
 mendiants (ordres), 1036  
 Mérovéc, 990  
 messie, messianisme, 648, 650, 664, 668, **679-705**, 711, 717, 718, 831  
 — l'onction fait des rois chrétiens de nouveaux messies, 833, 840  
 — dans l'anabaptisme, 1034, 1041  
 métempsychose, 518, 522  
 métèques (étrangers), 93, 115, 174, 224, 240, 265, 273  
 Mézières (Philippe de), 994, 1001  
 Michée, 515, 647, 676, 677  
*Michna*, 667  
*mien et tien*, 327, 328, 421, 448, 456, 1042  
 — distinction refusée par les *Actes des apôtres*, 727  
 voir communisme, propriété  
 Mill (John-Stuart), 566  
 millénarisme, millénium, 635, 919, 929, 938  
 — dans l'*Apocalypse de Jean*, **728-734**  
 — à la fin de l'Antiquité, **1020-1023**  
 — au Moyen Age, **1024-1053**  
 Milton (John), 566  
*mimesis* (imitation), 289, 672  
 ministériels, 804, 825  
 ministérielle (conception — du pouvoir), 694, 752, 786  
 Miroirs des princes, 993  
*miserabiles personae* (protégées par l'Eglise), 786  
 miséricorde, 449, 542, 543, **711-716**, 874, 932  
 voir charité, justice, *tsedaga mishpat* (justice), **678-679**, 922  
*missi dominici*, 769, 790  
 misthophorie (indemnité pour charge publique), 92, 95  
 mixte (régime), voir régime mixte  
 modération  
 — principe de la philosophie politique d'Aristote, 191, **225-232**  
 — politique des Pharisiens, 719  
 Modestin, 418  
 Moïse, 639, 671, 677, 708, 885, 925  
 Mommsen (Théodore), 365  
 monachisme, 748  
 monarchie, monarque  
 — monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, **10-23**  
 — romaine archaïque, **232-234**  
 — monarchies hellénistiques, **307-309**, **323-324**  
 — raison d'être de la monarchie impériale à Rome, **503-506**

— fondements et structures du gouvernement impérial à Rome, **350-351**, **381-386**

— arguments contre la monarchie chez Hérodote, 98, Cicéron, 483

— arguments pour la monarchie chez Hérodote, 99, Xénophon, **245-260**, Cicéron, 483, Dion Chrysostome, **594-597**, saint Thomas, 947

— un régime qui convient aux seuls barbares selon Hérodote, 101, 102, Aristote, 214, Synésius, 629

— régime idéal selon Platon, si le roi est philosophe ou si les philosophes sont rois, **133-136**, ou si le roi est un vrai « Politique », **155-157**

— étape instable dans le cycle des constitutions, selon Polybe, 427, Cicéron, 483, 485, Lucrèce, 499

— le monarque premier personnage d'une cité composée d'hommes libres et non pas maître dominant des esclaves, selon Xénophon, 258, Sénèque, 543, Pline, **575-579**

— le monarque âme de la communauté selon Sénèque, **537-538**

— le monarque est spécialement exposé à la violence de la foule selon Sénèque, **539-541**

— divinisation de l'autocrate à Rome, à l'époque du principat, **507-509**, du dominat, **587-591**

— le monarque personnage providentiel et sotériologique selon Virgile, **510-529**, Sénèque, 538, Tacite, **557-559**, Pline, **573-574**

— le roi personnage divin gouvernant le royaume comme Dieu gouverne le monde, selon Dion Chrysostome, **591-602**, les néo-pythagoriciens, **603-610**, Eusèbe de Césarée, **615-625**

— établissement de la monarchie en Israël par Saül, David, Salomon, **641-644**

— idéologie anti-monarchique des prophètes bibliques, **669-673**

— « royauté de Dieu » en Israël, 672, 694

— établissement des royaumes barbares en Occident, **765-766**

— fondements et structures des empires carolingien et romain-germanique, **767-769**, **775-776**

— royauté sacrée en Occident, **827-842**

— apparition des monarchies nationales aux XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, **853-854**, **954-959**

— doctrine de la monarchie universelle chez Dante, **963-968**

— développement de la monarchie absolue à la fin du Moyen Âge, **991-996**

*voir* autocratie, empereur, empire, mesie, messianisme, roi

Monfrin (Jacques), 881, 886, 994

monnaie, *voir* argent

monothéisme

— biblique, 651, 923, 925

— philosophique, 587, 613

— son lien avec l'absolutisme monarchique, 748

Montesquieu, 260, 434

morale

— objet spécial de la réflexion de Socrate, 110

— chez Aristote, 193

— stoïcienne, 314-316, 414, d'après Cicéron, **440-468**

— épicurienne, 317-321, d'après Lucrèce, 496

— conscience morale, *voir* conscience

— réflexions diverses chez saint Thomas : la loi ancienne contient toute la morale, 924, la politique ne doit pas être affranchie de la morale, 892, la loi ne doit pas interdire tout ce qu'interdit la morale, 915

Moreau (Joseph), 187

Moreau (Thérèse), 994

Mossé (Claude), 38, 45

Mottu (Henry), 1040

Moulin (Léo), 851

Mühl (von der), 318

municipes, 386

Müntzer (Thomas), 1032, 1049

musique (dans la théologie royale des néopythagoriciens), 605  
mythe, 5-7, 8-10, 19-23

Nabuchodonozor, 648, 691, 701, 704, 950, 973

Nataf (Georges), 679

Nathan, 671, 673, 674, 737

nation, 453, **980-991**

nationalisme, allemand, 1041, tchèque, 1049

nature

— d'après les premiers physiciens grecs, **73-75**

— et culture d'après les sophistes, 104, et Socrate, 110-113

— d'après Aristote, **189-195**

— d'après les stoïciens, **314-316**

— d'après les atomistes, Démocrite, **113-114**, Épicure, **317**, Lucrèce, **494-501**

— humaine selon Aristote, **196-201**, Panétius et Cicéron, **440-468**

— principe de limitation pour l'économie selon Aristote, **205-210**

— norme de la morale, du droit, de la politique, 450, 468, 469, 472, 474

— révolte biblique contre la —, 734  
— inguérissable selon saint Augustin, 900

— n'est pas détruite par le péché, mais seulement blessée, selon saint Thomas, **899-905**

*voir* droit naturel, loi naturelle

nazisme, 739

Nazôréens, 665

Néhémie, 653

Neher (André), 638, 645, 679, 683, 705, 736

Nelson (Janet), 987

Nemo (Capucine), 787

néolithique (révolution), 11

néoplatonisme, 361, 587, 589, 603, 744, 749, 1014, 1042

Néron, 352, 382, 505, 532, 535, 537, 550, 557, 558, 587, 722, 728, 756

Nicée (concile de), 358, 745

nicolaïsme, 846, 850

Nicolas de Cuse ou de Kues, 798, **1012-1013**

Nicolet (Claude), 331, 367, 377

Nizan (Paul), 113, 316, 319

noblesse

— à Rome, 338, 377, **393-398**, 551, 690

— au Moyen Age, 802, **817-825**, 1001

*voir* aristocratie, chevalerie

nombres

— dans l'Apocalypse, 732

— chez Eusèbe de Césarée, **622-623**

*voir* mathématiques (et politique)

nominalistes

— leurs réserves à l'encontre de l'idée d'État, 1008

*nomos*, 31, 102, 110, 185, 311, 313, 476

*voir* loi

normes fondamentales, 991, 992, 993

*Novelles*, 418, 419

*novus dux* (thème joachimite), 1039

Obeid, 12

Occident, 329, 342, 363, 633, 722, 734, 736, 738, 748, 872

Odelin (O.), 638

Oldradus da Ponte, 977

oligarchie, 243, 281

— révolution oligarchique à Athènes en 411-410 av. J.-C., 95

— arguments en sa faveur d'après Hérodote, **97-100**

— analyse par Platon, **144-145**

— mérites comparés de l'oligarchie et de la démocratie, selon Aristote, 214, **221-232**

— espoir d'Isocrate de rendre la démocratie athénienne plus oligarchique, 281

— système censitaire oligarchique en Grèce, 66-67, 81-82, à Rome, 374

*voir* censitaire (système)

— étape dans le cycle des constitutions selon Polybe, 428

— un parti oligarchique à Rome, les *optimates*, selon Cicéron, 486-488

*voir* aristocratie

Olivier-Martin (Fr.), 800  
 onction, 671, 680, 711, 766, 767, 782, 828, 831, 973  
 — rituel de l'—, **829-835**  
 opinion  
 — apparition d'une opinion publique dans les cités grecques, **25-27**, voir *agora*  
 — connaissance fautive propre à la foule selon Platon, **132-136**  
 — opinion vraie, seule connaissance appropriée en politique d'après Isocrate, **283-287**  
 — rôle de l'opinion dans une République d'après Tacite, **561-563**  
 — l'opinion est manipulée par le parti populaire, 488  
 — une opinion publique ne peut exister dans un grand État pluri-ethnique, 503-505  
*optimales* (parti pro-oligarchique à Rome), 345, 453, 486  
 ordalie, 788, 824  
 ordre  
 — ordre sacré dans les sociétés archaïques, **5-9**, indistinctement cosmique et social, **9-10**  
 — l'ordre social est connaissable par la raison humaine d'après Aristote, 209  
 — il lui échappe au contraire d'après les penseurs de l'époque hellénistique, 323-324  
 — il lui est accessible et lui échappe d'après Cicéron, **472-473**  
 — mise en ordre (*diacosmesis*), notion de la cosmologie stoïcienne, 314  
 — renouvellement de l'ordre socio-politique par le chef providentiel, d'après Virgile, **509-521**, Dion Chrysostome, **599-602**  
 — une communauté dont le roi imite Dieu est harmonieusement ordonnée, d'après le Pseudo-Ecphanté, **609-610**  
 — catégorie sociale à Rome (*ordo*), voir aristocratie, classe, oligarchie  
 — catégorie sociale au Moyen Âge (*ordo*), 817, 820  
 — *ordo clericorum* chez Joachim de Flore, 1036

— le maintien de l'ordre public est la seule vocation du pouvoir temporel, à qui ne revient donc pas de sanctionner les péchés qui ne troublent pas cet ordre, selon Abélard, **878-880**, et saint Thomas, 914  
 — rite du sacré (*ordo ad consecrandum regem*), 829, voir onction, sacré  
 — ordres mendiants, voir mendiants  
 Oresme (Nicolas), 947, 982, 994, 999  
 oriflamme (de Saint-Denis), **840-842**  
 Origène, 355, 611, 613, 614, 732, 743, **744**, 750, 931, 1020  
 Orrieux (Claude), 38, 60  
 orthopraxie (dans le judaïsme rabbinique), 668  
 Osée, 646, 649, 675, 949  
 ost (armée), 801  
 ostracisme, 73  
 Ostrogoths, 360  
 Osty (Chanoine)  
 Othon I<sup>er</sup>, 773, 975  
 Pacaut (Marcel), 851  
*paidéia* (éducation, culture), 116, 270, 309, 313, 314, 317, 323, 441, 491  
 paix, pacifisme  
 — seul le progrès économique peut apporter la paix selon Xénophon, 264-268  
 — pacifisme de Cicéron, qui désire la « concorde des ordres », 453, et entend que, dans la République, le « civil » ait toujours le pas sur le « militaire », 460  
 — attribut de l'âge d'or néo-pythagoricien chanté par Virgile, 514, 518  
 — le principat est justifié, quels que soient ses crimes, parce qu'il a ramené à Rome la paix civile, selon Sénèque, 537  
 — pour Tacite, 550, 556, le fait que les Germains valorisent la guerre trahit leur nature barbare, 569-571  
 — le roi doit préférer la paix à la guerre selon Dion Chrysostome, 598  
 — attribut de l'ère messianique, 687  
 — de Babylone, 754

