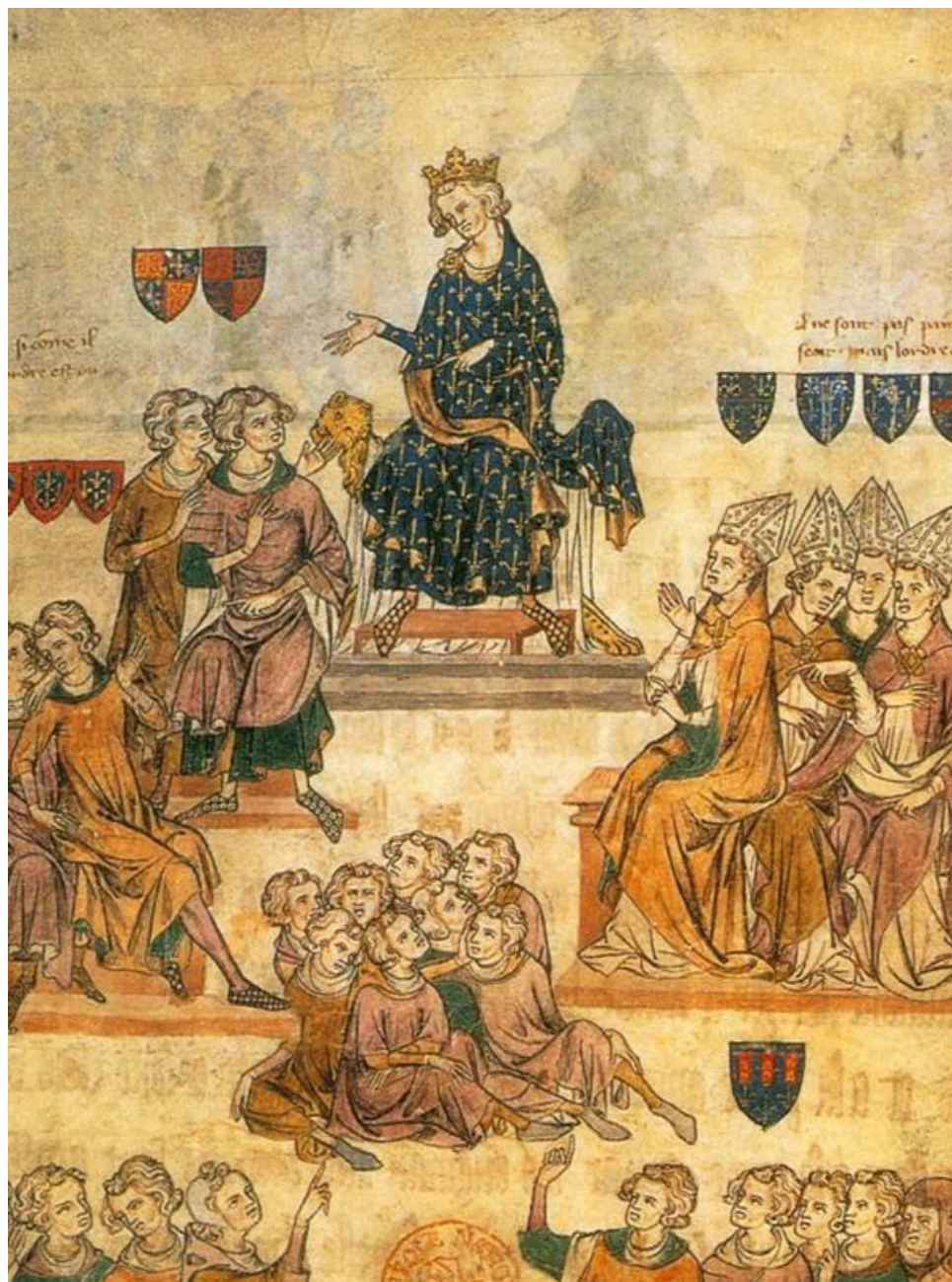


CAHIERS DE L'UNIVERSITÉ SAINT-LOUIS

ÉTAT ET COMMUNAUTÉS



UNION DES CERCLES LÉGITIMISTES DE FRANCE

2023

Table des matières

Introduction	4
Les corps intermédiaires entre individu et État, par Pierre Valancony	6
La formation des coutumes d'hérédité et de masculinité, par Jean Barbey	20
Commentaire du discours de la Flagellation, par Franck Bouscau	29
Lecture critique de la Constitution de 1791, par Jean-Pierre Brancourt	37
Saint Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne, par Michel Villey	52
De l'analogie organique à l'État-organisme, par Menenius	70
Michéa, critique du libéralisme, par Arthur Sparfell	71

Introduction

Notre vie, notre réalité sont saturées par la présence de l'État, par son administration, par sa législation omniprésentes. Rien ne semble échapper à une tutelle plus ou moins pesante de l'État, qui ne fait que renforcer l'idée, exprimée par les mots prémonitoires de Mussolini, selon laquelle « l'individu n'existe qu'en tant qu'il est dans l'État, et [...], au fur et à mesure que la civilisation prend des formes plus complexes, la liberté de l'individu se restreint toujours plus¹. » Face à l'extension toujours plus effrayante du Léviathan, que faire ? Certains proposent la fuite, la fin de l'État, dans les ZAD ou les montagnes du Larzac... À ceux qui ne veulent pas fuir, les textes qui suivent proposent une réflexion sur l'État et sur la politique : l'État est-il une réalité indépassable de la politique ? Est-il indispensable à la vie en commun ? Et, s'il ne l'est pas, comment le renverser, non seulement en pensée, mais aussi en acte ?

Dans le premier texte, Pierre Valancony nous rappelle qu'il a toujours existé, entre l'individu et ce que nous appelons l'État, un ensemble de communautés, les corps intermédiaires, beaucoup plus immédiates, beaucoup plus concrètes et beaucoup plus appropriées à la vie politique des individus que l'État, et qui avaient également pour rôle de garantir les individus de l'empiètement de l'État, en faisant écran entre eux.

¹ *Au grand rapport du fascisme*, 14 septembre 1929, dans *Scritti e Discorsi*, vol. VII, Milan, Hoepli, 1934, p. 127 ; *Doctrines du Fascisme* I, 7 « Anti-individualisme et Liberté », p. 60.

Les textes suivants, de Jean Barbey et de Franck Bouscau, entendent mettre en valeur une réalité historique selon laquelle n'existait pas d'État en France avant la Révolution, mais simplement le roi, incarnation de la chose publique, ainsi, la formule attribuée à Louis XIV, « l'État, c'est moi », formule apocryphe, certes, et galvaudée, semble cependant exprimer correctement l'idée que seul le roi incarnait le Royaume, et que seul il était comptable des décisions qu'il prenait en tant que roi.

L'étude de Jean-Pierre Brancourt sur la Constitution de 1791 entend mettre en valeur la manière dont le geste même de composition de cette première constitution désacralisa la monarchie française, la vidant de son sens et de son autorité pour en faire une « machine à signer », et la subordonnant à un système de droit *a priori* préfigurant le positivisme juridique des régimes modernes.

Les trois derniers travaux de ce corpus nous invitent, avec Michel Villey, lecteur de saint Thomas d'Aquin, et à travers l'étude de « l'analogie organique », à remettre à l'honneur la philosophie dans nos études politiques, en faisant valoir l'importance d'une pensée conforme à la réalité des choses plutôt qu'à l'abstraction des idées, et le danger qu'il y aurait à vouloir réduire la complexité des réalités politiques concrètes à la solution toute faite de systèmes abstraits destinés à en embrasser tous les aspects *a priori* et conduisant inévitablement à la terreur d'un monde dénaturé. La lecture de Michéa proposée par Arthur Sparfell nous invite également à réévaluer la critique du libéralisme moderne à travers des critères mettant en valeur la vie en communauté telle qu'elle est, et non à travers la neutralité axiologique et la vision éclatée du libéralisme. Avec Michel Villey, enfin, il s'agit également de redécouvrir que, au cœur de la pensée et de la vie politique, se trouvent non pas une entité abstraite et fantasmée, mais des communautés concrètes au sein desquelles notre action politique peut encore librement s'épanouir.

La Rédaction

Les corps intermédiaires, entre individu et État

Les corps intermédiaires étaient des communautés traditionnelles au sein desquelles l'homme détenait des parcelles d'autorité en vertu du principe de subsidiarité ; ils lui apportaient protection, responsabilités, honneur et dignité dans le service du bien commun. La Révolution leur a substitué les sociétés de pensée, ces communautés artificielles où la personne est privée de toute possibilité d'action concrète et soumise à la tyrannie de l'opinion. La démocratie égalitaire la laisse nue et désemparée face à un État tout puissant qui, pour durer, lui propose l'ignoble marchandage : « on te donne la liberté de jouir si tu nous laisses le pouvoir et l'argent. »

L'homme est un animal social et politique

L'homme est un animal social, un être politique au sens exact de *polis* : cité. Pour lui, la société de ses semblables s'avère indispensable et, par essence, naturelle. Le fait social s'affirme comme une réalité fondamentale indépendante de tout décret humain, de toute volonté d'un quelconque législateur. Il faut entendre par *Cité*, à un moment donné de l'histoire, la forme la plus achevée d'organisation politique, la plus élaborée, la plus autonome, la mieux adaptée à la réalisation du bien commun. Cependant, entre la Cité et le citoyen, il y a une place pour des communautés, diverses dans leur nature et leur fonction, qui,

les unes et les autres, concourent au bonheur de leurs membres et à l'accomplissement de leur destinée.

Faute de pouvoir les étudier toutes, nous nous intéresserons aux plus importantes, celles qui se trouvent étroitement liées à notre passé comme à notre devenir spirituel et temporel. La première en dignité des institutions est la famille ; nous constaterons son caractère spécifique réductible à aucune autre. Les communautés territoriales retiendront ensuite notre attention, puis nous nous tournerons vers l'étude des métiers et corporations. Ensuite, nous tenterons de voir comment ces structures traditionnelles ont évolué sous la pression des exigences du pouvoir puis des idéologies révolutionnaires. Lesquelles idéologies ont tenté, et pour une part réussi, à les vider de leur substance initiale.

Pour la facilité de l'exposé, se trouvent ici réunies trois formes de communautés différentes. Si la famille, pierre angulaire de toute société, peut seule se prévaloir de son appartenance au droit naturel, les deux autres jouent un rôle éminent pour l'épanouissement de l'homme. Ce dernier, en effet, vit au sein de communautés territoriales, souvent très anciennes, modifiées par l'histoire comme par la géographie. Il s'accomplit aussi dans une activité professionnelle qui est beaucoup plus qu'un simple moyen d'existence.

Les communautés traditionnelles sous l'Ancien Régime

La famille

Suivant la définition donnée par l'Abbé H. Collin, dans son *Manuel de Philosophie Thomiste*, « La famille est l'union stable de l'homme et de la femme en vue de la génération et de l'éducation des enfants ainsi que de l'apaisement de la concupiscence et de l'assistance physique et morale mutuelle. » Au sens strict, ceci concerne la société conjugale, distincte de la société paternelle liée à l'existence des enfants. Cependant, pour notre propos on peut confondre ces deux concepts dans l'idée générale de famille.

La cellule familiale est une société, mais elle se distingue radicalement des autres formes d'association par sa référence au droit naturel. Pour cette raison, on ne peut en modifier ni la fin : propagation du genre humain, assistance mutuelle, éducation des enfants, ni les moyens essentiels : unicité et stabilité d'où découle le principe d'indissolubilité.

Sous l'Ancien Régime, la législation matrimoniale relevait de la seule compétence des juridictions ecclésiastiques du fait que le mariage était d'abord un sacrement ; sacrement particulier administré par les époux eux-mêmes lors de l'échange des consentements. La

notion de consentement implique le plus grand respect de la liberté des futurs conjoints. Cette dernière constitue la règle du mariage et les empêchements, parfois nécessaires, l'exception. Le droit canon a distingué d'ailleurs avec soin entre les empêchements faisant obstacles à la validité de l'acte : union antérieure, profession religieuse, âge, parenté... et ceux qui, bien que constituant une faute grave ne remettent pas en cause le mariage : défaut de consentement des parents lorsqu'il est requis... Pendant bien longtemps, les épousailles ne furent pas soumises à un formalisme rigoureux, suivant l'adage : « Boire, manger et dormir ensemble, font mariage ce me semble. »

Mais la liberté ayant engendré de nombreux abus, le Concile de Trente exigea un rite plus codifié : présence du prêtre, témoins, etc. Sur le fond cependant, rien ne se trouva modifié : la démarche resta consensuelle. (Exemple des mariages clandestins sous la Révolution. Cas plus actuel de la Petite Église qui ne subsiste que grâce aux deux seuls sacrements que peuvent administrer les laïcs : le baptême et le mariage). « L'homme ne peut séparer ce que Dieu a uni ». Cette parole du Christ fonde l'indissolubilité du mariage. Si la vie commune devient insupportable, la séparation reste possible mais celle-ci laisse subsister le lien matrimonial. Reste le problème délicat des annulations. Dans les siècles passés elles furent assez fréquentes, justifiées le plus souvent par l'existence d'empêchements ou par la non-validité du contrat. Les époux ne font qu'un. Ils appartiennent à la même Cité, pratiquent la même Foi, sont généralement de même condition sociale et possèdent un domicile commun. Mari et femme délibèrent ensemble sur les affaires communes, et l'époux prend la décision en vertu de l'autorité paternelle.

Le mariage ainsi conçu, placé sous l'autorité de l'Église, est l'unique source légitime de la parenté et de la famille civile. Cette famille traditionnelle est large. Elle groupe autour des époux les ascendants, descendants, collatéraux, et alliés vivant sous le même toit. Le monde rural connaît d'ailleurs des groupements plus vastes encore, connus sous le nom de communautés familiales.

Jusqu'à la Révolution, tout est mis en œuvre pour assurer la protection du patrimoine familial sans pour autant interdire à chaque conjoint de disposer des fruits de son activité. Cette volonté se trouve à l'origine de la distinction faite par le droit français entre les biens propres et les acquêts. La règle successorale tend également à protéger les enfants. En leur absence, l'héritage se partage également entre les lignes maternelle et paternelle. Les meubles et acquêts sont dévolus au parent le plus proche. Le droit d'aînesse, si décrié au nom du

dogme démocratique de l'Égalité, demeura sous la Monarchie le trait caractéristique des successions nobles. Les fiefs de dignité : duchés, marquisats, comtés, baronnies sont normalement indivisibles. Les fiefs non titrés, quant à eux, se partagent plus librement ; on accorde seulement une plus grande part à l'aîné (moitié ou deux tiers) afin qu'il puisse tenir son rang. Il n'y a là aucune place pour l'individualisme libéral. La famille passe avant l'intérêt particulier de l'un ou l'autre de ses membres.

Les communautés territoriales

Les communautés territoriales, autrement dénommées corps intermédiaires géographiques, ont toujours eu une grande importance dans l'organisation de la Cité. L'histoire, appuyée sur la géographie, les a suscitées et façonnées, voire parfois détruites. Pour notre étude, nous accorderons une place aux communautés d'habitants et paroisses, aux seigneuries, aux villes, aux pays et provinces.

La communauté d'habitants

La communauté d'habitants s'inscrit dans le cadre d'un village où se regroupent tout naturellement ceux qui y travaillent et ceux qui y résident. Elle s'administre de manière autonome sous le regard du seigneur garant de la paix publique. L'assemblée des chefs de famille y joue un rôle primordial même si la pratique des délégations laisse souvent la réalité du pouvoir aux syndics et procureurs. La dite assemblée légifère sur tout ce qui tient à la vie immédiate : police rurale, organisation des cultures, réglementation des forêts, usages locaux, régime des communaux... Ce territoire constitue également une circonscription fiscale, élément inséparable de toute vie collective.

La paroisse

Dans plusieurs régions du royaume, la communauté d'habitants se confond avec la paroisse, rassemblement des âmes rattachées à une église donnée dans un cadre territorial précis. Toute paroisse possède un patrimoine propre : sanctuaire, cimetière, presbytère, école... qui est géré par la fabrique, organisme juxtaposé au « corps politique » de la communauté d'habitants et qui est parfois absorbé par lui. Centre de la vie spirituelle, l'église est aussi au cœur du temporel. L'assemblée des chefs de famille, souvent réduite à quelques notables, se réunit autour du curé et du seigneur ou de son représentant, dans un lieu dépendant du

sanctuaire : sacristie, chapelle...

La seigneurie

Selon le professeur François Olivier-Martin, la seigneurie est un territoire plus ou moins étendu et dispersé, dont le seigneur, en même temps qu'il en est le propriétaire, est aussi, à bien des égards le souverain, car il exerce un très large pouvoir de commandement. La seigneurie est le fondement majeur de l'organisation féodale.

On peut considérer que la féodalité résulte du sursaut du corps social pour pallier la défaillance des autorités suprêmes de la Cité afin que soit sauvegardés l'ordre nécessaire et la recherche du bien commun. C'est une manière de pouvoir de substitution tombé entre les mains de la classe militaire, des grands propriétaires fonciers et des fonctionnaires de haut rang. Cet ordre nouveau, privilégiant les liens d'homme à homme, associe la domination des forts à la protection des faibles. Le châtelain incarne l'intérêt de la collectivité dont il se trouve chef de guerre, juge et administrateur. Il accomplit dans le cadre étroit de ses fiefs un effort d'organisation réel même s'il ne néglige pas ses propres affaires. Considéré comme le « premier habitant de la paroisse », il s'affirme comme le représentant naturel de ses vassaux et tenanciers. En conséquence, il est de son devoir de soutenir leur cause.

Les villes

Les villes connaissent aussi le régime féodal et se voient souvent partagées entre plusieurs seigneuries. Avec le temps, elles chercheront à recouvrir leur unité primitive et leur autonomie de gouvernement. Dès le XIII^e siècle, se marque nettement la différence existant entre les villes et le pays. Cette évolution est directement liée au renouveau des activités artisanales et commerciales. En l'an 1077, Cambrai se voit dotée d'une charte ; peu à peu, dans de nombreuses cités, les marchands, mal à l'aise dans le cadre limité de leur seigneurie, tenteront par la diplomatie, la force ou l'argent, d'obtenir un statut privilégié. La prospérité économique et la croissance démographique accentuent cette évolution. Les seigneurs laïcs se laissent en général fléchir plus facilement que les seigneurs ecclésiastiques. Ainsi se crée la classe des bourgeois, hommes de la même cité ayant très tôt eu conscience de leur solidarité. Ils sont d'ailleurs souvent responsables ensemble des dettes de leur ville. La pratique des affaires a renforcé en eux le goût des réunions, des discussions et des négociations. Au plan spirituel, ils se groupent en confréries pieuses et charitables afin de mettre en pratique les exigences du

bien commun. Par ailleurs, pour la nécessité des affaires, on verra se constituer de puissantes associations marchandes : les guildes et les hanses.

Bien entendu, des déviations restent toujours possibles. Des sociétés secrètes peuvent voir le jour, des révoltes éclater contre le pouvoir des princes. Alors il faut réprimer, apaiser, négocier, faire droit aux revendications les plus raisonnables. Les usages évoluent, des chartes sont rédigées en bonne et due forme afin de tenir compte de la réalité nouvelle. C'est ainsi que l'on peut expliquer le mouvement communal des XII^e et XIII^e siècles. L'administration locale s'organise alors de manière empirique, au gré des réalités et des forces en présence. Dans certaines localités le seigneur ne concède qu'un minimum de franchises : abolition du servage selon l'adage : « l'air de la ville rend libre » ; propriété libre, mais limitée, dans l'enceinte urbaine ; négociation concernant le calcul et la perception de la taille, participation des bourgeois au fonctionnement de la justice seigneuriale.

À l'opposé, certaines villes jouissent d'une quasi souveraineté. Seigneuries roturières, elles s'intègrent totalement au monde féodal. C'est le cas des communes jurées dans lesquelles les bourgeois sont liés par un serment de paix et d'assistance alors que nobles et clercs sont écartés des responsabilités. De telles communes possèdent leur milice, leurs armoiries, leur beffroi. Le rôle du seigneur, toujours maintenu, se trouve alors extrêmement diminué.

Les pays et provinces

On entend par les mots pays ou province une entité territoriale spécifique jouissant d'un statut particulier en droit public comme en droit privé. L'origine de cette situation se trouve dans l'histoire. Tel fut le destin de la Bretagne qui, avant 1532, était un état souverain, une Cité au sens plein du terme et qui put conserver, en raison de son passé, un minimum d'autonomie et de privilèges.

Dans le pré carré français d'avant 1789, chaque pays, chaque province garde sa personnalité. Le roi, dans ses ordonnances, parle de « ses peuples » et, au moment du rattachement à la couronne de telle ou telle communauté, le souverain s'engage à en respecter ses libertés. Son rôle est celui d'un arbitre garant du bien commun général. En conséquence, il ne peut permettre à aucune partie de se substituer au tout dont il est l'incarnation. Aucun élément constituant le Royaume n'est autorisé à s'isoler de l'ensemble français ou à avoir un comportement contraire à ses fins propres.