- du pays (*pax terra*), 877
- « paix de Dieu », mouvements de paix, 819, 846, 851, 876
- ne sera obtenue qu'au ciel, selon saint Augustin, 1020
- Pandectes, 419, 534
- Panétius, 427, 437, 439, 453, 458
- panhellenisme, 270, 271, 294, 307
- Panormitanus, 871
- pape, papauté
  - « Révolution papale », **843-851**
  - *Dictatus papae*, **859-863**
  - rivalité avec l'Empire et les royaumes, **855-859, 887-890**, voir Deux Glaives
  - mis en cause au moment de la crise conciliaire, **1009-1015**
  - identifié avec l'Antéchrist, 1036
- Papinien, 355, 415, 418
- Paradis, 691, 717
  - sur terre, voir millénarisme, millenium
- parenté, 5, 67, voir lignage
- parlement
  - « parlement d'Uruk », 15-16
  - origine du mot, 997
  - développement des parlements à la fin du Moyen Age, **997-1003**
- Parménide, 113, 118
- parole
  - promotion de la parole et de la raison dans et par la cité grecque, **26-27, 82**
  - liberté de parole, droit égal à la parole, voir *iségoria*
  - appartient à la nature de l'homme d'après Aristote, 181, Cicéron, 440, 441, 442, 450, 453, 464
  - art de la parole valorisé et développé par Isocrate, 270-271, **283-291**
  - « éloge du *logos* » par Isocrate, 284
  - opposée à la violence d'après Isocrate, 286
  - nécessaire à l'homme de pouvoir d'après Platon, 182, Isocrate, **287-289**
  - devient stérile dans la démocratie d'assemblée, 295
  - de Dieu, 616, 650, 718, 882
  - voir *logos*, rhétorique
- Parousie, 718, 732, 744, 1021
- partis politiques, 92, 486
- Pascal (Blaise), 287
- pasteur, 693, 753
  - voir berger
- Patarie, 847, 849
- patriciens, 335, 378, 393, 404
- patrie, 454, 464
- patristique, 745
- Paul (saint), 661, 665, 698, 713, **722-727**, 778, 882, 884, 902, 920, 922, 929, 936, 950, 967, 969
- Paul (juriste romain), 354, 414-415, 416, 418, 419
- pauvres, pauvrete
  - multipliés par la démocratie populaire, 279
  - commandement deutéronomique de leur ouvrir notre main, 678
  - l'Église curatrice de la propriété des pauvres, 938
  - le surplus des riches leur est dû de droit naturel selon saint Thomas, 937
  - action violente des *pauperes* dans le contexte des croisades, 1025
  - querelle de la pauvreté franciscaine, 935, 971
  - revanche des pauvres lors du Jugement Dernier, 1047
- pax romana*, 544, 569, 570, 586, 587, 743
- péché
  - originel, 714, 725, 750, 753, 873, selon saint Thomas, **901-904**
  - non distingué du délit au Haut Moyen Age, 795
  - sa dépénalisation aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles, 878-880, 914
- pénitence (nouvelle doctrine au XI<sup>e</sup> siècle), 873
- pénitentiels, 798
- Pennington (K.), 890, 893, 1005, 1007, 1008
- Pentateuque (formation du), 647, 650, 653, 655
  - voir Bible
- Pépin le Bref, 767, 781, 836, 837, 987, 988, 989
- Per Venerabilem* (1202), 976
- Pères de l'Église, 741, 796, 939, 942

- Périclès, 91-94, 96, 114-116, 275, 288, 344
- Pernoud (RéGINE), 938
- personne
- individuelle promue grâce à la protection de la propriété privée par le droit romain, 327-329
  - personnalisme cicéronien, 466-468
- persuasion, 107, 609
- Petit-Dutaillis (Charles), 829
- peuple (*demós*, *populus*)
- autorité souveraine dans l'État, 213, 431, 969, 979
  - institutions qui le représentent à Sparte (*apella*, éphores), 62, à Athènes (*Boulè*, *ecclesia*, Héliée), 71-72, à Rome (tribuns, comices...), 372-377
  - le *demós* est politiquement promu par les tyrannies, 69
  - peuple romain acteur de l'Histoire selon Polybe, 435
  - parti des *populares* à Rome, 486-488
  - il existe un « vrai peuple » qui sait résister à la manipulation de l'opinion par le parti populaire d'après Cicéron, 388
- voir* démocratie, démagogie, foule
- Phaléas de Chalcédoine, 106, 210, 936
- pharaon, 20, 324
- Pharisiens, 661, 663, 665-668, 700, 710, 718, 720, 723, 928
- philia* (amitié), 167, 168, 172, 174, 199, 203, 211, 249, 250, 318, 320, 451, 465, 609
- Philippe de Macédoine, 291, 302
- Philippe Auguste, 858, 955, 956, 976, 977, 987, 989, 990, 1043
- Philippe IV le Bel, 821, 826, 862, 883, 887, 957
- Philon d'Alexandrie, 657
- Philonenko (Marc), 638
- philosophe-roi
- philosophes-rois chez Platon, 622, 133, 139-142, 179
  - chez Eusèbe de Césarée, 620
- physiciens grecs, 73-75, 113, 314
- physis*
- distinction *physis/nómos*, 31-33, 104, 110-113
  - voir* nature
- Pierre (saint), 727, 969, 1039
- Pierre Damien (saint), 847, 867, 859, 861
- Pierre de Belleperche, 865, 977
- Pierre l'Ermitte, 1025, 1028
- Pietri (Ch. et L.), 851
- Pinckaers (Servais), 905
- Pindare, 103
- Pinoteau (Hervé), 839, 987
- Pippinides, 782, 801, 802, 987, 989
- Pisan ou Pizan (Christine de), 993, 994
- Pisier (Évelyne), 123
- Pisistrate, 68
- Placentin, 864
- Plaisians, 993
- Platon, 37, 105, 108, 117-185, 214, 236, 269, 275, 277, 283, 287, 303, 305, 317, 328, 428, 437, 439, 463, 466, 471, 473, 475, 476, 485, 487, 489, 585, 603, 657
- plèbe, plébétiens, 336, 393
- voir* classes
- plébiscite, 336, 338, 376, 474, 531
- Pline le Jeune, 539, 572-579
- Plotin, 587, 589, 744
- pluralisme, 32, 86, 146, 173, 184, 240, 280, 562-563, 626-628, 1009
- pluri-ethnisme, 309, 327, 420
- Plutarque, 79, 81, 313, 319, 344, 354, 428, 507, 580, 592
- podestat, 853, 1015
- pogroms, 1028
- Poliakov (Léon), 1042
- Polignac (François de), 38
- politique
- ne peut apparaître qu'avec, d'une part, l'État et, d'autre part, la science, 1-33
  - art politique chez Platon, 155-157, Dion Chrysostome, 592-593, *voir* roi (art royal)
- polyarchie (condamnée par Eusèbe de Césarée), 619
- Polybe, 282, 343, 366, 426-435, 445, 485, 528, 547, 580
- Polycarpe (saint), 742
- polythéisme (facteur de guerre), 620, 623

- pomerium* (enceinte sacrée de la ville de Rome), 333, 336-337, 367, 376
- Pompée, 345, 348, 380, 437, 461, 556, 660
- Ponce-Pilate, 661, 721, 965
- pontificat (grand), 338, 351, 359, 382
- Popper (sir Karl), 9, 97, 108, 116, 181
- populares* (parti populaire à Rome), 345, 395, 486
- Porrette (Marguerite), 1042
- Porphyre, 321
- Posidonius, 428, 436, 518
- positivisme juridique
- en germe dans la pensée des sophistes, 105
  - condamné par Cicéron, **469-471, 474-476**
  - chez les canonistes, 893
- voir* droit naturel, droit positif, normes fondamentales
- post-glossateurs, 864
- Poursin (Jean-Marie), 12
- pouvoir
- *potestas* des magistrats romains, 350, 366-368, 760, 778
  - « tout pouvoir vient de Dieu » selon saint Paul, 723, 753
  - le pouvoir politique est la conséquence du péché, 753, 756, 779
  - le pouvoir politique est un service, selon Dion Chrysostome, 596, selon saint Augustin, **752-753**
  - spirituel, dans l'Ancien Testament, 633, 672, 675
  - dans le Nouveau Testament, 721, 724, 727, 737
  - le pouvoir spirituel est un office de vérité selon le Christ, 720
  - pouvoir spirituel au Moyen Age, 793, 849, 850, 857, 858, 882, 883, 887-889, 966, *voir* Deux Glaives
  - l'université fait office de « pouvoir spirituel » national, 888
  - Marsile de Padoue nie le rôle critique du pouvoir spirituel, 970
  - pouvoir temporel, 633, 675, 700, 719, 720, 721, 966
  - le pouvoir temporel est dévalorisé dans la Bible et la théologie, 722, **736-739**
  - plénitude de pouvoir (*plenitudo potestatis*) du pape, 856, 862-863, 959, 969, 973, 978, 992
  - pouvoir « ordinaire » par opposition avec « absolu » selon Hostiensis, 894, 991
  - pouvoir absolu, *voir* absolu
  - pleins pouvoirs (dans le droit de la représentation), 1004
- Préchac (François), 538
- préfecture
- dans l'ancien Israël, 643
  - préfecture du prétoire, 351, 353, 354, 358, 386-392
- prérogative
- centurie qui vote en premier, 377
  - prérogative royale, 1001
- prêt à intérêt
- condamné par Platon, 171, Aristote, 208
  - recommandé par Xénophon, 265
  - Cicéron l'estime indigne d'hommes libres, 462
  - interdit dans la société hébraïque, 925, et par l'Eglise, 875, **941-943**
  - position plus nuancée de saint Thomas, 880, 915, **941-946**
- préteur, préture (magistrature romaine)
- définition, 367, 371
  - son rôle judiciaire, **401-404, 407-412**
  - préteur des étrangers, 371, 400, 410
- voir* droit prétorien
- prêtres, *voir* clergé, lévites
- preuves (judiciaires), 481
- primauté du siège romain, 779, 797, 798, 848, 859, 969
- primogéniture, 816, 956
- princeps legibus solutus* (formule absolutiste attribuée à Ulpien), *voir* absolu (pouvoir)
- principat
- son anticipation chez Xénophon, 258
  - origine du nom : *princeps senatus*, 351, 378



- définitions, données historiques et institutions, **350-366, 381-384**, 505
- idées politiques, **506-586**  
*voir* empire
- principautés, 773, 845, 854
- privé
  - vie privée, **327-329**; 491, 738
  - droit privé, **399-423**
- privilège, 481, 540
- procédure
  - dans le droit privé, **401-405, 412-414**
  - pénale, *voir* droit pénal
- procès
  - chez Homère, 49, Hésiode, 51
  - son évolution dans la cité, 76-77
  - jugement négatif, chez Platon et Xénophon, sur la multiplication des tribunaux, 243, positif chez Cicéron, 481
- procureur ou procureur
  - dans le droit féodal, 817
  - dans le droit de la représentation, 859
- Prodicos de Céos, 106, 109, 236, 268, 598
- progrès
  - chez Lucrèce, 499
  - « progressisme » chrétien, 881, *voir* eschatologie, messianisme
- promagistratures, 369, 388
- prophètes, prophétisme, **671-705**, 734, 736, 737, 793
- propriété
  - chez Platon, **130-132, 171-173**
  - chez Aristote, **210-212**
  - chez Xénophon, **266-267**
  - appartient à la nature humaine selon le stoïcisme, 439
  - le tracé des frontières de la propriété privée par le droit romain rend possible l'épanouissement de l'humanisme, **327-330**
  - doctrine de la — chez Cicéron, **454-457**, 481
  - atteinte par le dirigisme du Bas-Empire, 361
  - non condamnée par le Christ, 727
- le droit de — ne peut être un obstacle au salut selon Agobard, 791
- le fief évolue jusqu'à devenir simple propriété sous l'influence du droit romain, 816
- le droit canonique est compétent en matière de —, 875
- doctrine de la — chez saint Thomas, 925, **933-938**
- d'Église, 938
- droit de — affaibli par les absolutistes, 992
- méprisé par les millénaristes, 1030, **1045-1049**
- nue-propriété (*dominium*), 814, 943  
*voir* communisme, *mien* et *tien*.
- proskynesis* (prostration), 361, 384, 590
- Protagoras, 97, **105**, 108
- providence
  - chez les stoïciens, 314, 324, Cicéron, 441, Dion Chrysostome, 598
  - les rois hellénistiques et les empereurs romains sont choisis par elle, 508, 623
  - justifie la divination, 489, 547-549
  - n'existe pas pour les épicuriens, 496
  - chez saint Augustin, **755-757**, d'autres auteurs chrétiens, 778, 786, 908, 937
- provinces (à Rome), 339-343, 357, 386-388, 388, 392-393
- Provisions d'Oxford*, 854
- prudence, 441, 447, 995
  - qualité du roi, 597
- Ptolémée de Lucques, 946
- public (espace), 25, 27, 102, 628
  - refus du principe d'une gestion publique des affaires de la cité par Platon, 135-136, 183  
*voir* *agora*, critique
- puissance (et acte), 190
- puissance tribunicienne, 350, 372, 530
- purgatoire, 873
- Pyrrhon, 444
- Pythagore, pythagorisme, 74, 76, **82-83**, 117, 118, 149, 160, 193, 314