Les corporations

Les métiers ou corporations peuvent être désignées par l'expression : corps intermédiaires professionnels. C'est d'ailleurs à leur propos que les auteurs des XIX^e et XX^e siècles ont utilisé le plus souvent ce vocable de corps intermédiaires. Le mot métier remonte aux temps anciens alors que celui de corporation date seulement du XVIII^e siècle.

La distinction traditionnelle fait le partage entre les métiers jurés et les métiers réglés. Les premiers constituent des groupements professionnels autonomes doués de la personnalité juridique. Ils possèdent un pouvoir de discipline sur leurs membres, lesquels sont liés par un serment. Les seconds sont soumis seulement à une réglementation et une surveillance des autorités municipales. Comme pour l'ensemble de la Cité, les communautés de métier vivent de la morale chrétienne. Celle-ci exige la pratique d'un commerce ou d'une activité artisanale, voire industrielle, honnête. L'ouvrage exécuté ou le service rendu doit être payé au « juste prix », celui qui permet à son auteur de vivre sans s'enrichir de manière exagérée. La bonne économie n'est pas celle qui produit sans limite mais celle qui permet aux plus démunis de subsister.

Si l'artisan ou le commerçant sont d'abord à leurs affaires, ils ne doivent pas pour autant négliger le service de la ville où ils exercent. Là encore, les intérêts du groupe, de la communauté, priment l'intérêt individuel. Le métier reste avant tout une association de tous ceux qui ont la même activité : maîtres, ouvriers, apprentis. Cette association, primitivement régie par une coutume orale connaîtra, à partir du XIII^e siècle, la généralisation d'une coutume écrite, ceci afin de limiter les litiges d'interprétation. Les dirigeants des métiers sont, dans la pratique peu nombreux. Ils tiennent leur mandat des gens de la profession, sauf lorsqu'ils sont désignés par le seigneur mais le cas est assez rare. Élus généralement pour une année, ils assurent le respect des usages, de la réglementation, de la discipline. Ils ont un droit de visite des ateliers et peuvent saisir les marchandises ou œuvres déloyales. La justice seigneuriale intervient alors pour sanctionner les contrevenants. Selon ce qui est rapporté par François Olivier-Martin déjà cité, « à Paris les règlements ont été rédigés pour le commun profit du métier et de la ville (...) et pour le profit du Roi. » Ceci montre bien que l'intérêt de la Cité n'est jamais oublié.

On le sait, la communauté de métier se double le plus souvent d'une pieuse association qui est aussi une œuvre de charité destinée à secourir les plus nécessiteux de la

profession : malades, accidentés, vieilles gens, veuves, orphelins...

Révolution et corps intermédiaires

Que sont devenus ces corps intermédiaires et ces communautés traditionnelles ?

Cette interrogation guidera le second volet de notre développement.

Les corps intermédiaires à la veille de et après la Révolution

L'esprit qui avait présidé à l'établissement de ces diverses institutions s'est modifié au fil du temps. Déjà, sous la Monarchie, le mouvement de centralisation étatique et l'apparition de l'absolutisme ont amené le pouvoir à intervenir directement dans de nombreux domaines sans laisser jouer librement, dans les limites de leur légitime vocation, les corps intermédiaires. C'est toujours la tentation des responsables de la Cité. Le souverain ne se trouve plus en position d'arbitre suprême mais de dirigeant, tente de considérer l'existence des communautés comme un obstacle à sa volonté de puissance. L'exemple de l'affaiblissement progressif des libertés provinciales est significatif.

Cependant on ne cherche pas à mettre en cause l'esprit du système. C'est seulement la réalité d'un rapport de forces, un penchant naturel, une sorte d'effet pervers du pouvoir. La famille, réglée par la loi religieuse, est préservée. On respecte les métiers et l'autonomie des villes et communautés rurales. L'essentiel du principe du subsidiarité se trouve maintenu.

L'avènement du libéralisme

Le grand changement arrivera avec la victoire du libéralisme et de son complice obligé, l'individualisme. Sans omettre, à l'autre extrémité de l'univers des idées, en une manière de réaction, le poids de l'étatisme forcené d'inspiration collectiviste. Cette évolution se conjuguera avec la perte progressive de la notion de bien commun, seul fondement légitime de toute société.

Ainsi que l'exprime Jean-Jacques Rousseau pour la pensée moderne : « il faut trouver une combinaison où l'homme obéissant à l'autorité sociale n'obéisse en fait qu'à sa propre volonté libre. ». L'individu devient, au moins en théorie, le centre et la mesure unique de la vie collective. Il se voit élevé au rang de seul interlocuteur de l'État alors que dans la doctrine traditionnelle il est saisi au travers de sa famille, de son village, de sa ville, de sa province, de sa profession.

À l'homme concret de l'Ancienne France, les idéologues cherchent à substituer un individu abstrait, déraciné, proie facile de toutes les manipulations. Ceci va avoir des conséquences dramatiques mettant en grave péril l'existence même de la Cité. Nous pouvons aujourd'hui en constater les effets.

Conséquences sur la famille

Les atteintes portées à la famille sont les plus sérieuses. Elles ébranlent et fissurent l'ensemble de l'édifice social. Ne l'oublions pas, la cellule familiale n'est pas un moyen ordinaire de réalisation du bien commun mais un moyen privilégié et irremplaçable découlant du droit naturel.

La famille se trouve, depuis des décennies, soumise à de nombreuses agressions : laïcisation du mariage, instauration du divorce, reconnaissance de l'union libre, PACS, destruction de l'autorité paternelle, législation sur l'héritage, rôle de l'enseignement public, législation de l'avortement, mise en œuvre de nouvelles techniques de procréation...

On peut aussi affirmer, sans risque d'être contredit, que les aides accordées par les gouvernants (parfois bien intentionnés) ont contribué à la remise en cause de la famille en permettant l'intrusion de l'État au cœur même de l'institution familiale.

La famille a été durement touchée par l'instauration du mariage civil. Notons, pour en sourire, qu'au regard du Code, le maire, ou son délégué, marie les futurs époux alors que pour l'Église, ce sont les fiancés qui se donnent mutuellement le sacrement de mariage.

La laïcisation tend à considérer l'acte comme un simple contrat révocable unilatéralement ou par consentement mutuel. On ôte ainsi à cette union toute transcendance, dimension pourtant conforme à sa nature et si nécessaire à sa pérennité.

Le divorce s'inscrit exactement dans la logique individualiste et libérale. Ce que la volonté a pu faire, la volonté peut le défaire. Actuellement, un mariage sur trois aboutit à un divorce, à Paris, un sur deux. Cet état de chose touche de plein front les enfants dans leur éducation. Il porte aussi à la diminution relative du nombre des naissances : peut-on mettre des enfants au monde et les élever dans le cadre d'une institution si fragile et si menacée ?

Suite logique de la décadence du mariage, l'union libre s'est développée dans une société où plus de quarante pour cent des enfants voient le jour hors de la famille. Quelques retouches législatives suffiraient à lui permettre de supplanter définitivement le dit mariage dans l'esprit de nos concitoyens. [...].

Notre époque a vu, bien sûr, la disparition de l'autorité maritale mais aussi l'anéantissement de l'autorité paternelle. L'autorité parentale qui a succédé à cette dernière, souvent illusoire dans les faits, est une nouvelle porte ouverte à l'intervention de l'État (ici sous l'habit du juge) dans le débat familial.

Il nous faudrait aussi citer, dans tout cet arsenal, les lois sur l'héritage qui mangent le patrimoine familial et réduisent la famille « reconnue » à quelques membres proches. Les autres parents subissent, pour leur part, une véritable spoliation par le biais de droits de succession confiscatoires. Pour le législateur, la famille moderne se compose des époux et, pour un temps seulement, des enfants non encore parvenus à l'autonomie. Il est opportun d'évoquer ici le rôle néfaste joué par l'abaissement, démagogique, de l'âge de la majorité.

L'École a tenu, et continue à tenir, une grande place dans cette funeste évolution. Certes, on pourrait s'attarder sur l'action redoutable de l'École laïque déterminée à promouvoir une société organisée en dehors de Dieu, mais nous devons constater que l'ensemble des acteurs du système éducatif a sa part de responsabilité dans ce naufrage. Personne ne s'est opposé à ce que l'État, après avoir cherché à monopoliser l'enseignement, s'empare de tout le domaine de l'éducation. Domaine dans lequel il montre, au demeurant, peu de réussite !

La scolarisation des très jeunes enfants, alors que tout est dit entre deux et quatre ans, l'éloignement de la mère par le travail féminin, l'éclatement de la cellule familiale et la disparition des solidarités naturelles, ont rendu difficile, voire impossible, la transmission par chaque foyer des valeurs nécessaires à la Cité. C'était pourtant la vocation même de la famille. Les parents ont été mis dans l'incapacité de remplir leur mission par ceux-là mêmes qui ensuite ont fustigé leurs carences.

Le sujet qui nous occupe est immense. On ne peut qu'ouvrir des voies à la réflexion de chacun. Nul n'ignore, par exemple, l'influence prépondérante des groupes de pression agissant en faveur de la « libération des mœurs ». Le phénomène n'est pas récent même si son poids s'est multiplié grâce aux moyens de communication modernes. Déjà, à la fin de l'Ancien Régime, la diffusion des idées des Lumières, provoqua, entre autres méfaits, une très forte augmentation de la prostitution. Plus près de nous, et comme un lointain écho, la « Révolution de mai 68 » a ouvert en grand les vannes de la licence et de l'esprit de jouissance, pulvérisant une morale devenue incompréhensible, tant il est vrai que l'égoïsme libéral a fini par occulter tout esprit de service du bien commun. Cet air vicié met en cause

directement la famille.

L'esprit du temps, constatons-le, accepte toute cette décadence avec passivité, comme si c'était le prix à payer pour la liberté de chacun. C'est en particulier le regard que beaucoup de nos contemporains jettent sur le problème de l'avortement. Nous touchons ici un cas extrême où les protecteurs de l'innocence se trouvent condamnés et les criminels justifiés !

Conséquences sur les communautés territoriales

Les communautés territoriales, au moins les bourgs ruraux et les villes, paraissent avoir heureusement survécu aux secousses révolutionnaires. Pour le plus grand nombre, les communes se sont coulées dans le lit des anciennes paroisses. Il faut avouer cependant que nous l'avons échappé belle car les projets de découpage de la fin du XVIII^e siècle se moquaient allègrement de toutes réalités historique, géographique, religieuse, humaine. Déjà les technocrates étaient en marche.