- néo-pythagorisme, 463, 506, 509, 510, **512-521**, 522, 549, 589, **602-610**, 621
- Querelle des Investitures, *voir* investiture  
 questeurs, questure, 371, 380
- Quillet (Jeannine), 968, 1000, 1001, 1006, 1009
- Quirites (droit des), 402, 410, 420
- Quod omnes tangit...* (maxime « démocratique » de droit romain), 1009
- rabbinate, 666
- raison, rationalité, rationalisme  
 — est décisivement promue par la pratique des discussions pluralistes sur l'*agora*, 26-27, 561 (Tacite), 972 (Guillaume d'Ockham)  
 — la — mathématique doit gouverner la cité selon les Pythagoriciens, 82-83, selon Platon, 158-162, 180-183  
 — imprimée dans l'âme de l'enfant par la musique et la gymnastique selon Platon, 137  
 — limitée par les passions et les *habitus* selon Aristote, 192-195  
 — inférieure possédée par les esclaves d'après Aristote, 203  
 — promue dans l'organisation sociale par le bon *manager* selon Xénophon, 252, 255-257  
 — disparaît dans la démocratie d'assemblée, 296-298  
 — appartient à la nature humaine selon les stoïciens, 440-442, 452, 594, saint Thomas, 911, 945  
 — organe de connaissance de la loi naturelle d'après les stoïciens, 472  
 — rationalisme de Lucrèce, 495  
 — divine, 469, 908-909  
 — d'État, 482-483  
*voir logos*
- Rat (Maurice), 510, 523, 525
- réaction, chez Platon, 163, 169, 170, 172, Xénophon, 243, Cicéron, 486, *voir* conservatisme
- recommandation, 801, 806, *voir* vassal
- Réforme grégorienne, **845-851**, *voir*  
 Révolution papale
- régime mixte  
 — chez Platon, 165, Aristote, 220, Isocrate, 281, 291, Démosthène, 305, Polybe, **430-434**, Cicéron, **485**, Auguste, 530, saint Thomas, 925, **947**  
 — inspire la théorie corporative canonique, 1004
- règle  
 — règles monastiques, 795  
 — Règle de saint Benoît, 795, 997, 1005
- Régulus, 445, 446, 478
- religion  
 — archaïque, 5-10  
 — métamorphose de la — lors de l'émergence de la Cité, **30-31**  
 — chez Homère, 46  
 — persistance de la dimension religieuse dans les premières pensées politiques, 75-76  
 — civique, 30, 43, 76, délibérément voule par Platon **160**, 176, Xénophon, 260-262, Cicéron, **488-490**  
 — chez Épicure et Lucrèce, 495, 500  
 — utilisation cynique par l'homme d'État, 261, 489
- Rémi (saint), 829, 831
- Renouard (Yves), 266, 938, 945
- réponse (droit de, *ius respondendi*), 414, 419
- représentation (droit de la), 401, 412, 759, 907, 1003, 1009
- république  
 — romaine, **343-349** (histoire), **365-381** (institutions politiques)  
 — communauté la plus importante pour l'homme selon Cicéron, 453  
 — définition de Cicéron, **479-480**, revue par saint Augustin, **750-751**  
 — régime des cités italiennes du Moyen Âge, 979, **1015-1017**  
*voir* cité, État
- rescrit (réponse juridique donnée par l'empereur), 413, 414, 415, 534, 582, 866
- résistance (au pouvoir politique), 565-569, 700, 705-710, 736-739

- responsabilité  
— la démocratie est irresponsable selon Xénophon, 243  
— morale, 714
- reste (saint, d'Israël), 684, 724, 1028
- résurrection des morts (doctrine de la), 613, 663, 680, **698-700**, **704**, 707, 729, 731  
— le Christ premier-né de la mort, 726
- révolution, 487, 732
- Révolution papale, 837, **859-881**, 899, 919, 929, 1039  
*voir* réforme grégorienne
- Révolutionnaire du Haut Rhin, 1041, 1049
- rhétorique, 269, 273, **283-289**  
— son enseignement, **289-290**  
*voir* *logos*, parole
- Rhétra (Grande), 61
- Rials (Stéphane), 829, 956, 957
- Richard l'Anglais (Ricardus Anglicus), 871, 884
- Richardson (Ernest Cushing), 611
- richesse, 448
- rites  
— dans les sociétés archaïques, **5-7**, 19-21 *voir* mythe  
— leur rôle dans l'Ancien testament selon saint Thomas, 924
- Robertiens, 774, 776, 958
- Robin (Léon), 117
- Rochais (Henri), 1005
- Rodis-Lewis (Geneviève), 316
- roi  
— créateur ou recréateur de la vie sociale, **19-23**, 507-508, **510-521**, **538-539**, **573-574**, 598, **599-602**, 834  
— loi vivante, 323, 595, 603  
— loi voyante, 256  
— sa nature est supérieure, 607  
— art royal chez Platon, **155-157**, Dion Chrysostome, **592-593**  
*voir* monarchie
- Rome  
— admirée par Polybe, **429-435**, Ælius Aristide, **580-586**, Dante, **963-965**  
— haïe par les millénaristes allemands, 1041-1042
- Roquetaillade (Jean de), 1040
- Rothman, 1040
- Rouche (Michel), 765
- Roussel (Denis), 429, 434
- Royaume de Dieu (ou des cieux), 702, 715, 716, 717, 718, 723, 732, 920, 1021
- royauté, *voir* monarchie
- sacramentum* (pari juré), 402
- sacre, 20, 767, 768, 773, 781, 793, **829-839**, 853, 958, 986, *voir* onction
- sacré  
— caractère des sociétés archaïques, **5-10**  
— caractère du pouvoir politique, **19-23**, 360-384, **827-842**, *voir* monarchie, religion, roi  
— par opposition à « saint », 673, 680, 692, 737
- sacrifices  
— servent à réguler la violence selon René Girard, **5-7**  
— condamnation des — et contestation de leur efficacité, 112, 160, 261, 673
- sacro-saint, attribut des tribuns de la plèbe, 372, 381, du roi oint du Seigneur, 836-838
- Sadducéens, 661, 663, 700, 710, 722
- Sadoq, Sadocides, 642, 652, 656, 658, 662, 663, 664
- Sages (les Sept —), 24, 57, 74, 75
- sagesse  
— divine, 324, 908  
— royale, 620  
— fruit de la parole déliée, 284  
— de Salomon, 643, 656, 720  
— littérature de —, 656
- Saint-Denis (abbaye de), 840, **989-991**
- Saint-Denis (E. de), 510
- Sainte-Ampoule (légende de la), 793, 831, 836, 986, 988, 989, 990
- saint, sainteté  
— « saint » opposé à « sacré », 673, 680, 692, 736  
— attribut messianique, 682, 684-685

- les saints gouverneront aux Derniers Jours, 1049, 1050
- saints nationaux, **984**
- Salluste, 493, 523, 571, 978
- Salomon, **643-644**, 948, 1039
- salut, 874
- Salutati (Coluccio), 1017
- Samuel, 671, 833, 948, 967
  - condamne la monarchie, **672-673**
- Sanhédryn, 652, 661, 662, 664, 665, 666
- senior pars*, 1000, 1013
- Santidrián (Pedro Rodriguez), 972
- Satan, 515, 729, 730, 731
  - définitivement vaincu par Jésus-Christ, 732
- Saül, **641**, 649, 833, 837, 948, 967
- Savignac (Jean-Paul), 85
- Schisme (Grand), 971, 984, **1010-1012**
- Schmid (Conrad), 1028
- Schmitt-Pantel (Claudine), 38, 60
- Schuhl (Pierre-Maxime), 314, 315, 428
- science
  - aristotélicienne, 192
  - occupation privilégiée des épicuriens, 320
  - politique, 1-2, 31-33, 73, 192, 284, 583, 597, 637, *voir* politique, roi (art royal)
- Scipion l'Africain
  - le premier, 340, 426, 434, 489, 507, 523, 544, 657
  - le second (= Scipion Emilien), 340, 341, 380, 427, 435, 439, 475, 476, 489, 523
  - cercle de Scipion, **426-427**, 437, 476, 604
  - « Songe de Scipion », 439, **488-490**, 518, 558
- Sédécias, 675
- Segovia (Juan de), 1012, 1013
- Séguineau (R.), 638
- seigneur (dans les institutions féodo-vassaliques), 806
- seigneurie, 362, 774, **823-827**
- Séleucides, 308, 588, 655, 657
- Sénat
  - à Rome, **377-381**
  - ce qu'il devient sous l'Empire, 393*voir* assemblée, *gerousia*
- sénatorial (ordre), 393, 396, 404, 431, *voir* aristocratie, classe, oligarchie
- sénatus-consulte, 380, 413, 531, 949
  - ultime, 344, 370, 380
- Sénèque, 320, 330, 427, **535-544**, 550, 596, 734, 737, 942
- sentence, 404
- serments
  - purgatoires, 789, 966
  - sanctionnés par les tribunaux ecclésiastiques, 875
  - du sacre, 785, 793, **829-830***voir sacramentum*
- Sermon sur la Montagne*, **711-716**, 734, 928
- servage, 362, **825-827**
- Serviteur souffrant, **682**, 684, 717
- servitude (goût pervers pour la — chez Tacite), 552
- Servius Tullius (réformes de), **333-334**, 374, 554
- Sextus Empiricus, 321
- Sforza, 853
- sheriffs*, 805, 998
- Sibylle, 513, 515, 517, 522
  - sibyllines chrétiennes, 1022
- simonie, 780, 845, 850, 855, 867
- Sinclair (T.A.), 103
- Sion (colline de), 650, 687, 688, 690, 694, *voir* Jérusalem
  - sionisme, 688
- Sirinelli (Jean), 742
- Skinner (Quentin), 978, 1015
- Smith (Adam), 915
- sociale (politique — sous l'Empire), 352, 353, 354
- socialisme, 456, 727
  - ses prémices dans les démocraties populaires antiques, 300
- société
  - sans État, **3-10**
  - « fermée »/ « ouverte », 96, 114, 116, 174
- Socrate, 97, **108-113**, 117, 126, 138, 159, 236, 237, 238, 268, 271, 290, 310, 445, 737
  - causes politiques de sa condamnation, 112
- solaire (religion, culte), 587, 623
  - *sol invictus*, 588, 589, 591

- Solon, **66-67**, 79, **81-82**, 226, 286, 471, 481, 554
- Song of Lewes*, 1002
- sophistes, sophistique, **104-108**, 287  
— maîtres de l'Opinion d'après Platon, 133  
— Seconde sophistique, 592
- sophrosyné* (maîtrise de soi, modération), 28, **77**, 114, 259, 270
- sotériologie  
— dans l'univers gréco-romain, 510-521, 617  
— dans la Bible, *voir* messianisme, millénarisme
- souveraineté, 21, 24, 213, 275, 282, 615, 893, **975-980**, 1010, 1013
- Spartacus, 345
- Sparte, 29, **60-64**, 116, 143, 267, 273, 430, *voir* laconisme
- Spicq (C.), 932, 935, 939, 941, 943, 944
- spirituels franciscains, 933-1040
- stasis* (lutte civile)  
— dans les cités grecques, **56-57**, 146  
— à Rome (sécession de la Plèbe), 336, 485, 597
- Statuts de Trèves*, 1042
- Stein (P. G.), 399, 426
- Stobée, 603
- stoïciens, stoïcisme, 271, **313-316**, 420, 435, 543, 600, 656, 918, 980  
— exposé synthétique des idées morales et politiques du stoïcisme par Cicéron s'inspirant de l'ouvrage de Panétius, **440-476**
- Stratford, 954
- Suarez, 907
- succession (évolution des lois de — en France), **956-959**
- Suger (abbé de Saint-Denis), 840, 841, 955, 989, 990, 994
- Sumer, 13
- superstition, 547, 789
- suzerain, 806
- scyphantes, 145, 242, 275, 276, 277, 278, 298, 303
- Sylla, **347**, 378, 380, 437, 450, 507, 516, 555
- symmachie (alliance militaire), 210
- symmories (groupes de contribuables), 299
- synagogue, 650, 667, 668
- syncretisme  
— à Rome, 501, 588  
— dans l'ancien Israël, 644, 657
- Synésius, **628-629**
- synode  
*voir* concile
- syssities (repas en commun), 29, 130, 178, 227
- taborisme, **1030-1031**, **1048**
- Tacite, 330, 352, 392, 445, 512, 515, **544-572**, 662, 911, 985, 994, 1016
- Tafurs, roi Tafur, 1025
- Talmud, 666, 667, 792
- Tanocrède (le canoniste), 863, 871
- tempérance  
— la vertu qui fait que chaque classe de la cité se tient dans son rôle selon Platon, 121  
— une des quatre vertus cardinales, 195, 212, 318, 441, **461-462**  
— vertu des chefs selon Xénophon, 247, Dion, 597
- Temple (de Jérusalem), 647, 648, 652, 655, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 665, 674, 690, 710
- temps  
— corrupteur selon Platon, 143, 152, 163, ce que ne pense pas Aristote, 225  
— cyclique chez les Anciens, *voir* cycles, Grande Année  
— linéaire chez certains païens comme Socrate et les sophistes, 108  
— linéaire dans la Bible, 679, **679-681**, **734-736**  
— fin des —, 698, 728, 733, *voir* Apocalypse, Royaume de Dieu  
— conception thomiste du —, 931
- Terremerveille ou Terre Rouge (Jean de), 837, 954, 955, 956, 993
- terres (redistribution des), 57, 62, 165
- territoire (d'un État), 15, 43, 199
- Tertullien, 355, 613, 743, 761, 939
- Testard (Maurice), 438, 458, 459
- tétrarchie, 357, 363

- thaumaturgiques (pouvoirs — des rois), 558, 573, 785, 989, 1029, 1043  
*thegns*, 801, 804  
 Thémistius, **626-628**  
 théocratie  
 — dans l'ancien Israël, 652, 654, 672, 680, 737  
 — au sens de l'anabaptisme, 1033  
 Théocrite, 509  
 Théodoric, 765  
 Théodose I<sup>er</sup>, 359, 362, 613, 626, 746, 759  
 Théodose II, 359, 402, 417, 418  
*voir* code théodosien  
 Théognis, 84, 85  
 théologie  
 — dans le cadre du paganisme, 506  
 — solaire dans l'Empire romain, *voir* solaire  
 — de l'Histoire dans le *Livre de Daniel*, 701  
 — politique chez Constantin, 591, Eusèbe de Césarée, 615, 625  
 Théophile d'Antioche, 742  
 Théophraste, 311  
 Thomas (Yann), 365  
 Thomas Beckett (saint), 857, 881  
 Thomas d'Aquin (saint), 464, 635, 868, 884, **899-952**, 1047  
 Thucydide, **114-116**, 237, 260, 262, 267, 292, 306, 431, 482  
 Tibère, 547, 550, 552, 949  
*Tiburina*, 1022, 1023  
 timocratie (gouvernement des militaires chez Platon), **143**  
 tirage au sort, 71, 112, 115, 129, 221, 240, 249, 281, 378, 395  
 Tite-Live, 333, 444, 507, 962  
 Titus, 662  
 tolérance, 115  
 — Thémistius pense qu'elle doit prévaloir dans l'empire, 626  
 Tonneau (J.), 905, 931  
 Torah, *voir* Loi  
 totalitarisme, 361  
 — chez Platon, 177, 184  
 Touchard (Jean), 742, 793  
 Trajan, **353**, 356, 534, 544, 549, 559, 565, 572, 575, 591, 592, 597, 599, 625
- travail  
 — sa valorisation par Hésiode, 51  
 — division du —, 11, 50, 127, 197, 207, **263-264**, 827, 940, 946  
 Tribonien, 418  
 tribu  
 — dans les sociétés archaïques, 3-5  
 — en Grèce, 61, 70, 118, 196 (Aristote)  
 — à Rome, 376, 395, 400  
 — douze tribus d'Israël, **638-641**  
 — dix tribus perdues d'Israël, 646, 688  
 tribunal de la plèbe  
 — données historiques et définitions, 336, **372**, 485, 486  
 — puissance tribunicienne, 350, 372, 530  
 tribunaux  
 — leur existence même est le signe de ce que le droit prime sur la force, 481, *voir* juge, procès  
 — tribunaux criminels permanents (*questiones*) à Rome, 375  
 — tribunaux ecclésiastiques, 875  
 Tricot (J.), 195  
 triomphe, 379  
*tsedaga* (justice, miséricorde), 449, **878**, **879**, 711, 922  
 Turlupins, 1029  
 tyrannie  
 — étape de l'évolution des cités en Grèce, **59-60**  
 — Pisistratides à Athènes, **68-69**  
 — rois étrusques à Rome, **332-334**  
 — Trente Tyrans, **96**, 120  
 — opposée à l'*isonomia* selon Hérodote, 103  
 — analyse du régime et de l'homme tyranniques par Platon, **147-150**  
 — le « bon tyran » nécessaire à l'établissement du régime platonicien idéal, 151, **162-163**  
 — type du régime immodéré selon Aristote, **227-229**  
 — tyrannie d'Athènes sur les cités alliées, dénoncée par Isocrate, 274  
 — étape dans la succession des constitutions, 429, 554

- allégorie de la — chez Dion Chrysostome, 596-597
- le tyran copie contrefaite du roi chez Eusèbe de Césarée, 620-621
- selon saint Augustin, elle est méritée par le péché, 753, voulue par la Providence, 756
- le tyrannicide justifié par Cicéron, 447, par saint Thomas, 948
- Tyrtéé, 78
  
- Ulpien, 355, 414, 415, 418, 419, 533-535, 891, 916
- Unam sanctam* (bulle de Boniface VIII, 1303), 869, 887, 889, 959
- unité (chez Dante), 963
- universalisme (de la loi naturelle et de la nature humaine), d'après les stoïciens, 451, saint Thomas, 910, voir cosmopolitisme
- Uruk, 12, 15
- Usener, 318
- usure, voir prêt à intérêt
- usuriers (victimes des agitations millénaristes), 1041
- utilitarisme, 322, 443, 444, 477, 500
  
- Valbelle (Dominique), 10
- valentior pars* (chez Marsile de Padoue), 1000
- valeur
  - d'échange et d'usage selon Aristote, 208
  - composante subjective dans sa formation selon saint Thomas, 939, 940
- vassal, vasselage, vassalique, vassalité
  - définitions, 801-802, 806-812
  - vasselage royal, 806
- Vauchez (A.), 851
- vavasseur, 810
- Venard (J.-M.), 851
- vendetta*, 6, 65, 400, 542, 852
- Vernant (Jean-Pierre), 22, 24, 27, 28, 29, 33, 75, 83
- vertus
  - du citoyen, forgées dans la Grèce des Sept Sages, 28-29, 77-78, 80
  - peuvent s'enseigner selon les sophistes, 104
  - allégorie de la Vertu selon Prodicos, 110
  - participent à une même idée du Bien selon Platon, 181-183
  - disparaissent de la cité et de l'homme démocratiques selon Platon, 145-147
  - elles ne sont accordées dans la cité que par l'office de l'art royal, 155
  - définition aristotélicienne, 193-195
  - cardinales, 127, 195, 441, 621, 735
  - théologales, 621, 899-901
- Vespasien, 352, 532, 545, 549, 558, 662
- veto* (droit de), 377
- Veyne (Paul), 536
- vicaire
  - l'Empereur — de Dieu, 614, 765
  - le pape — du Christ, 798, 862, 885, 887, 973
- victime émissaire, 20
- vie active et contemplative, 202, 490-493, 1016
- Viguerie (Jean de), 830
- Villers (Robert), 399
- violence
  - déclarée illégitime par le droit canonique, 877
- Virgile, 262, 351, 423, 506, 509-529, 613, 687, 834, 919, 961, 964, 985, 986, 994, 1022, 1046
- Visconti, 853, 1015
- Voisin (Jean-Louis), 331, 396, 456
- volonté
  - du testateur en droit canonique, 875
  - doit prévaloir contre la coutume, 881
  - générale (dans les théories conciliaires), 1013
  - ne doit pas pouvoir créer la loi, 469, 488, 894, 895, 908
  - doit pouvoir la créer, 890-894, 992
  - tenue pour raison (*pro ratione voluntas*), 894, 992
- vote, voir élections

Warnier (Jean-Pierre), 3  
Watt (J. A.), 881, 883, 885, 889, 971  
Weber (Max), 676  
Wenceslas (saint), 984  
Wisigoths, 359, 833  
Wismann (Heinz), 316  
Wyclif, 971, 1030

Xénophane, 314  
Xénophon, 109, 110, 111, 112, 218,  
236-268, 275, 277, 292, 305, 437,  
487, 598, 601, 625, 651

Yahvé, yahvisme, 639, 640, 647, 648,  
650, 673, 702  
Yves de Chartres, 867

Zabarella (Francisco), 1010, 1012  
Zacharie, 652, 682, 683, 684, 690, 695,  
696, 698  
Zélotés, 664  
Zénon d'Elée, 91  
Zénon de Cittium, 310, 313, 314, 315  
Zizka (Jan), 1031  
Zoroastre, 599





# Table des matières

**Sommaire, v**

**Avant-propos, ix**

**Introduction : Anthropologie et politique. « Sociétés sans État », monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, Cité grecque, 1**

**I – Les « sociétés sans État », 3**

1. Typologie des « sociétés sans État », 3
2. La théorie du sacré de René Girard, 5
3. La pensée magico-religieuse, 8
4. L'ordre mythique comme ordre global, indistinctement cosmique et social, 9

**II – Les monarchies sacrées du Proche-Orient ancien, 10**

1. La formation des États du Proche-Orient ancien, 11
  - a – La révolution néolithique, 11
  - b – La ville, 12
  - c – L'écriture, 13
  - d – Les premières institutions de l'État, 14
2. Traits « modernes » des États du Proche-Orient, 15
  - a – Le « parlement » d'Uruk, 15
  - b – Le « code » d'Hammourabi, 16