Après la Révolution, il faudra compter avec le poids de la nouvelle administration. La tutelle royale laissait aux communautés villageoises, selon l'expression même de l'historien Pierre Goubert : plus de liberté d'action (et parfois de parole) que les autorités préfectorales du XIX^e et surtout du XX^e siècle.

Mais surtout, la commune que nous connaissons aujourd'hui, rurale ou urbaine, n'est plus l'émanation de la famille, cellule essentielle du corps social. Elle est le produit, dans son gouvernement, du suffrage censitaire ou universel, c'est-à-dire l'otage d'une majorité de rencontre, voire le résultat d'un mouvement d'opinion provoqué ou non.

La société qui s'installe en France, en application des principes de 1789, ne reconnaît plus qu'une seule légitimité, celle de l'élection. Ceci d'autant mieux que l'on sait orienter le vote de l'électeur, cette caricature de souverain empruntée et éphémère.

Confusion aussi dans la mesure où les communes, comme les départements et les régions, sont tout à la fois des collectivités territoriales décentralisées et des circonscriptions administratives d'État. C'est ainsi que le maire qui préside aux destinées de sa ville, agit aussi, en certains domaines, comme fonctionnaire du pouvoir : police, état civil, élections... Notons également que depuis deux siècles toutes les communes, grandes ou petites, sont mesurées à la même aune politique. On ne connaît que quelques particularités minimales touchant Paris, Lyon ou Marseille. Cette uniformité technocratique oublie qu'« il n'y a pas de plus grande injustice que de traiter également des choses inégales ».

Cette situation stupide qui donne au bourg de cinquante habitants les mêmes pouvoirs qu'à la cité de cent mille âmes a poussé à la multiplication des niveaux de décision. On trouve ainsi des communes, des syndicats de commune, des districts, des communautés urbaines, des communautés de communes... et j'en oublie ! Dire que les bons esprits du XVIII^e s'étonnaient de la diversité des circonscriptions de l'Ancien Régime.

Tout cela a, sans doute, contribué en partie à la triste évolution des campagnes. Les villes, disposant de ressources plus importantes en hommes et en moyens, ont, semble-t-il mieux résisté. Mais méritent-elles encore le nom de communes, au sens plein du terme, à l'instar de la commune jurée évoquée plus haut qui pratiquait réellement, entre ses membres, la solidarité et l'assistance ? Les populations urbaines s'avèrent aujourd'hui trop diverses et trop instables pour que puissent subsister des valeurs de l'antique bourgeoisie.

Les pays ou provinces ont disparu en même temps que les seigneuries lors de la grande braderie du 4 août 1789. Ces dernières avaient beaucoup évolué depuis la lointaine féodalité, réduites en importance par la consolidation progressive du pouvoir royal.

Grâce à Dieu, siècles après siècles, les habitants ressentaient moins le besoin de cette présence armée du château et le souverain, tout en maintenant les justices locales, s'affirmait toujours davantage comme le justicier suprême, par la voie de l'appel. Cependant la seigneurie, devenue essentiellement une entité économique et sociale, continuait à jouer un rôle. Aucune des réformes engagées au XVIII^e siècle ne prônait sérieusement sa disparition. L'autorité morale du seigneur restait, le plus souvent, irremplaçable.

Les nouveaux maîtres de la France, confondant unité et uniformité, dans leur volonté de faire table rase du passé, supprimèrent également provinces et pays. On avança pour les condamner le mot de privilège en l'affublant d'une signification péjorative qu'il n'avait pas ordinairement. La manipulation du vocabulaire est une arme puissante aux mains des révolutionnaires.

Plus récemment, les provinces ont semblé renaître lors de la mise en place des régions. Les vieux noms ont été repris, au moins pour beaucoup d'entre elles mais ce ne fut qu'une illusion. Il y a peu de choses communes entre ces nouvelles structures et les antiques provinces chargées d'histoire.

Conséquences sur les corporations

Dès avant les événements de 1789 les esprits « éclairés » s'opposèrent aux corporations au

motif qu'elles constituaient une entrave inadmissible à la liberté du commerce et de l'industrie. Le XVIII^e siècle les considérait comme des corps exclusivement tournés vers la défense de leurs intérêts particuliers et foncièrement hostiles aux innovations techniques nécessaires. Rien ne devait barrer la route au progrès dont le règne était amorcé pour le bonheur des peuples !

Certes, comme toute institution, les métiers pouvaient parfois avoir besoin de réformes, de retour à l'esprit qui les animait lors de leur création, mais le libéralisme avait juré leur perte. L'édit de février 1776 supprima corporations et métiers et ce, sans indemnisation des intéressés. Les idées de Turgot triomphaient.

Pourtant cette victoire du « laisser faire laisser passer » fut de courte durée. Quelques mois plus tard, Maurepas rétablit ces corps intermédiaires en concédant cependant qu'ils ne seraient plus obligatoires.

La loi Le Chapelier anéantit définitivement les corporations le 14 juin 1791. Cette décision qui interdisait toute coalition des ouvriers (sous l'influence de grèves récentes) s'avéra une des plus néfastes pour le peuple surtout lorsque arriva ce que l'on a appelé justement la « révolution industrielle » : la misère des ouvriers exploités par la bourgeoisie révolutionnaire reste un des plus grands scandales du XIX^e siècle.

Durant les XIX^e et XX^e siècles on essaya pourtant de lutter contre cet état de chose si préjudiciable aux plus faibles. Mais selon l'expression même du Comte de Chambord, dans sa *Lettre sur les ouvriers* publiée en 1865 : « Malgré la création de sociétés de secours mutuels, des caisses de secours, des caisses d'épargne, des caisses de retraite, des œuvres pour le logement, pour le service des malades, pour l'établissement des écoles dans les manufactures, pour la moralisation des divertissements, pour la réforme des compagnonnages, pour les soins aux infirmes, aux orphelins, aux vieillards, malgré tous les efforts de cette charité chrétienne qui est particulièrement l'honneur de notre France, la protection n'est pas suffisamment exercée partout, et les intérêts moraux et matériels des classes ouvrières sont grandement en souffrance. ». Et à ce mal l'héritier de nos rois propose un remède : « À l'individualisme opposer l'association, à la concurrence effrénée le contrepoids de la défense commune, au privilège industriel la constitution volontaire et réglée des corporations libres. ».

Cette idée sera souvent reprise par des hommes politiques et des penseurs mais ne sera qu'exceptionnellement mise en œuvre et dans un contexte peu propice à cette mutation.

Les souverains pontifes ont, à propos des corporations, parlé : « d'une institution due à la

sagesse de nos pères et momentanément interrompue² » et de la « bienfaisante influence des corporations³ », ou encore de « la nature [qui] incline les membres d'un même métier ou d'une même profession... à créer des groupements corporatifs⁴ ». En 1949, le pape Pie XII déclarait dans la même ligne : « Nous ne nous laissons pas de recommander instamment l'élaboration d'un statut de droit public de la vie économique, de toute la vie sociale en général, selon l'organisation professionnelle. ».

Bien entendu la doctrine libérale s'oppose à cette nécessaire association tout comme les syndicats modernes qui vivent des antagonismes suscités au nom de la lutte des classes. Il y a bien le Conseil économique et social mais ce n'est pas, il s'en faut de beaucoup, une chambre corporative.

Conclusion

Malgré le triomphe, sans doute provisoire, du libéralisme et de l'individualisme, doctrines si funestes pour la Cité, l'homme ressent toujours le besoin d'appartenir à des communautés diverses et complémentaires, de s'y enraciner. Il s'y trouve à la fois protégé et encouragé dans son effort de perfectionnement.

Sa nature profonde le pousse à s'associer à ses semblables pour réaliser une œuvre qui le grandit et lui donne sa véritable dimension : la recherche du bien commun. Ainsi peut-il surmonter ses faiblesses, dépasser son égoïsme, aller au-delà de son immédiat intérêt et assumer pleinement son destin de fils de Dieu.

Faute de trouver normalement l'appui de ces corps intermédiaires, l'homme risque de sombrer dans la solitude stérile ou de s'agréger à des solidarités de rencontre porteuses de fausses valeurs. Ainsi égaré, il ne pourra accomplir sa vocation temporelle et spirituelle.

C'est donc à un long travail de reconstruction que nous sommes conviés. Cette tâche dépasse nos pauvres forces mais Dieu viendra à notre aide si nous acceptons, selon la parole de saint Pie X, de « tout restaurer dans le Christ ». Alors les individus et les nations prendront le chemin de la conversion, la chrétienté rayonnera à nouveau et le Roi reviendra.

Aujourd'hui ou demain, peu importe. Celui qui sème n'est pas toujours celui qui récolte, mais l'un et l'autre ont accompli leur devoir.

Pierre Valancony

2 Léon XIII - *Humanum genus*.

3 Léon XIII - *Rerum Novarum*.

4 Pie XI - *Quadragesimo Anno*.

La formation des coutumes d'hérédité et de masculinité

Il serait vain et anachronique de tenter d'analyser les changements dynastiques — mérovingiens, carolingiens, capétiens —, ainsi que l'élaboration de ce que l'on appelle les Lois fondamentales du Royaume, à l'aune de notre pensée du XXI^e siècle. En effet, les sociétés traditionnelles ignorent le volontarisme juridique et constitutionnel propres à la modernité, et Cicéron (106-43 av. J.-C.) explique : « l'origine première du droit est œuvre de nature ; puis certaines dispositions passent en coutumes, la raison les jugeant utiles ; enfin ce que la nature avait établi et que la coutume avait confirmé, la crainte et la sainteté des lois l'ont sanctionné ». Dans l'étude qui suit, le Professeur Jean Barbey s'attache à préciser la notion de « coutume », ainsi que les conditions de la formation des coutumes d'hérédité et de masculinité qui seront appelées au XVI^e siècle : « Lois fondamentales du Royaume de France. » [La Rédaction].

Le texte qui suit a été initialement publié dans le N°7 de la revue *Mémoire*, 1^{er} trimestre 1988.

La légitimité du roi entre hérédité, sacre et élection

Les Carolingiens et la prévalence du sacre

Dans une monarchie, l'animation du corps politique dépend du roi. C'est dire toute l'importance de son statut et notamment de sa désignation et de sa légitimité. À cet égard, en

France, deux événements apparaissent comme fondateurs. Le premier est le sacre en 751, à Soissons, de Pépin élu par les grands du Royaume. L'onction sacrale, source du nouveau pouvoir, qui légitime l' élu comme roi des Francs, vient apparemment rompre avec le principe héréditaire légitimant seul le pouvoir royal depuis Clovis. C'est ensuite, en 754, le second sacre de Pépin à Saint-Denis, oint en même temps que ses deux fils, Charles et Carloman. Ce sacre ne légitime plus seulement l' élu, mais s'annexe la descendance de Pépin. Selon la Clausula de unctione Pippini le pape Étienne « astreignit les grands à ne jamais prétendre à l'avenir faire choix d'un roi pris dans une autre famille » : l'élection apparaît maintenant domestiquée par l'hérédité.

C'est ainsi qu'aux origines carolingiennes sont en place les trois éléments – sacre, élection, hérédité – dont la combinaison profitera au dernier d'entre eux. L'hérédité sera la clef de voûte, la substance de la succession royale qui s'adjoindra des règles qui en sont comme des accidents et qui la déterminent davantage : la primogéniture, la masculinité et l'agnation, puis la catholicité. Ces diverses règles concourent donc à désigner la personne du successeur. Cependant celui-ci n'est vraiment roi – jusqu'au XIII^e siècle – que le jour du sacre. Mais grâce à l'ombre protectrice de l'onction, le jeu de l'hérédité et de la primogéniture, comme aussi celui de la masculinité, prennent consistance et deviennent des coutumes.

Les Capétiens et la consécration des règles coutumières

Un hasard, la mort inopinée de Louis IX à Tunis, et la nécessité de reconnaître le successeur sans attendre la cérémonie du sacre, impose, de fait, l'usage de considérer à partir de 1270 que le nouveau roi le devient le jour de la mort de son prédécesseur. Ce que confirme, un siècle plus tard, l'ouvrage anonyme, le *Somnium Viridarii* selon lequel le roi n'a pas à attendre l'onction pour exercer les prérogatives du pouvoir.

Ces réalités sont prises en compte par les ordonnances royales de 1403 et 1407 qui font accomplir une mutation décisive à la légitimité royale, que confirme peu après l'analyse du juriste Jean de Terrevermeille : la légitimité ne procède plus du sacre mais du jeu des règles successorales coutumières. Le successeur désigné par ces coutumes est automatiquement et inexorablement roi à l'instant même de la mort de son prédécesseur. Il est alors intéressant d'observer le processus de formation de ces règles coutumières qui seront appelées Lois fondamentales au XVI^e siècle – ces lois incluant aussi indisponibilité et

inaliénabilité du domaine royal outre la catholicité.

La coutume, en tant que source du droit

Un droit coutumier très éloigné du droit volontariste moderne

Ces règles, de nature coutumière, doivent en conséquence obéir à la nature de la coutume. Celle-ci est une source de droit difficilement appréhendée par les mentalités contemporaines, habituée à faire reposer le droit sur la volonté. La volonté du peuple ou de la nation, la volonté législative ou celle du pouvoir constituant peuvent délibérément modifier ou créer les normes juridiques.

Au contraire, la coutume, source prédominante de droit dans toutes les sociétés anciennes, repose sur l'idée que ce qui existe depuis longtemps a vocation à durer et à devenir droit.

Les deux conditions d'un droit coutumier

L'interrogation principale que doit alors se poser le juriste est de savoir comment, dans l'ordre coutumier, un fait apparu un jour se transforme en droit. Si l'on observe le processus d'élaboration de la coutume, on voit que pour se former, elle réclame deux conditions cumulatives.

Elle doit avoir d'abord une cause matérielle ou *corpus*. C'est l'usage qui naît de la répétition d'une pratique : un simple fait, quelque soit la volonté qui le sous-tend, ne suffit pas à engendrer une coutume.

Cet usage, ensuite, doit être accepté spontanément et sans opposition notable par le groupe social et être accepté de façon permanente. Le groupe, sur le fondement de préjugés favorables à l'usage, devient alors convaincu de son caractère contraignant. Cette *opinio necessitatis* ou *animus* est la cause formelle de la coutume, c'est-à-dire la conviction que l'usage est coutume.

Munis de ces précisions regardons, sur le vif, l'élaboration de cette dernière en ce qui concerne hérédité, primogéniture et masculinité. Elle doit nécessairement correspondre au processus même de la formation de la coutume. Or, sur ce point, les traditionnelles analyses ne sauraient être satisfaisantes.

La loi coutumière de la primogéniture

L'élection privilégie une hérédité unitaire

Tournons-nous d'abord vers l'hérédité. Son processus d'élaboration est conforme semble-t-il à la définition précitée de la coutume. En effet, l'hérédité s'affirme progressivement à partir de 987 en s'abritant derrière le sacre et l'élection. Nous savons qu'en 879, l'événement est le retour en force de l'élection, estompée depuis 751. De Louis II à Hugues Capet les rois sont choisis par l'*electio omnium Francorum*. Cette procédure qui traduit le poids croissant de l'aristocratie franque aboutit à élire des hommes nouveaux : Eudes en 888, Robert I^{er} en 922, Hugues en 987. Par là, l'élection se révèle — du moins provisoirement — plus forte que l'hérédité. Elle offre un avantage : celui d'éviter les partages successoraux entre héritiers, traditionnels chez les Francs et, par voie de conséquence, d'habituer les esprits à une succession unitaire au profit du seul élu (sauf en 879, date à laquelle, Louis III et Carloman sont ensemble élus).

L'élection et le sacre anticipé consolident l'hérédité en fondant la primogéniture

Dès son élection, il semble que la politique d'Hugues Capet est de se libérer du système électif et de réintroduire l'hérédité en la combinant toujours officiellement à l'élection. Pour réaliser cette politique, ce roi fait élire et sacrer par anticipation son fils Robert II, et l'associe au trône. Il est clair que l'élection est amoindrie, car elle n'est plus choix, mais confère au fils du Roi un droit à régner qu'actualise et légitime le sacre. Et, de règne en règne, les successeurs d'Hugues agissent de même jusqu'à Philippe Auguste qui juge inutile de procéder au sacre anticipé et à l'association de son fils Louis VIII. Cette suite ininterrompue de rois élus, sacrés et associés avait fondé la coutume héréditaire. Le processus est donc clair : la pratique d'Hugues Capet crée un précédent qui devient usage pendant deux siècles et devient corpus. Cet usage alors se cristallise en coutume, tous ayant la conviction — *opinio necessitatis* — de son caractère contraignant. Au bout de deux siècles la coutume s'est dévoilée ou déclarée.

Des contributions de l'hérédité, de l'élection et du sacre dans la succession

Une question pourtant se pose. L'hérédité ne serait-elle pas déclarée plus tôt, modifiant de ce

fait la chronologie du processus ? Cette question en amène, en corollaire, une seconde : si la coutume s'est fixée plus tôt, quel est le rôle exact du sacre qui n'étaye plus une hérédité en formation depuis 987 ?

Le sacre de 751 légitimant l'élu Pépin et celui de 754 annexant à ce dernier sa famille et sa descendance, indiquent que l'onction (en dépit de la préférence de l'Église pour l'élection) est au moins indifférente au mode de désignation du roi sacré et au mieux s'harmonise avec le principe héréditaire. En effet de 754 à 879, le sacre légitime toujours l'héritier ; et lorsqu'en 879 l'élection fait un retour en force, observons qu'elle ne consomme pas, même provisoirement, la rupture avec la tradition héréditaire : en 879, les fils de Louis II sont élus ; en 898, avant de mourir, Eudes recommande aux grands de revenir à l'hérédité carolingienne en élisant Charles III le Simple ; en 954, Lothaire succède à son père Louis IV et en 986, Louis V à son père Lothaire.

L'hérédité poursuit donc sa carrière et l'élection ne parvient pas à l'occulter réellement, même en 751, 888, 922 ou 987. Ces quatre cas d'élection de nouveaux venus (le premier carolingien et les Robertiens) n'illustrent en rien un échec du principe héréditaire pour lequel existe un consensus, une *opinio necessitatis*. En effet, en 751, il s'agit conformément aux conceptions ecclésiastiques – qui privilégient la finalité du pouvoir sur sa source – de sanctionner un mauvais roi, le dernier Mérovingien, indigne de régner. Ce sera aussi le cas de Charles le Gros, en 888, incapable de protéger le Royaume contre les Vikings, alors que l'élu Eudes est l'efficace défenseur de Paris. De même pour Charles III le Simple, évincé par Robert I^{er}, car il avait perdu toute clairvoyance politique selon l'annaliste Flodoard. Idem pour Charles de Basse-Lorraine, enfin, lui aussi jugé indigne d'être roi par l'épiscopat en 987.

Il s'agit donc de simples cas de rupture d'hérédité dynastique, occasionnelles ou opportunistes (des Mérovingiens aux Carolingiens et aux Robertiens), qui ne mettent pas en cause le principe héréditaire lui-même auquel inévitablement on revient. On y revient parce que l'hérédité fait partie des structures directrices et profondes du royaume franc auxquelles répond le préjugé favorable de tous. Déjà Charlemagne donne à ses fils les noms royaux mérovingiens de Clotaire et Clovis (Louis) ; il montre ainsi, par delà la rupture de 751, qu'il entend rattacher à sa dynastie, même fictivement, la continuité royale. Karl Ferdinand Werner a souligné le rôle de ces fausses généalogies qui tendent à effacer la rupture héréditaire dynastique en affirmant la pérennité du principe même de l'hérédité : en 898 et 936, la

pesanteur de ce principe explique le retour à l'hérédité carolingienne et le respect qu'éprouvent à son endroit Eudes et Hugues le Grand, qui s'efface devant le Carolingien Louis IV. En 987, Hugues Capet ne viole pas le droit héréditaire de cette dynastie : Charles de Basse-Lorraine est jugé indigne de succéder et en dehors de lui, la race carolingienne est éteinte. Hugues n'a donc pas à établir l'hérédité mais à la maintenir au profit définitif de sa lignée.

D'ailleurs, en cette fin du Haut Moyen Âge, s'il y a une *opinio necessitatis* c'est aussi parce que la structure héréditaire de la royauté franque s'est projetée, comme modèle, sur le comportement des princes territoriaux et des barons qui établissent une succession identique dans les honores qu'ils détiennent (c'était le cas des ascendants d'Hugues) ; et, à son tour, le comportement héréditaire des grands vassaux ne peut que pérenniser, en dépit des accidents, l'hérédité dans la transmission du pouvoir royal.