3. Traits « archaïques » : le problème de la monarchie sacrée, 19
    - a – Le roi-prêtre dans l'anthropologie, 19
    - b – Le pharaon maître du cosmos, 20
    - c – Cosmogonies et mythes de souveraineté, 21
- III – La Cité grecque, 23
1. La crise de la souveraineté, 24
  2. L'apparition d'un espace public, 25
  3. La promotion de la parole et de la raison, 26
  4. L'égalité devant la loi, 27
  5. La métamorphose de la religion, 30
    - a – L'apparition d'un culte public de la Cité, 30
    - b – L'apparition de formes privées de vie religieuse, 31
  6. La distinction *physis/nomos*, 31

## PREMIÈRE PARTIE

### LA GRÈCE

#### Chapitre 1 – Les idées politiques en Grèce avant Platon, 37

Introduction, 37

- I – Homère et Hésiode. Justice et ordre social, 39
  - A – Le cadre historique, 39
    1. La civilisation mycénienne, 39
    2. Les « siècles obscurs », 41
  - B – Les idées politiques, 43
    1. Homère, 43
      - a – Les poèmes homériques, 43
      - b – Les communautés politiques homériques entre féodalisme et civisme, 44
      - c – La justice, 49
    2. Hésiode, 50
      - a – Les deux luttes, 50
      - b – Travail et justice, 51
      - c – La justice, don de Zeus, 52
- II – De Solon à Clisthène : naissance de la cité et du citoyen, 53
  - A – Le cadre historique, 53

1. Les transformations des VIII<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, 54
  - a – La colonisation, 54
  - b – Les transformations économiques et la « sécession » (*stasis*) des classes, 56
  - c – La « révolution hoplitique », 58
  - d – Le temps des législateurs. Les « Sept Sages de la Grèce », 58
  - e – La tyrannie, 59
2. L'évolution de Sparte, 60
  - a – Origines de la cité, 60
  - b – La « grande Rhétra », 61
  - c – Le régime des « Égaux », 62
3. L'évolution d'Athènes, 64
  - a – Origines jusqu'à Dracon, 64
  - b – Solon, 66
  - c – Les Pisistratides, 68
  - d – Clisthène et l'épanouissement de la démocratie athénienne, 70
- B – Les idées politiques, 73
  1. L'administration de la justice, 75
    - a – Les législations pénales entre religion et droit, 75
    - b – L'évolution du procès, 76
  2. Un nouvel idéal moral : la modération (*sôphrosyné*), 77
  3. La loi, 79
  4. L'égalité, 81
    - a – L'égalité aristocratique, I : Solon, 81
    - b – L'égalité aristocratique, II : le pythagorisme, 82
    - c – L'égalité démocratique : Clisthène, 83
  5. La réaction aristocratique, 84
    - a – Théognis, 84
    - b – Héraclite, 85
- III – La « grande génération de la société ouverte », 87
  - A – Le cadre historique, 88
    1. Les guerres médiques, 88
      - a – La première guerre médique, 88
      - b – La seconde guerre médique, 89
    2. Guerres médiques et démocratie athénienne, 90
    3. Le « siècle de Périclès », 91
      - a – Périclès, 91

- b – Les réformes de Périclès, 92
- c – L'apogée d'Athènes, 93
- 4. La guerre du Péloponnèse, 94
- B – Les idées politiques, 96
  - 1. Hérodote : prise de conscience de la relativité du *nomos*, 97
    - a – La discussion perse sur la monarchie, l'oligarchie et la démocratie, 97
    - b – « Commander et obéir tour à tour », 100
    - c – Force d'une société où l'on a pour seul maître la loi, 101
    - d – Le pouvoir remis « au milieu », 102
    - e – *Physis* et *nomos* chez Hérodote, 102
  - 2. Les sophistes : articulation de la différence *physis/nomos*, 104
    - a – Protagoras, 105
    - b – Gorgias, 106
  - 3. Socrate, 108
  - 4. Démocrite, 113
  - 5. Périclès : la « société ouverte » athénienne face à la « société fermée » spartiate, 114

## Chapitre 2 – Platon, 117

Introduction, 117

- 1. Vie, 117
- 2. La place de la politique dans la philosophie de Platon. La *Lettre VII*, 120

I – La République, 123

- 1. Prélude : opinions des honnêtes gens, des poètes et des sophistes sur la justice, 123
- 2. La nature de la justice, 125
  - a – Plaidoyer paradoxal pour l'injustice, 125
  - b – La justice comme harmonie des parties de la Cité, 127
  - c – La justice dans l'individu, 129
- 3. Le communisme des gardiens, 130
  - a – La communauté des biens, 130
  - b – La communauté des femmes et des enfants, 131
- 4. Théorie du gouvernement par l'élite, 132
  - 1. *Les philosophes, contemplateurs de la vérité entière*, 133

2. *Les démagogues, flatteurs de ce « gros animal » qu'est le peuple*, 133
  3. *Raison d'être d'un gouvernement non démocratique*, 135
  5. L'éducation des gardiens, 136
    - a – Sélection et formation des gardiens en général. Musique et gymnastique, 137
      1. *La « musique »*, 137
      2. *La « gymnastique »*, 137
      3. *Imprégner l'âme de l'enfant par le sens du Bien*, 138
    - b – Sélection et formation des gouvernants en particulier. L'éducation philosophique, 139
      1. *Les âmes d'or, d'argent, de fer*, 139
      2. *L'idée du Bien*, 140
  6. L'injustice dans la Cité et dans l'individu, 142
    - a – La timocratie (ou gouvernement de l'honneur), 143
    - b – L'oligarchie, 144
    - c – La démocratie, 145
    - d – La tyrannie, 147
  7. Une théorie de la révolution, 150
- II – Le politique, 152
- a – Le mythe du *Politique*, 152
  - b – Le Politique fait fonction de Dieu dans l'humanité déchue, 153
  - c – Le Politique est au-dessus des lois ; les lois sont un pis-aller là où n'existe pas de roi philosophe, 153
  - d – Typologie des constitutions, 154
  - e – L'art politique et les arts subordonnés, 155
  - f – Le tisserand royal, 155
- III – Les lois, 157
1. Une « philosophie politique » à la base du droit constitutionnel, 158
    - a – L'État « second », 158
    - b – Le problème du fondement des lois, 158
    - c – La religion civique, 160
    - d – Les préambules des lois, 160
    - e – Nécessité d'un bon tyran pour fonder l'État, 162
  2. L'histoire comme décadence, 163
    - a – Les cycles historiques, 163
    - b – L'histoire du Péloponnèse, 165

- c – Les régressions perse et athénienne, 166
  - 1. *Les Perses*, 166
  - 2. *Les Athéniens*, 168
- 3. L'État proposé par Platon : une société close et immuable, 169
  - a – Le rôle des mathématiques, 169
  - b – Protections contre les changements d'origine interne, 170
    - 1. *Le modèle de l'Égypte*, 170
    - 2. *Imposition d'une culture officielle*, 171
    - 3. *Fixité des familles, égalité des lots, éventail admissible des fortunes*, 171
  - c – Protection contre les changements d'origine externe, 173
    - 1. *Éloignement de la mer*, 173
    - 2. *Mise à l'écart des étrangers*, 174
  - d – L'encadrement « totalitaire » de toute la vie, 177
- 4. Le Conseil nocturne, 178
  - a – Composition et fonctions du Conseil nocturne, 179
  - b – La formation des membres du Conseil nocturne, 180
  - c – Le Conseil nocturne, intelligence de la Cité, 181

Conclusion, 183

### **Chapitre 3 – Aristote, 187**

Introduction, 187

- 1. Vie, 187
- 2. Œuvres, 188
- 3. La conception de la nature chez Aristote, 189
  - a – La critique de la théorie platonicienne des Idées, 189
  - b – La matière et la forme, 190
  - c – Le devenir, 190
  - d – Le bien et le bonheur, 192
  - e – La vertu et le vice, 193

*La Politique*, 195

- 1. L'homme, « animal politique », 195
  - a – La Cité, « communauté de communautés », 196
  - b – Le rôle de la Cité dans l'accomplissement de la nature de l'homme, 198
  - c – La justice du citoyen, 200

2. Théorie de l'esclavage, 202
  - a – Le « genre instrument », 202
  - b – Il existe des esclaves par nature, 203
  - c – Esclaves par nature, esclaves par convention, 203
3. L'économie politique, 204
  - a – La bonne chrématistique, 205
  - b – La Forme comme principe de limitation, 205
  - c – Économie naturelle et économie dérégulée, 206
4. Critique du communisme, 210
  1. *Arguments théoriques*, 210
  2. *Arguments pratiques*, 211
5. Les différentes formes de constitutions, 213
6. La loi et le décret. Critique des régimes d'assemblée, 215
7. Les pouvoirs dans l'État, 218
  - a – Le pouvoir délibératif, 218
    1. *Démocratie*, 219
    2. *Oligarchies*, 219
  - b – Le pouvoir exécutif, 220
  - c – Le pouvoir judiciaire, 221
8. Les changements politiques, 221
  - a – Origines des changements politiques, 222
    1. *Les désaccords sur la justice*, 222
    2. *Les ruptures d'équilibre au sein de l'État*, 222
    3. *Les grands effets, calculés ou non, de petites mesures*, 223
    4. *L'immigration*, 224
    5. *Les facteurs géographiques*, 224
    6. *Les causes extérieures*, 224
  - b – Modalités de ces changements, 224
9. Une politique « modérée », 225
  - a – Conditions de la stabilité politique, 225
    1. *Satisfaire tous les intérêts*, 225
    2. *Lutter contre la corruption*, 226
    3. *Maintenir une certaine égalité des fortunes*, 227
    4. *Veiller à la qualité des magistrats et des fonctionnaires*, 227
  - b – Un régime immodéré : la tyrannie, 227
  - c – L'équilibre des pouvoirs, 229

Conclusion, 232



**Chapitre 4 – Xénophon, Isocrate, Démosthène, 235**

Introduction : Xénophon, Isocrate, Démosthène et la crise de la démocratie athénienne, 235

**I – Xénophon, 236**

Vie, 236

Œuvres, 237

1. Une critique de la démocratie, 238
  - a – Un pouvoir partisan, 238
  - b – La distorsion de la justice, 240
  - c – La distorsion de la rationalité, 240
  - d – La corruption, 241
  - e – Complication et paralysie des institutions démocratiques, 242
  - f – L'exemple de Sparte, 244
2. Une théorie de la gestion des organisations, 245
  - a – Le rôle des individualités, 246
  - b – Les qualités du chef, 247
  - c – La compétence, 248
  - d – Le chef doit servir les intérêts de ceux qu'il commande, 250
  - e – Une théorie « cybernétique » de l'inégalité et de l'émulation, 250
  - f – Avoir des amis, 253
  - g – Théorie du bon collaborateur. L'exemple des eunuques, 254
  - h – Maintenir les vaincus dans la servitude, 255
  - i – Le contrôle de l'organisation. Le roi, « loi voyante », 255
  - j – Le chef, modèle moral, 257
  - k – Une autocratie « civique », 258
  - l – Le statut de la , 260
3. Économie, 262
  - a – L'agriculture, 262
  - b – La division du travail, 263
  - c – Les *Revenus* et l'apologie de l'économie ouverte, 264

**II – Isocrate, 268**

Vie, 268

Œuvres, 269

1. Un enthousiaste de la civilisation de la loi et du logos, 270

2. Unir les Grecs contre les Barbares, 271
  - a – Inimitié des barbares et des Grecs ; nécessité d'unir ceux-ci contre ceux-là, 271
  - b – Mérites d'Athènes justifiant qu'elle exerce l'hégémonie, 272
  - c – Indignité de Sparte, 273
  - d – L'union sous l'hégémonie d'Athènes, 274
  - e – L'alliance macédonienne, 274
3. Critique de la démocratie athénienne dégradée, 275
  - a – Le règne de la corruption, 275
  - b – La complicité du peuple envieux, 276
  - c – Conséquences de la corruption : tout est bloqué, économiquement et politiquement, 278
  - d – La « pensée unique », 280
4. La réforme de l'État, 280
  - a – Pour une démocratie « aréopagitique », 281
  - b – L'éducation, 282
- Appendice. La théorie isocratienne du logos, 283
  - a – La nature de la parole. L'« opinion vraie », 284
  - b – L'efficacité politique de la parole. Théorie de la « communication », 287
  - c – L'enseignement de la rhétorique, 289
  - d – Les prolongements politiques de la question de l'enseignement de la rhétorique, 291

### III – Démosthène, 291

Vie, 292

Œuvres, 293

1. Le contexte : la menace macédonienne, 293
2. La crise de la démocratie, 295
  - a – L'enflure de la parole stérile, 295
  - b – Une démocratie décérébrée, 296
  - c – Les effets pervers du système démocratique, 298
    1. La conduite individualiste des stratèges, 298
    2. Les symmories, 299
    3. La caisse des spectacles et les primes du « socialisme d'État », 300
  - d – Professionnalisation de la politique et corruption, 301
  - e – Médiocrité de la foule, son envie et sa propension à se défausser sur des « boucs émissaires », 303

Conclusion. L'idéal de Démosthène, 305

**Chapitre 5 – Les idées politiques à l'époque hellénistique.****Cynisme, stoïcisme, épicurisme, 307**

1. Le monde hellénistique, 308
2. Le cynisme, 309
3. Le stoïcisme, 312
  - a – Stoïcisme et *cosmopolis*, 313
  - b – La loi naturelle, 313
    1. *La nature selon les Stoïciens*, 314
    2. *Conséquences politiques*, 315
4. L'épicurisme, 316
- Vie et œuvres, 316
  - a – La philosophie d'Épicure, 317
  - b – L'a-politisme épicurien, 318
  - c – La justice est créée par une convention, 321
5. Le roi et la loi dans l'univers hellénistique, 323

**DEUXIÈME PARTIE****ROME**

Introduction : Le droit romain comme condition de possibilité de l'humanisme occidental, 327

**Chapitre 1 – Le cadre historique, 331**

- I – Fondation de Rome et royauté (milieu du VIII<sup>e</sup>-fin du VI<sup>e</sup> siècles av. J.-C.), 332
- II – La République (509-31 av. J.-C.), 334
  1. Apogée de la République (V<sup>e</sup> siècle-fin du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), 335
    - a – Mise en place de l'oligarchie, 335
    - b – La « commune populaire », 335
    - c – Les compromis successifs : Loi des Douze Tables, lois *Valeriæ Horatiæ*, lois liciniennes, 337
      1. *La Loi des Douze Tables*, 337
      2. *Les lois Valeriæ Horatiæ (449)*, 337
      3. *Le compromis licino-sextien (367)*, 338
  2. L'expansion territoriale, 339
    - a – Conquête du Latium, 339
    - b – Conquête de l'Italie, 340

- c – Conquête du bassin méditerranéen, 340
  - 1. *Les guerres Puniques*, 340
  - 2. *Macédoine et Grèce*, 341
  - 3. *Reste de l'Orient hellénistique*, 341
- d – Conquête de l'Occident, 342
- 3. La crise de la République (133-31), 343
  - a – Les Gracques (133 et 121), 343
  - b – Les révoltes serviles, 345
  - c – La Guerre sociale, 346
  - d – Marius, 347
  - e – Sylla, 347
  - f – Pompée, César, Crassus : le premier triumvirat, 348
  - g – Antoine, Lépide, Octave : le second triumvirat, 349
- III – Le Haut-Empire ou « principat » (31 av. J.-C.-285 apr. J.-C.), 350
  - a – Les Julio-Claudiens (31 av. J.-C.-68 apr. J.-C.), 352
  - b – Les Flaviens (69-96), 352
  - c – Les Antonins (96-193), 353
  - d – Les Sévères (194-235), 354
  - e – La période d'anarchie militaire (235-284), 355
  - Appendice. Les conquêtes impériales, 356
- IV – Le Bas-Empire ou « dominat » (285 apr. J.-C.-565 apr. J.-C.), 357
  - 1. Les grandes périodes du Bas-Empire, 357
    - a – Dioclétien et la tétrarchie, 357  
*Dioclétien, Maximien, Galère et Constance Chlore (284-305)*, 357
    - b – Constantin et ses fils, 357  
*Constantin (306-337) et ses fils : Constantin II, Constance II et Constant (337-361)*, 357
    - c – Une réaction païenne : Julien l'Apostat, 358  
*Julien l'Apostat (361-363), Jovien (363-364)*, 358
    - d – La fin de l'Empire d'Occident, 359  
*Valentinien I<sup>er</sup> (364-375), Gratien (367-383), Valentinien II (375-392), Honorius (395-423), Valentinien III (425-455), Romulus Augustule (déposé en 476)*, 359
    - e – L'Orient jusqu'à Justinien, 359
  - 2. Les caractères généraux du Bas-Empire, 360
    - a – L'orientalisation de la monarchie, 360
    - b – L'alourdissement du poids de l'État, 361

- c – La christianisation, 363
- d – L'accentuation du clivage Orient/Occident, 363

## **Chapitre 2 – Les institutions politiques romaines, 365**

1. Les magistratures, 366
  - a – La notion d'*imperium*, 366
  - b – Les principes généraux des magistratures romaines, 367
  - c – Les principales magistratures, 370
2. Le peuple, 372
  - a – La citoyenneté, 372
  - b – Le , 372
  - c – Les assemblées du peuple, 374
3. Le Sénat, 377
4. L'empereur et le gouvernement impérial au Haut-Empire (le « principat »), 381
  - a – Les fondements juridiques du pouvoir impérial, 381
  - b – Le culte impérial, 382
  - c – Le gouvernement impérial, 383
  - d – La question successorale, 384
5. L'empereur et le gouvernement impérial au Bas-Empire (le « dominat »), 384
  - a – Le *dominus*, 384
  - b – Le gouvernement et l'administration centrale, 385
6. L'administration territoriale, 386
  - a – La République, 386
    1. *En Italie*, 386
    2. *Hors d'Italie*, 387
  - b – Le Haut-Empire, 388
    1. *Les provinces*, 388
    2. *Les cités*, 389
    3. *Les institutions municipales*, 389
  - c – Le Bas-Empire, 392
7. Les ordres sociaux, 393
  - a – Sous la République, 393
  - b – Sous le Haut-Empire, 395
  - c – Sous le Bas-Empire, 397

## **Chapitre 3 – Le droit privé, 399**

1. Période des actions de la loi (450-150 av. J.-C.), 400
  - a – L'organisation judiciaire, 400

- b – La procédure, 401
  - 1. *La phase « in jure »*, 401
  - 2. *La phase « apud judicem »*, 404
- c – Les sources du droit, 405
- 2. Période de la procédure formulaire (Fin de la République-Haut Empire), 407
  - a – La procédure formulaire, 407
  - b – L'édit du magistrat (le droit prétorien), 411
  - c – Autres innovations de la période de la procédure formulaire, 412
- 3. Période de la procédure extraordinaire ou « cognitio » (Bas-Empire), 415
  - a – La procédure extraordinaire ou « cognitio », 415
  - b – Les grandes compilations, 416
    - 1. *Les premières compilations. Le Code Théodosien*, 416
    - 2. *La doctrine et les collections post-classiques*, 417
    - 3. *Les compilations de Justinien*, 418

Conclusion. Droit naturel, droit des gens, droit civil, 420

## Chapitre 4 – Les idées politiques sous la République, 425

I – Polybe, 426

Introduction. Le « cercle de Scipion », 426

Vie et œuvres, 427

- 1. Le cycle des constitutions, 428
- 2. La constitution mixte, 430
- 3. Rome, destin du monde, 434

II – Cicéron, 435

Introduction, 435

Vie, 436

Œuvres, 438

A – La nature humaine. L'humanisme cicéronien, 439

- 1. L'idéal moral, 440
  - a – La nature humaine, 440
  - b – *L'honestum*, 442
  - c – Le beau et l'utile, 443
- 2. Les devoirs, 447
  - a – Les devoirs de la prudence, 447

- b – Les devoirs de la justice, 448
    - 1. *La justice proprement dite*, 448
    - 2. *La bienfaisance*, 449
    - 3. *La communauté du genre humain*, 450
    - 4. *L'emboîtement des sociétés humaines*, 453
    - 5. *La propriété*, 454
    - 6. *Le respect des contrats*, 457
    - 7. *La morale du commerce*, 457
  - c – Les devoirs de la grandeur d'âme, 460
  - d – Les devoirs de la tempérance, 461
  - e – La hiérarchie des devoirs : prééminence de la justice, 463
  - f – L'art de se concilier les hommes, 464
3. Le personnalisme cicéronien, 466
- B – Le droit et l'État, 468
- 1. Droit naturel et droit positif, 469
    - a – La loi universelle et éternelle, 469
    - b – Exemples de normes issues de la nature, 471
    - c – Loi naturelle et raison, 472
    - d – Loi naturelle et tradition, 473
    - e – Les lois positives peuvent être injustes, 474
    - f – Le problème de la variabilité de la loi positive dans le temps et dans l'espace, 476
    - g – Droit naturel, droit des gens, droit positif, 477
  - 2. L'État, 479
    - a – Définition, 479
    - b – L'*isonomia* cicéronienne, 481
    - c – Récusation de la « raison d'État », 482
    - d – Les régimes politiques, 483
      - 1. *La monarchie*, 483
      - 2. *L'aristocratie*, 484
      - 3. *La démocratie*, 484
      - 4. *Le cycle des révolutions*, 484
      - 5. *Le régime mixte*, 485
    - e – La constitution romaine, 485
    - f – *Optimates* et *populares*, 486
- Conclusion. La religion civile. La récompense des justes après la mort. *Le Songe de Scipion*, 488
- Appendice. Vie active et vie spéculative, 490
- III – Lucrèce, 493
- Vie et œuvre, 494

1. Le *De natura rerum*, 494
2. Le livre V. Origines du monde et de ses produits, 495
3. L'évolution de l'humanité, 497
4. Les régimes politiques, 499

## Chapitre 5 – Les idées politiques sous l'Empire, 503

Introduction, 503

- a – Les raisons d'être de la monarchie romaine, 503
- b – L'évolution des idées sur la monarchie du « principat » au « dominat », 505

I – Les idéologies du principat, 506

- A – Les débuts de la divinisation de l'autocrate à Rome, 507
- B – Virgile. La *IV<sup>e</sup> bucolique*, l'*Énéide*, 509

Vie et œuvres, 509

1. La *IV<sup>e</sup> Bucolique*. L'Enfant sauveur et le retour de l'Age d'or, 510
  - a – Le poème, 511
  - b – L'interprétation de Jérôme Carcopino, 512
  - c – Les interprétations messianiques, 515
  - d – Retour sur quelques détails du poème, 517
2. L'*Énéide*, 521
  - a – Le destin impérial de la gens Julia (*Énéide*, VI, v. 752 sq.), 521
  - b – Le bouclier d'Énée et la bataille d'Actium (*Énéide*, VIII, 671-731), 523
  - c – La subordination de l'Orient grec à l'Occident italien (*Énéide*, XII, 791-842), 526

Conclusion, 528

- C – Les *Res Gestæ* d'Auguste, 529
- D – Le principat d'après les juristes, 531
  - a – Gaïus, 531
  - b – La *lex regia* ou *lex de imperio* de Vespasien, 532
  - c – *Ulpien*, 533
- E – Sénèque. Le *De Clementia*, 535

Vie, 535

Œuvres, 536

Le *De Clementia*, 537

1. Le monarque âme de la communauté, 537



2. Le privilège du monarque : la face positive, 538
3. Le privilège du monarque : la face négative, 539
4. La clémence, 541