Enfin, nous pourrions remarquer que pour la plupart des auteurs du temps, l'hérédité est implicitement admise. Souvent même, elle est clairement affirmée. Ainsi Abbon de Fleury note que les Capétiens, avant 987, étaient déjà dynastiquement structurés. Un Fulbert de Chartres insiste sur les droits du sang « fort anciens » des Capétiens. Gerbert d'Aurillac, lorsqu'un moment il s'élève contre Hugues et Robert, le fait, nous dit-il, pour soutenir le droit héréditaire de Charles de Lorraine. Vers 1030, on affirme communément que le Royaume est passé par voie de descendance à une troisième lignée, ce qui accentue l'idée d'une famille unique. En conséquence, c'est au temps des premiers Capétiens qu'est consacrée la coutume héréditaire. Pourquoi alors, Hugues et ses successeurs utilisent-ils la stratégie du sacre anticipé et de l'association au trône ?

L'usage du sacre anticipé consacre les coutumes d'hérédité et de primogéniture

Notons d'emblée que l'onction constitue toujours juridiquement le roi. Mais elle n'est plus de la même façon que dans l'optique traditionnelle le support d'une hérédité en voie de s'établir. Déjà Louis VI en 1108, bien qu'associé, ne fut pas sacré du vivant de son père.

Néanmoins l'onction joue un triple rôle. Elle rend intangible la succession héréditaire en la proclamant en quelque sorte indisponible, trois siècles avant la formulation précise de ce principe par Jean de Terrevermeille. Ce qui contribue à rendre inopérantes les oppositions et rebellions en un temps où est grande la faiblesse des Capétiens devant leurs vassaux, et à

rendre impossible une manipulation de la succession par le roi en titre, son fils sacré étant par là roi. En second lieu, le sacre permet au principe de primogéniture de se perpétuer : depuis 1017, il protège l'aîné des fils contre les éventuelles prétentions des puînés. D'ailleurs, s'il y a eu débat en 1017 (mort de Hugues, aîné de Robert le Pieux) sur cette modalité de l'hérédité qu'est la primogéniture, c'est que l'hérédité était bien assise. Et lorsqu'en 1223, Philippe Auguste abandonne la pratique du sacre anticipé et de l'association, est consacrée la coutume de l'hérédité avec primogéniture et non le seul principe héréditaire. Enfin, le sacre qui ratifie nécessairement le pouvoir de l'aîné, surdétermine par sa valeur légitimante l'hérédité et la primogéniture : il leur fait revêtir une nature particulière qui les distingue de la succession féodale de droit commun, amorçant ainsi le statut spécifique de la succession à la Couronne.

La loi coutumière de la masculinité

Une analyse classique peu satisfaisante

En ce qui concerne maintenant la coutume de masculinité, constatons – au contraire de celle d'hérédité dont la consécration doit seulement être placée plus loin dans le temps – que sa formation telle qu'elle est traditionnellement expliquée est peu satisfaisante. Quelle est l'analyse donnée ?

En 1316, à la mort de Louis X, faute de descendants mâles en ligne directe, la succession doit-elle échoir à sa fille Jeanne, une sous-âgée, ou à son compétiteur Philippe, frère du roi défunt et pour l'heure régent ? Retenons que ce dernier se fait reconnaître roi et sacrer au début de 1317. Par cet acte qui serait un précédent, l'exclusion des filles de la succession profite au collatéral mâle le plus proche : la masculinité et l'agnation sont concomitantes. Cette règle ne va pas tarder à jouer en 1322 et 1328. à cette date, à la mort de Charles IV, lui aussi doté de filles, la coutume est consacrée : son successeur sera un mâle et le collatéral le plus proche. Cette succession enclenche des événements graves dans leurs conséquences politiques (la guerre de Cent Ans) mais qui juridiquement ne sont que le soubresaut de ceux de 1316. En application de la coutume, il n'est de successeur possible qu'un collatéral du roi Charles IV. Celui-ci se présente sous les traits du roi d'Angleterre, neveu du roi défunt, donc parent au troisième degré, mais par sa mère sœur de Louis X. La logique juridique le repousse, son titre à succéder étant inexistant puisque sa mère était incapable de lui transmettre un droit que la coutume de masculinité lui refusait. L'événement de 1328 montre que le principe de masculinité est complété par celui de la filiation masculine.

En conséquence Philippe de Valois, parent au quatrième degré, mais par les mâles, monte sur le trône.

Comment s'est consacrée cette coutume ? La crise de 1316 semble créer le droit, c'est-à-dire la règle de masculinité. En effet entre les deux compétiteurs, se sont les faits et la volonté du régent qui tranchent, déterminant un précédent, lequel répété en 1322 et 1328 aurait créé la coutume. Mais dans ce cas, le processus de formation répond imparfaitement à la substance de la coutume : nous avons un usage embryonnaire dont on peut douter qu'il corresponde à la nécessité objective du *corpus* et une *opinio necessitatis* dont l'immédiateté laisse envisager que loin d'être un sentiment éprouvé d'avoir à se conformer à un usage, il s'analyse en un assentiment explicite à une volonté décrétant la coutume, la volonté du régent Philippe approuvée par une assemblée de notables. La coutume serait donc produite en ce cas par les instances politiques se décidant en fonction de circonstances précises. Alors que nous savons que cette source de droit est bien plutôt une pratique, conservée en usage, enfin explicité juridiquement. Si l'on suit cette définition, le « précédent » de 1316 et sa répétition consacrent une coutume sous l'influence d'inspirations directrices plus ou moins anciennes et plus ou moins conscientes dont les événements sont le révélateur.

Certes nous observons que la solution favorable à la masculinité s'inscrit dans un ensemble circonstanciel : le jeune âge de Jeanne qui eût ouvert une minorité, jamais souhaitée ; l'accusation de bâtardise proférée contre elle, sa mère étant réputée adultère ; l'invocation de la faiblesse de son sexe ; son éventuel mariage avec un prince étranger au sang capétien ; enfin et surtout l'audace et la détermination du régent. Ces circonstances, sans nul doute, sont déterminantes, non pour établir ou créer le principe de masculinité mais pour le faire reconnaître. Elles révèlent au grand jour des croyances et des pratiques traditionnelles de la royauté, elles servent à faire passer l'idée de masculinité du domaine de l'implicite au domaine de l'explicite en l'établissant en coutume.

De la pertinence d'une explication prenant en compte la mentalité traditionnelle

Le processus de sa formation est alors tout autre. Il faut d'abord faire appel à une mentalité inductive : à partir du moment où une pratique plus ou moins ancienne est un usage, s'affirme la conviction de son caractère juridique. Mais en même temps il convient de recourir à une mentalité déductive : en effet si une pratique devient usage, c'est parce qu'elle correspond à

des croyances qui sont l'amorce de l'*opinio necessitatis*. Quelles sont ces croyances ?

Il paraît naturel que celui qui, depuis des siècles, se courbe devant Dieu le jour du sacre pour être investi d'une mission quasi-sacerdotale, soit un mâle. En outre, au Moyen Âge et depuis l'Antiquité, prévalent des doctrines anthropologiques qui démontrent que le fils est la reproduction du père : par conséquent la dévolution successorale ne peut être que masculine, ce que confirme la longue pratique d'exclusion des filles aînées lorsqu'un puîné existait. Enfin, la force du sentiment dynastique depuis les premiers Capétiens donne toute son importance à la descendance mâle en raison de la crainte de voir la fille, par son mariage, emporter avec elle le patrimoine dynastique.

Dans la seconde moitié du XIV^e siècle, Richard le Scot et Raoul de Presles ont justifié cette coutume par la vieille loi salique des Francs qui excluait les filles de la succession à la terre allodiale ou ancestrale. Nous savons que cet argument est dénué de toute valeur juridique. Néanmoins il est habile et intéressant en ce qu'il laisse entendre que la coutume de masculinité est fondée sur le temps et des préjugés lointains ; à une époque où la tradition a toute sa place, la loi salique offre une antiquité respectable et par-là quasi-légitimante ; cette loi, respectable par sa durée, présente une valeur d'analogie que son antiquité charge aisément de symbole : ni les Francs saliens, ni les Français du XIV^e siècle ne voulaient que la fille risquât d'emporter avec elle le patrimoine ancestral.

La loi coutumière gage de stabilité

Par ces deux exemples, il apparaît que la coutume est l'expression d'une réalité vivante et antérieure qui se déploie progressivement jusqu'à acquérir une dimension juridique. Par là la coutume successorale, gage de stabilité et de permanence, protège le *status regis* et donc l'ordre du royaume contre tout acte ou volonté perturbateurs des traditions monarchiques.

Jean Barbey

Commentaire du discours de la Flagellation (3 mars 1766)

Le 3 mars 1766, après avoir reçu plusieurs remontrances de la part de divers parlements qui prétendent incarner une forme de représentation populaire ou nationale faisant pièce à l'autorité royale et visant à une séparation des pouvoirs conférant *in fine* aux parlements l'intégralité du pouvoir législatif, Louis XV se présente au Parlement de Paris pour adresser à ses membres un Discours célèbre qui rappelle l'essence de la monarchie absolue et déboute le Parlement de ses prétentions indues. Le professeur Franck Bouscau a proposé de ce texte, indispensable pour comprendre ce qu'est la puissance royale sous l'Ancien Régime, un commentaire destiné à ses étudiants, que nous reproduisons ici. [La Rédaction]

Extrait du procès verbal de la séance royale du 3 mars 1766

Extrait⁵ du procès-verbal de la séance royale du Parlement de Paris du 3 mars 1766 dite « séance de la flagellation ».

(Louis XV) « J'entends que la présente séance ne tire pas à conséquence (...) Messieurs, je suis venu pour répondre moi-même à toutes vos remontrances. Monsieur de Saint Florentin, faites lire cette réponse par un de vous ».

5 Dans Jules Flammermont et Maurice Tourneux, *Remontrances du Parlement de Paris au XVIII^e siècle*, tome II, Paris ; Imprimerie Nationale, 1895, p. 554-560. Le texte complet se trouve à cette page.

Ce fut le moins ancien des magistrats, M. Joly de Fleury qui en fit la lecture :

1– Ce qui s'est passé dans mes parlements de Pau et de Rennes ne regarde pas mes autres parlements ; J'en ai usé à l'égard de ces deux cours comme il importait à mon autorité et je n'en dois compte à personne (...).

2– Je n'aurais pas d'autre réponse à faire à tant de remontrances qui m'ont été faites à ce sujet, si leur réunion, l'indécence du style, la témérité des principes les plus erronés et l'affectation d'expressions nouvelles pour les caractériser, ne manifestaient les conséquences pernicieuses de ce système d'unité que j'ai déjà proscrit et qu'on voudrait établir en principe, en même temps qu'on ose le mettre en pratique.