F – Tacite, 544

Vie, 545

Œuvres, 546

1. La philosophie de l'histoire de Tacite, 546
  - a – Les « siècles » de Rome, 547
  - b – Les contingences de l'histoire, 549
2. La République et l'Empire, 551
  - a – La médiocrité et les crimes du premier principat, 551
  - b – La servitude volontaire, 552
  - c – L'idéal d'égalité devant la loi doit être respecté, mais amendé, 554
  - d – Le principat, principe d'unité, 557
  - e – Le Prince élu des dieux, 557
  - f – Le principat idéal selon Tacite, 559
3. Le Dialogue des orateurs, 560
4. Signification civilisatrice de la domination romaine sur le monde, 565
  - a – Les « bons sauvages », 566
  - b – La supériorité de la civilisation romaine et de la *pax romana*. Le discours du légat Cerialis à Trèves, 569

Conclusion, 571

G – Plin le Jeune. Le Panégyrique de Trajan, 572

Vie, 572

Œuvres, 572

1. Le Prince romain est un être à part, 573
2. Le Prince romain respecte le droit, 575
3. Le Prince romain est un concitoyen, 577
4. Le principat n'est pas un despotisme, 578

H – Ælius Aristide. Le *discours sur Rome*, 579

Vie et œuvres, 580

Le *discours sur Rome* (Discours XXVI), 581

II – Vers le dominat et le byzantinisme, 587

Introduction. Culte solaire, monothéisme païen et idéologies du dominat, 587

- A – Dion Chrysostome. Les Discours sur la royauté, 591  
 Vie, 592  
 Œuvres, 593
- a – Cité divine, cosmopolis et cité humaine, 594
  - b – Justification de la forme monarchique par la tradition et par le droit naturel, 594
  - c – Le roi ne gouverne pas par la force, 595
  - d – Royauté et tyrannie : le bon choix d'Hercule, 596
  - e – Les qualités que doit avoir le roi, 597
  - f – Le gouvernement de Zeus, modèle du gouvernement humain, 598
  - g – Le mythe des Mages : le renouvellement de l'ordre social par le roi, 599
- B – Les néo-pythagoriciens : Diotogène et le Pseudo-Ecphante, 602
1. Diotogène, 603
  2. Le Pseudo-Ecphante, 606
    - a – Le roi gouverne en contemplant les mondes supérieurs, 606
    - b – Communauté économique, communauté politique, 608
    - c – Un ordre social spontané, 609
- C – Eusèbe de Césarée. Le *Discours du trentenaire*, 610  
 Vie, 611  
 Œuvres, 612  
 Écrits politiques, 612  
*Discours du trentenaire*, 614
- a – Le Dieu suprême et son Fils unique, le *Logos*, 615
  - b – Le pouvoir royal, 617
  - c – Les qualités du roi, droite copie du *Logos*, et les vices du tyran, copie contrefaite, 620
  - d – Application à Constantin. L'éternité et les nombres. Le Signe, 621
- D – Thémistius, 626  
 Vie et œuvres, 626  
 Discours de Thémistius à l'empereur Jovien sur la royauté et la tolérance (364), 626
- E – Synésius, 628  
 Vie et œuvres, 628  
 Adresse à l'empereur Arcadius (vers 400), 628

TROISIÈME PARTIE  
L'OCCIDENT CHRÉTIEN

Introduction, 633

**Chapitre préliminaire – Les idées « politiques » de la Bible, 637**

Introduction, 637

I – Histoire du peuple hébreu, 638

a – La sédentarisation des « Hébreux » (XIII<sup>e</sup> siècle), 638

b – La Confédération israélite, 640

c – La royauté unifiée (vers 1030-931 av. J.-C.), 641

1. Saül, 641

2. David, 642

3. Salomon, 643

d – Les deux royaumes : Israël et Juda (931-722 et 587), 644

e – L'Exil (587-538), 649

f – Le peuple hébreu et l'Empire perse (538-332), 651

1. Néhémie, 653

2. Esdras, 653

g – Le peuple hébreu et les monarchies hellénistiques (332-142), 655

1. *Juda-Israël sous les Lagides*, 655

2. *Juda-Israël sous les Séleucides*, 657

3. *La révolte des Maccabées*, 658

h – La renaissance du royaume, les démêlés avec Rome et la crise finale (142 av. J.-C.-70 apr. J.-C.), 659

1. *La dynastie hasmonéenne alliée de Rome (142-63)*, 660

2. *La dynastie hasmonéenne soumise à Rome (63-37)*, 660

3. *La dynastie hérodiennne soumise à Rome (37 av. J.-C.-66 apr. J.-C.)*, 660

4. *La Palestine sous administration romaine directe*, 661

5. *La division de la société juive : Sadducéens, Esséniens, Pharisiens ; Zélotes, Baptistes, Nazoréens...*, 662

Appendice : la reconstruction du judaïsme par les Pharisiens après la ruine du Second Temple, 665

1. *Le rabbinat*, 666

2. *La synagogue*, 667

3. *Le Talmud*, 667

- II – La pensée « politique » de l'Ancien Testament, 668
1. L'idéologie anti-monarchique, 669
    1. *Les Juges*, 669
    2. *Samuel et Nathan*, 671
  2. Justice et justice sociale chez les prophètes classiques, 673
    1. *La justice*, 673
    2. *La justice sociale*, 675
    3. *Le dépassement de la justice naturelle : mihspat et tседаqa*, 678
  3. Messianisme et eschatologie chez les prophètes classiques, 679
    - a – Le personnage du Messie, 681
      1. *Le Messie est un roi de souche davidique*, 681
      2. *Le Messie est un juste, un saint, qui reçoit l'Esprit de Dieu*, 681
      3. *Figures « kénotiques » du Messie*, 682
      4. *Le « reste saint »*, 684
    - b – L'ère messianique, 686
      1. *Une ère de justice*, 686
      2. *Une ère de paix*, 687
      3. *La focalisation sur Jérusalem et la « colline de Sion »*, 687
      4. *Le rassemblement des dispersés à Jérusalem*, 688
      5. *Le bonheur messianique*, 689
    - c – La Nouvelle Alliance : une société sans institutions, 691
  4. Le messianisme comme « sortie de l'Histoire ». La littérature apocalyptique, 694
    - a – Le combat eschatologique et le Jugement dernier, 695
      1. *Le combat eschatologique*, 695
      2. *Le Jugement dernier*, 696
      3. *La résurrection des morts*, 698
    - b – Le *Livre de Daniel* et la théologie de l'Histoire, 701
      1. *La théologie de l'Histoire*, 701
      2. *Le « Fils de l'Homme » et l'annonce du Royaume de Dieu*, 703
      3. *Confirmation et développements du thème de la résurrection des morts*, 704
    - c – Le mépris du pouvoir temporel dans le 2<sup>e</sup> Livre des Maccabées, 705
- Conclusion, 710

## III – La pensée « politique » du Nouveau Testament, 711

1. La révolution morale du « Sermon sur la Montagne », 711
  - a – La dissymétrie de la relation éthique : la miséricorde, 713
  - b – La nouvelle justice et le « Royaume des cieux », 715
2. L'eschatologie paradoxale des Évangiles, 717
3. La doctrine du Christ « Rendez à César... », 719
4. La théologie politique de saint Paul, 722

Vie, 722

Œuvres, 722

- a – La légitimation du pouvoir temporel : « Tout pouvoir vient de Dieu... », 723
- b – L'universalité du christianisme, 724
- c – La nécessité de l'Église, 725
5. La communauté des biens dans l'Église primitive d'après les *Actes des Apôtres*, 727
6. L'Apocalypse de Jean et le *millenium*, 728
  - a – Le texte, 729
  - b – Interprétation millénariste, 731
  - c – Interprétation symbolique, 732

Conclusion, 734

- a – La « mise sous tension » eschatologique du temps de l'Histoire, 734
- b – Le discrédit du pouvoir temporel, 736

1 – **Christianisme et politique sous l'Empire romain**, 741

I – L'attitude politique des chrétiens sous l'Empire romain, 742

1. La question du culte impérial, 742
2. L'opposition de Celse, 743
3. Tertullien, 743
4. Origène, 744
5. Constantin et la mise sous tutelle de l'Église, 745
6. Les premières protestations de l'Église contre la tutelle impériale, 746
7. Jean Chrysostome, 748

II – La doctrine politique de Saint Augustin, 749

Vie, 749

Œuvres, 749

1. Les deux Cités, 750
2. Seule la justice chrétienne peut fonder l'État, 750
3. Le pouvoir politique comme pouvoir « ministériel », 752
4. Le pouvoir politique comme punition du péché originel, 753
5. Le rôle de la Providence dans l'histoire, 755

III – Naissance d'un droit canonique, 757

1. I<sup>er</sup>-IV<sup>e</sup> siècles, 757
2. IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, 759

**Chapitre 2 – Le Haut Moyen Age (V<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles), 763**

Introduction, 763

I – Le cadre historique, 765

1. L'instauration des premiers royaumes barbares, 765
2. La déstabilisation des royaumes barbares (550-750), 766
3. La création et l'apogée de l'Empire carolingien, 767
  - a – L'ascension des Pippinides, 767
  - b – La *renovatio imperii*, 768
  - c – Louis le Pieux et le début de la décadence de l'Empire, 769
4. La dislocation de l'Empire carolingien, le « gouvernement des évêques » et le développement de la féodalité, 770
  - a – Le problème de la succession de Louis le Pieux, 770
  - b – Les dernières invasions, 771
  - c – Conséquence : l'éclatement féodal, 773
  - d – L'éclatement féodal en Francie occidentale. Des « principautés » aux « châtellenies », 773
  - e – La féodalité dans le reste du *regnum Francorum* : Italie et Germanie, 774
5. La tentative ottonienne de reconstruction de l'Empire et la naissance de la dynastie capétienne, 775
  - a – L'Empire romain-germanique, 775
  - b – La naissance de la dynastie capétienne, 776

II – L'« augustinisme politique » au Haut Moyen Age, 777

1. De Gélase (492-496) à Grégoire le Grand (590-604), 778
2. L'institution du sacre des rois, 781

## 3. Jonas d'Orléans, 783

Vie et œuvres, 783

La Royauté soumise au sacerdoce, 783

## 4. Agobard de Lyon, 787

Vie et œuvres, 787

a – Le problème de la personnalité des lois, 788

b – Le problème des Juifs, 790

c – La protestation d'Agobard, 791

## 5. Hincmar de Reims, 793

Vie et œuvres, 793

## III – Le développement du droit canonique. Les faux Isidoriens et la « donation de Constantin », 795

1. Les principales collections canoniques, 796

2. Les Faux Isidoriens, 796

3. La « Donation de Constantin », 797

4. Les pénitentiels, 798

**Chapitre 3 – Féodalité et royauté sacrée, 799**

## I – La féodalité, 800

## A – Les origines de la féodalité, 800

1. Origines celtiques, germaniques, romaines du vasselage et de la « recommandation », 800

2. La vassalité au temps des Carolingiens : un projet politique délibéré, 801

3. Le morcellement féodal, 802

4. Les diversités régionales, 803

## B – Les structures de la féodalité, 805

1. Les liens de vassalité, 806

a – Le contrat vassalique, 806

b – L'hommage, 808

c – Le serment de fidélité, 809

d – Les obligations nées du contrat vassalique, 810

1. *Obligations du vassal*, 8102. *Obligations du seigneur*, 810

e – Pluralité d'engagements, « ligesse », illogismes de la hiérarchie vassalique, 811

2. Le bénéfice ou fief, 812

a – Le fief foncier, 812

- b – Autres formes de fiefs : « fiefs de dignités », « honneurs », « fiefs de bourse », 813
- c – L'investiture, 813
- d – Les droits sur le fief, 814
- e – L'hérédité des fiefs, 814
- f – Le régime successoral des fiefs, 815
- C – Chevalerie et noblesse, 817
  - 1. La formalisation de l'appartenance : l'adoubement, 818
  - 2. Le code chevaleresque, 819
  - 3. La transformation de la noblesse de fait en noblesse de droit, 821
- D – La Seigneurie, 823
  - 1. Le « droit de ban », 823
  - 2. Le servage, 825
- II – La royauté sacrée, 827
  - A – Le sacre royal, 829
    - 1. Les serments, 829
      - a – Le serment à l'Église, 830
      - b – Le serment au royaume, 830
    - 2. L'onction, 831
      - a – La sainte ampoule, 831
      - b – Le rituel de l'onction, 832
      - c – L'effusion du Saint-Esprit sur le roi, 833
      - d – Le dépouillement du vieil homme, 834
    - 3. Autres aspects du rituel, 835
      - a – Habits royaux et *regalia*, 835
      - b – Le couronnement, 835
      - c – L'intronisation, 835
    - 4. Les effets du sacre, 836
      - a – L'authentification du choix du roi, 836
      - b – Le caractère sacré de la personne du roi, 837
      - c – Sacre royal et sacrements de l'Église, 837
      - d – Les pouvoirs thaumaturgiques. La guérison des écrouelles, 838
  - B – Les grands symboles de la monarchie française, 839
    - a – Les fleurs de lis, 839
    - b – L'oriflamme de Saint-Denis, 840



## Chapitre 4 – Le Moyen Âge classique XI<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles). La « Révolution papale », 843

Introduction, 843

I – Le cadre historique, 845

A – Réforme et apogée de l'Église, 845

a – La crise de l'Église au XI<sup>e</sup> siècle, 845

b – La réforme clunisienne, 846

c – La Réforme pontificale avant Grégoire VII, 846

d – L'action de Grégoire VII, 848

B – Les reconquêtes des communes et des États sur la féodalité, 851

1. Le « mouvement communal », 851

a – Les « mouvements de paix », 851

b – Le serment constitutif de la « commune », 852

c – Les chartes, 852

2. La renaissance des monarchies, 853

C – Le conflit entre l'Église et les États, 855

a – Les débuts de l'opposition papauté-Empire, 855

b – La lutte du Sacerdoce et de l'Empire aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, 856

c – Les deux pouvoirs en Angleterre et en France, 857

II – Les aspects idéologiques de la « révolution papale », 859

A – Les *Dictatus pape*, la *plenitudo potestatis* et la monarchie pontificale, 859

a – La primauté du siège romain, 859

b – Les privilèges du pape, 860

c – L'autorité législative du pape, 860

d – Le pape est la tête de la hiérarchie ecclésiastique, 861

e – La primauté du Pape par rapport aux princes séculiers, 862

f – La *plenitudo potestatis*, 862

B – La naissance d'un droit « romano-canonique », 863

1. Le renouveau des études de droit romain, 863

2. La constitution du *Corpus juris canonici*, 864

a – Les sources du droit canonique, 864

b – La codification du droit canonique, 866

1. *Le Décret de Gratien*, 867

2. *Le Corpus juris canonici*, 868

3. Les genres, les écoles, les grands canonistes, 869

- C – Christianisation du droit et juridisation de la morale chrétienne, 872
  - a – Pénitence et Incarnation : le salut à portée de l'agir humain, 873
  - b – « Volonté », « conscience », « personne », 876
  - c – La « paix de Dieu ». La doctrine romano-canonique de la violence et de la guerre, 876
  - d – La dépenalisation du péché. « For interne » et « for externe », 878
  - e – Le droit et la politique comme instruments de transformation sociale. Le changement de statut du droit naturel, 880

III – La doctrine des « deux glaives », 881

- 1. L'image des deux glaives, 882
- 2. Les Deux Glaives dans le droit canonique, 884
- 3. La querelle entre Philippe le Bel et Boniface VIII, 887

IV – Le droit de faire la loi, 890

- 1. Le pouvoir de légiférer, 890
- 2. L'impulsion des canonistes, 892
- 3. Les résistances à l'absolutisme au nom des normes fondamentales, coutumes, droit naturel, droit divin, 894

**Chapitre 5 – Saint Thomas d'Aquin, 897**

- 1. Vie, 897
- 2. Œuvres, 898

I – Nature et grâce chez saint Thomas d'Aquin, 899

- 1. Un renversement de perspective, 899
- 2. Le péché originel, 901
- 3. La grâce restaure la nature, 904

II – La loi, 905

- 1. Le concept de loi, 906
- 2. La loi éternelle, 908
- 3. La loi naturelle, 909
- 4. La loi humaine, 911
- 5. La loi divine. Généralités, 918
- 6. La loi divine. La Loi ancienne, 921

- a – Les préceptes moraux, 924
  - b – Les préceptes cérémoniels, 924
  - c – Les préceptes sociaux et politiques (« judiciaires »), 925
7. La loi divine. La loi nouvelle, 926
- a – Le contenu de la loi, 927
  - b – La querelle du joachimisme, 929
- III – La justice, 931
1. La vertu de justice, 932
  2. La propriété (IIa IIæ, qu. 66), 933
    - a – La possession des biens extérieurs est-elle naturelle à l'homme ? (art. 1), 934
    - b – Est-il permis à l'homme de posséder quelque chose en propre ? (art. 2), 935
    - c – Est-il permis de voler en cas de nécessité ? (art. 7), 937
  3. Le commerce et la question du juste prix (IIa IIæ, qu. 77), 938
    - a – La morale du commerce, 938
    - b – Le juste prix, 939
  4. Le prêt à intérêt (IIa IIæ, qu. 78), 941
- IV – L'État, 945
1. Définition de l'État, 946
  2. Le régime mixte, 947
  3. Doctrine du tyrannicide, 948
  4. Les motivations des gouvernants, 949
  5. L'essence du gouvernement, 951

## **Chapitre 6 – La fin du Moyen Age (XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles). Vers le concept moderne d'État, 953**

Introduction, 953

I – Le concept abstrait d'État, 954

1. Du roi à la « Couronne » et à l'« État », 954
2. L'évolution des lois de succession en France, 956

II – La laïcité, 959

1. Les empereurs germaniques et l'Italie aux XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles, 959
  2. Dante (1265-1321), 961  
Vie, 961  
Œuvres, 962
    - a – La Monarchie ou Empire universel est nécessaire au bien du monde, 963
    - b – Les Romains sont les titulaires providentiels de la charge impériale, 964
    - c – La papauté n'a aucun titre à empiéter sur le pouvoir temporel de l'empereur, 966
  3. Marsile de Padoue (1275-1343), 968  
Vie, 968  
Œuvres, 968  
  *Le Defensor pacis*, 968
  4. Guillaume d'Ockham (1295-1350), 971  
Vie, 971  
Œuvres, 972  
  *Le Brevisloquium*, 972
- III – La souveraineté, 975
1. Le roi de France et l'empereur, 975
  2. L'œuvre des juristes napolitains, 977
  3. La souveraineté des Républiques d'Italie du Nord par rapport à l'Empire, 978
- IV – L'État-nation, 980
1. Les éléments constitutifs de la nation, 981
    - a – Une « race », 981
    - b – Un territoire naturel, 982
    - c – Un nom, 983
    - d – Une langue, 983
    - e – Des saints nationaux, 984
    - f – Un mythe d'origine et une histoire, 985
  2. L'épopée nationale française, 986
    - a – Fleury, 988
    - b – Saint-Denis, 989
- V – L'absolutisme, 991
1. La radicalisation de l'absolutisme par les juristes, 991
  2. Les « Miroirs des princes », 993

## VI – Les institutions représentatives, 996

1. « Conseils », « parlements », « états », 997
  - a – Les notions de « conseil », « parlement », « états », 997
  - b – Apports français : Godefroid de Fontaines, Nicolas Oresme, Philippe de Mézières, Jean Gerson, 999
  - c – Apports anglais : *Song of Lewes*, sir John Fortescue, 1001
2. La théorie corporative canonique, 1003
  - a – La représentation, 1003
  - b – L'élection, 1005
    1. *La valorisation par l'Église de la voix individuelle*, 1005
    2. *La « major et sanior pars »*, 1006
    3. *Limites du principe électif : juridiction et consécration*, 1007
  - c – Application de la théorie corporative aux cités et royaumes indépendants. Les réserves des nominalistes, 1008
3. Le conciliarisme, 1009
  - a – Le conciliarisme à l'époque du Grand Schisme, 1012
  - b – Le conciliarisme de Nicolas de Cuse, 1013
4. Humanisme et républicanisme dans les cités italiennes au XV<sup>e</sup> siècle, 1015

**Chapitre 7 – Le millénarisme médiéval, 1019**

## I – L'évolution du millénarisme à la fin de l'Antiquité, 1020

1. De l'Apocalypse à saint Augustin : l'attente du millénium exclue de la foi officielle de l'Église, 1020
2. Les « Sibyllines chrétiennes », 1022

## II – Les mouvements millénaristes au Moyen Âge, 1023

1. Premières agitations millénaristes, 1024
2. L'agitation millénariste dans le contexte des croisades, 1024
3. L'agitation autour de l'Empereur des Derniers Jours, 1026
4. Les Flagellants, 1028
5. Le Libre Esprit, 1029
6. La révolte des paysans anglais, 1029
7. Le taborisme, 1030
8. La guerre des Paysans, 1031
9. La « Nouvelle Jérusalem » de Münster, 1032

**III – Les mythes et idéologies millénaristes, 1035**

1. Le Juif, le clerc, le noble, le riche, 1035
2. Joachim de Flore, 1036
3. Les « spirituels » franciscains, 1040
4. Le mythe de l'empereur des Derniers Jours, 1041
5. L'idéologie du Libre Esprit, 1042
6. Du taborisme à l'anabaptisme, l'idéologie du millénarisme égalitaire, 1045
  - a – L'état de nature égalitaire, 1045
  - b – Bromyard et Ball, 1047
  - c – Les Taborites, 1048
  - d – Thomas Müntzer, 1049
  - e – Les anabaptistes, 1050

**Index, 1055****Table des matières, 1093**

Cet ouvrage a été mis en pages  
par Facompo, Lisieux

Imprimé en France  
par France Quercy  
Z.A. des Grands Camps  
46090 Mercuès

Numéro d'impression : 71572/  
Dépôt légal : septembre 2007









Philippe Nemo

## Histoire des idées politiques dans l'Antiquité et au Moyen Âge

- ◆ Ce volume propose une histoire raisonnée de la tradition politique occidentale dans l'Antiquité et au Moyen Âge. Cette tradition a trois sources, la Grèce, Rome et la Bible, qui se sont mutuellement fécondées jusqu'à donner naissance, dans l'Europe du Moyen Âge, aux représentations et doctrines de l'État de droit.
- ◆ L'ouvrage présente la vie et l'œuvre des auteurs (Platon, Aristote, Xénophon, les stoïciens, Polybe, Cicéron, Sénèque, Tacite, saint Paul, Dion Chrysostome, saint Augustin, saint Thomas, les romanistes et les canonistes, Dante, Marsile de Padoue, Jean Gerson, Nicolas de Cues...) et expose en détail leurs doctrines. Il décrit les principales institutions politiques et juridiques. Le cadre historique est chaque fois précisé.

*Philippe Nemo, professeur à l'ESCP-EAP, a également publié aux PUF, dans la même collection, l'Histoire des idées politiques aux Temps modernes et contemporains.*

Ouvrage couronné par le Prix Kœnigswarter (Histoire du droit) de l'Académie des Sciences morales et politiques.

Sociologie

Droit  
Science politique

Économie  
Gestion

Histoire

Philosophie

Psychologie  
Psychanalyse

Sciences

Culture générale

Littérature  
Linguistique

ISBN: 978-2-13-053816-5



9 782130 538165



[www.puf.com](http://www.puf.com)