3– Je ne souffrirai pas qu'il se forme dans mon royaume une association qui ferait dégénérer en une confédération de résistance le lien naturel des mêmes devoirs et des obligations communes, ni qu'il s'introduise dans la monarchie un corps imaginaire qui ne pourrait qu'en troubler l'harmonie ; la magistrature ne forme point un corps, ni un ordre séparé des trois ordres du royaume ; les magistrats sont mes officiers chargés de m'acquitter du devoir vraiment royal de rendre la justice à mes sujets, fonction qui les attache à ma personne et qui les rendra toujours recommandables à mes yeux. Je connais l'importance de leurs services : c'est donc une illusion, qui ne tend qu'à ébranler la confiance par de fausses alarmes, que d'imaginer un projet formé d'anéantir la magistrature et de lui supposer des ennemis auprès du trône ; ses seuls, ses vrais ennemis sont ceux qui, dans son propre sein, lui font tenir un langage opposé à ses principes ; qui lui font dire que tous les parlements ne font qu'un seul et même corps, distribué en plusieurs classes ; que ce corps, nécessairement indivisible, est de l'essence de la Monarchie et qu'il lui sert de base ; qu'il est le siège, le tribunal, l'organe de la Nation ; qu'il est le protecteur et le dépositaire essentiel de sa liberté, de ses intérêts, de ses droits ; qu'il lui répond de ce dépôt, et serait criminel envers elle s'il l'abandonnait ; qu'il est comptable de toutes les parties du bien public, non seulement au Roi, mais aussi à la Nation ; qu'il est juge entre le Roi et son peuple ; que, gardien respectif, il maintient l'équilibre du gouvernement, en réprimant également l'excès de la liberté et l'abus du pouvoir ; que les parlements coopèrent avec la puissance souveraine dans l'établissement des lois ; qu'ils peuvent quelquefois par leur seul effort s'affranchir d'une loi enregistrée et la regarder à juste titre comme non existante ; qu'ils doivent opposer une barrière insurmontable aux décisions qu'ils attribuent à l'autorité arbitraire et qu'ils appellent des actes illégaux, ainsi qu'aux ordres qu'ils prétendent surpris, et que, s'il en résulte un combat

d'autorité, il est de leur devoir d'abandonner leurs fonctions et de se démettre de leurs offices, sans que leurs démissions puissent être reçues.

4– Entreprendre d'ériger en principes des nouveautés si pernicieuses, c'est faire injure à la magistrature, démentir son institution, trahir ses intérêts et méconnaître les véritables lois fondamentales de l'État. Comme s'il était permis d'oublier que c'est en ma personne seule que réside la puissance souveraine, dont le caractère propre est l'esprit de conseil, de justice et de raison ; que c'est de moi seul que mes cours tiennent leur existence et leur autorité ; que la plénitude de cette autorité, qu'elles n'exercent qu'en mon nom, demeure toujours en moi, et que l'usage n'en peut jamais être tourné contre moi ; que c'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage ; que c'est par ma seule autorité que les officiers de mes cours procèdent, non à la formation, mais à l'enregistrement, à la publication, à l'exécution de la loi, et qu'il leur est permis de me remontrer ce qui est du devoir de bons et utiles conseillers ; que l'ordre public tout entier émane de moi et que les droits et les intérêts de la nation, dont on ose faire un corps séparé du monarque, sont nécessairement unis avec les miens et ne reposent qu'en mes mains.

5– Je suis persuadé que les officiers de mes cours ne perdront jamais de vue ces maximes sacrées et immuables, qui sont gravées dans le cœur de tous les sujets fidèles (...).

6– Les remontrances seront toujours reçues favorablement quand elles ne respireront que cette modération qui fait le caractère du magistrat et de la vérité, quand le secret en conservera la décence et l'utilité, et quand cette voie si sagement établie ne se trouvera pas travestie en libelles où la soumission à ma volonté est présentée comme un crime et l'accomplissement des devoirs que j'ai prescrits comme un sujet d'opprobre, où l'on suppose que toute la nation gémit de voir ses droits, sa liberté, sa sûreté, prêts à périr sous la forme d'un pouvoir terrible, et où l'on annonce que les liens de l'obéissance sont prêts à se relâcher ; mais si, après que j'ai examiné ces remontrances et qu'en connaissance de cause j'ai persisté dans mes volontés, mes cours persévéraient dans le refus de s'y soumettre, au lieu d'enregistrer du très exprès commandement du Roi (...). Si elles entreprenaient d'anéantir par leur seul effort des lois enregistrées solennellement, si enfin, lorsque mon autorité a été forcée de se déployer dans toute son étendue, elles osaient encore lutter en quelque sorte contre elle par des arrêts de défense, par des oppositions suspensives ou par des voies irrégulières de cessations de service ou de démissions, la confusion et l'anarchie prendraient la place de l'ordre légitime et le spectacle scandaleux d'une contradiction rivale

de ma puissance souveraine me réduirait à la triste nécessité d'employer, tout le pouvoir que j'ai reçu de Dieu pour préserver mes peuples des suites funestes de ces entreprises.

7- Que les officiers de mes cours pèsent donc avec attention ce que ma bonté veut bien encore leur rappeler (...). Je ne permettrai pas qu'il soit donné la moindre atteinte aux principes consignés dans cette réponse (...).

Commentaire de texte

Introduction

Le procès-verbal de la « séance de flagellation » relate un lit de justice, c'est-à-dire une séance au cours de laquelle le Roi est venu lui-même au Parlement pour imposer sa volonté. L'événement a eu lieu au Parlement de Paris, le 3 mars 1766. Le texte a été lu en présence et sur ordre de Louis XV par un magistrat. Le nom de « séance de la flagellation » a été donné à cet épisode parce que le rappel de son autorité par le Roi est apparu comme une punition ou une humiliation infligée au Parlement. L'épisode se situe au sein d'une période de contestation parlementaire.

L'on sait en effet que, sous l'Ancien Régime, les textes législatifs devaient, avant d'être applicables, être vérifiés par les cours souveraines, c'est-à-dire les plus grands tribunaux du royaume, notamment les Parlements. Ces cours avaient la possibilité, si elles trouvaient quelque chose à redire dans un édit ou une l'ordonnance, d'adresser des « remontrances au Roi », remontrances qui suspendaient l'exécution de l'acte. Si le Roi persistait dans son intention, il adressait à la cour des « lettres de jussion », c'est-à-dire un ordre d'enregistrement.

Mais souvent les cours persistaient dans leur position en présentant d'« itératives remontrances ». Pour mettre un terme au conflit, le Roi utilisait le procédé du lit de justice, c'est-à-dire d'un enregistrement forcé en sa présence ou en celle de son représentant. Le Roi reprenait alors momentanément le pouvoir délégué aux magistrats en se fondant sur le principe suivant lequel le mandataire n'a plus de pouvoir en présence du mandant. (adveniente principe, cessat magistratus).

L'enregistrement et les remontrances n'étaient qu'une technique juridique au service de la législation royale. Mais les parlements en ont fait à certaines époques une machine de guerre contre le pouvoir monarchique et une brèche dans l'absolutisme : ils pouvaient l'utiliser pour paralyser l'action gouvernementale et s'appuyaient parfois sur une opinion

publique naissante.

Déjà une contestation s'était manifestée aux XVI^e et XVII^e siècles, notamment à propos de la politique religieuse des rois (concordat de 1516, Édit de Nantes...). Louis XIV avait cependant mis fin cette dérive en restreignant le droit de remontrance en 1667. Cependant, à sa mort, le Régent, qui voulait obtenir la cassation de certaines dispositions du testament du Roi-Soleil, restitua le droit de remontrance dans toute son amplitude, et les cours ont eu tendance à en user et en abuser pendant tout le siècle en se fondant sur des revendications traditionnelles, puis sur les idées des lumières. En l'occurrence, Louis XV vient lui-même faire une mise au point et rappeler ses droits et devoirs au Parlement de Paris qui s'était solidarisé avec des parlements de province en conflit avec lui.

La problématique du texte sous examen consiste à réaffirmer la véritable doctrine du pouvoir monarchique absolu face aux déviations parlementaires. Tout d'abord le Roi fait une description des doctrines contestataires. Puis il rappelle les véritables principes de la monarchie absolue et en tire les conséquences à l'égard de la conduite que l'on peut attendre des cours.

La condamnation de la doctrine et de l'action contestataires des parlements

Le Roi stigmatise « l'indécence du style, la témérité des principes les plus erronés et affectations d'expressions nouvelles pour les caractériser. » (alinéa 2). En effet, mélangeant d'anciennes et de nouvelles idées subversives, les parlements ont forgé toute une théorie politique contraire au pouvoir monarchique. Par ailleurs leur action a visé à paralyser ce pouvoir.

A- Les théories subversives des parlements

La venue du Roi est liée au fait que le Parlement de Paris s'est mêlé d'affaires mettant en cause les parlements de Pau et de Rennes. Il veut anéantir l'idée suivant laquelle les divers parlements du Royaume, étant issus de l'unique curia regis (cour du Roi) médiévale, prétendaient n'être que les « classes », c'est-à-dire les parties, d'un parlement unique (théorie des classes).

Par ailleurs le Roi veut apporter un démenti à la prétention des parlements d'être l'organe de la Nation et à se dire fondés, en l'absence des États généraux (qui n'étaient plus réunis depuis le début du XVII^e siècle), à s'interposer entre le Roi et elle. Ces idées sont

issues de celles lancées au XVI^e siècle par les Monarchomaques et au XVII^e siècle par la Fronde parlementaire. Elles sont ravivées au sein du bouillonnement intellectuel des Lumières.

Réitérant un rejet déjà précédemment formulé de la théorie des classes, Louis XV, condamne « un système d'unité », « une association », « une confédération de résistance », « un corps imaginaire », et affirme que « la magistrature ne forme point un corps, ni un ordre séparé... » (alinéa 3).

Le Roi refuse la prétention de ceux des magistrats qui soutiennent que les parlements forment un « corps... indivisible » « protecteur et dépositaire essentiel » de la liberté, des intérêts et des droits de la Nation envers qui ils seraient comptables. C'est en effet une nouveauté que l'opposition entre le Roi, qui est la tête de la Nation, et la Nation elle-même « dont on ose faire un corps séparé du monarque. ». Louis XV souligne que l'on ne saurait admettre que le Parlement est « juge entre le Roi et son peuple » (alinéa 3). Le Parlement se présente aussi comme une digue face à l'« arbitraire » et à « l'abus de pouvoir » des ministres du Roi et donne le spectacle scandaleux d'une « contradiction rivale » de la puissance souveraine de celui-ci.

B- La contestation dans les faits

Le Roi ne vise pas seulement des idées : il précise qu'il s'agit de principes « qu'on ose mettre en pratique » (alinéa 2).

Les parlements, qui n'ont qu'une fonction technique de vérification, n'hésitent pas à empiéter sur le pouvoir royal en s'attribuant un pouvoir législatif, prétendant coopérer « avec la puissance souveraine dans l'établissement des lois » (alinéa 3).

Le Roi relève que les parlements vont jusqu'à « s'affranchir d'une loi enregistrée et la regarder ... comme non existante. » (alinéa 3).

Ils résistent en prétendant s'opposer à « l'autorité arbitraire » les « actes illégaux » et les « ordres qu'ils prétendent surpris. » C'est une tactique courante qui vise à dissocier le Roi de ses ministres pour fronder la politique officielle attribuée au second sans avoir l'air de contester ouvertement l'autorité du premier.

Enfin il est inacceptable que, en cas de conflit avec la royauté, les magistrats pratiquent un retrait de fonctions, une sorte de grève : en effet ils n'hésitent pas dans ce cas à donner leur démission tout en précisant que celle-ci ne peut être « reçue. » (alinéa 3, fin).

Le Roi redresse alors les conceptions erronées.

La réaffirmation de la royauté absolue

Louis XV répond aux dérives qu'il dénonce en rappelant les principes de la monarchie absolue et en traçant au Parlement la ligne qu'ils doivent suivre pour rester dans le cadre légitime de leurs fonctions.

A- Le rappel des principes de la monarchie absolue

Le Roi stigmatise « des nouveautés pernicieuses » qui démentent l'institution de la magistrature et méconnaissent « les véritables lois fondamentales de l'État. » (alinéa 4). Il assène alors au Parlement une réaffirmation extrêmement nette de l'absolutisme :

« c'est dans ma personne seule que réside la puissance souveraine, dont le caractère propre est l'esprit de conseil, de justice et de raison ; (...) c'est de moi seul que mes cours tiennent leur existence et leur autorité (...) la plénitude de cette autorité, qu'elles exercent en mon nom, demeure toujours en moi et (...) l'usage n'en peut jamais être tourné contre moi (...) c'est à moi seul qu'appartient le pouvoir législatif sans dépendance et sans partage (...) l'ordre public tout entier émane de moi. »

Par ces phrases vigoureuses le Roi rappelle qu'il est effectivement le fondement de l'ordre public, que sa volonté est souveraine et qu'il a la totalité du pouvoir législatif. S'il a des conseillers, il reste le maître. Il dénie donc aux magistrats leur prétention de constituer un pouvoir indépendant du sien et souligne qu'il conserve toujours l'autorité dont il leur délègue en partie l'exercice.

Le propos du Roi est conforme à la doctrine développée depuis les théoriciens de la fin du XVI^e et du XVII^e siècle, notamment Jean Bodin, qui attribuent au monarque un pouvoir absolu c'est-à-dire non lié et totalement indépendant. En conséquence, le Roi a le dernier mot en toute matière. En particulier il détient seul le pouvoir législatif, pouvoir essentiels « de faire et casser la loi » (Bodin).

B- Les devoirs des parlements

Le Roi trace au Parlement le cadre de son activité légitime (alinéa 4) : « les officiers de mes cours procèdent non à la formation, mais l'enregistrement, à la publication à l'exécution de la loi » et peuvent à cette occasion conseiller le Roi. Ce rappel de la condition

d'officiers des magistrats, c'est-à-dire des personnes qui tiennent leurs fonctions du Roi, vise ceux qui avaient tendance à l'oublier en raison de l'indépendance que leur procurait le système de la patrimonialité des offices.

Dès lors que les cours en font un usage normal, et qu'elles ne se trouvent pas travestie « en libelles », les remontrances sont reçues par le Roi (alinéa 5). Mais les cours doivent s'incliner si le Roi maintient sa position.

De même les cours ne peuvent-elles anéantir des « lois enregistrées solennellement », ce qui signifie sans doute les lois enregistrées d'autorité, que les parlements considéraient parfois comme nulles et non avenues. Le ton du Roi devient alors menaçant quand il affirme que, dans le cas où les cours tenteraient « par des arrêts de défense, par des oppositions suspensives ou par des voies irrégulières de cessations de service ou de démission », il emploierait « tout le pouvoir (...) reçu de Dieu pour préserver ces peuples des suites funestes de ces entreprises. ». Cela laisse bien entendre que le Roi n'hésiterait pas à briser la résistance des parlements, ce qui s'est effectivement produit quelques années plus tard.

L'on observera au passage la mention du pouvoir « reçu de Dieu. » (alinéa 6). C'est un rappel de la théorie du droit divin, perfectionnée au XVII^e siècle par Bossuet, qui couronne et justifie l'absolutisme et protège le Roi contre tous ceux qui seraient tentés de prétendre partager son pouvoir.

Louis XV termine en réaffirmant sa détermination à maintenir les « principes consignés dans cette réponse » et en appelant l'attention des officiers de ses cours sur la « bonté » de son rappel (alinéa 7). Cela souligne le caractère d'avertissement du texte.

Conclusion

La séance de la flagellation montre que le harcèlement parlementaire dirigé contre l'absolutisme affaiblissait le pouvoir royal. La levée de cet obstacle était une étape nécessaire pour permettre l'action du gouvernement et a fortiori pour réaliser des réformes. L'effet de la séance n'ayant pas été durable, Louis XV, aidé de son chancelier Maupeou, dû se résoudre à réaliser une réforme radicale de la justice en 1771.

Franck Bouscau

Lecture critique de la Constitution de 1791 : aux sources de l'État moderne

Dès que, par un véritable coup d'État, les états généraux se sont déclarés Assemblée nationale représentant la Nation souveraine, ils ont proclamé qu'ils étaient appelés à fixer la Constitution du Royaume, à opérer la régénération de l'ordre public et à maintenir les vrais principes de la monarchie. Ils ont juré, au Jeu de paume, de rester assemblés jusqu'à ce que la Constitution du Royaume « soit établie et affermie sur des fondements solides ». Dès son origine, l'Assemblée s'impose l'établissement d'un ordre constitutionnel stable comme but de son action révolutionnaire.

Fixer la Constitution, ou en créer une ?

Fixer la Constitution française : la tâche allait immédiatement s'avérer épineuse. La Révolution française devait, dès ses premières années, révéler une incompatibilité absolue entre les notions de révolution et de constitution : il fallait bien s'en douter. On allait découvrir qu'il serait impossible de trouver une traduction constitutionnelle au mouvement révolutionnaire, et, d'ailleurs, de 1789 à 1799, les constitutions vont fleurir. Lorsqu'on a commencé à les appliquer, on s'est dépêché de les violer, de les tourner, puis de les suspendre. La Constitution de 1791 est donc un intéressant sujet d'investigations, d'abord parce qu'elle est la première du genre, et ensuite parce qu'elle est une sorte de modèle de ce qu'il ne faut pas faire.

Pour tenter de comprendre, nous examinerons d'abord les difficultés d'élaboration, et puis nous verrons les fruits de ce chef-d'œuvre inlassablement célébré.

Des difficultés existaient d'abord en un point précis de l'esprit des députés. On s'était solennellement et inconsidérément grisé de discours en jurant qu'on allait « fixer » la Constitution du Royaume mais le mot lui-même recouvrait une ambiguïté : allait-on préserver et défendre la constitution coutumière existante ? Ou allait-on en créer une ?

Du sens donné au mot Constitution

La Constitution de l'Ancienne France : entre sa déformation par le janséniste Le Paige et sa négation par un Abbé Mably socialisant

Cette ambiguïté prolongeait en réalité un conflit ancien, engagé au milieu du siècle. En effet, aux côtés du parlement, Le Paige avait, dans ses *Lettres historiques*⁶, évoqué la Constitution de la Monarchie, et il s'était empressé, comme ses amis parlementaires, de déformer cette constitution pour attribuer aux magistrats un partage de fait du pouvoir législatif royal, partage totalement incompatible avec la réelle Constitution qui existait, et sur laquelle on vivait.

Contre cette doctrine artificielle, badigeonnée d'histoire, Mably a nié l'existence d'un ordre constitutionnel et il a cherché à démontrer la présence d'une espèce de champ intellectuel instable qui était marqué par les alternances d'anarchie et de despotisme. Dans son ouvrage *Observations sur l'Histoire de France* (Genève, 1765, 2 vol.), Mably avait exposé que les Français n'avaient pas encore de Constitution parce qu'ils n'avaient pas encore été en mesure de manifester une volonté politique soutenue, volonté politique absolument nécessaire à la fixation des formes de leur existence politique et à la préservation de leur liberté.

Vattel et Rousseau changent le sens du mot « Constitution »

Dans les pamphlets politiques pré-révolutionnaires, le conflit entre Le Paige et Mably trouve un écho d'autant plus large qu'un autre débat se développe autour de la notion même de constitution. Vattel, dans son *Droit des gens*, puis Rousseau, ont changé la signification traditionnelle de « constitution ».

« Constitution », jusque là, désignait le mode d'existence, la disposition d'une entité

6 Louis-Adrien Le Paige, *Lettres historiques sur les fonctions essentielles du Parlement, sur le droit des pairs et sur les lois fondamentales du Royaume*, Amsterdam, 1753, 2 vol.

quelconque comme, par exemple, la constitution du corps humain dont, depuis l'Antiquité, la Cité était regardée comme le prolongement. Dans la conception française, le Royaume est un corps dont le Roi est la tête, et dont les groupes sociaux naturels sont les membres.

Vattel, lui, analyse la Constitution comme une forme de gouvernement instituée par une nation pour s'assurer les plus grands avantages de l'association politique, association politique individualiste et volontariste.

L'argumentation de Vattel est développée dans un sens encore plus radical, bien sûr, dans le *Contrat social*. À partir de ce moment-là (mais le processus était déjà commencé précédemment), on rejette l'analogie classique entre la Constitution de la Cité et la constitution du corps humain. Le *Contrat social* souligne que si la première est l'œuvre de la nature, la seconde est un acte politique, produit de la volonté de la nation, par lequel un peuple souverain crée sa forme spécifique de gouvernement. Cet acte n'est d'ailleurs pas accompli définitivement, selon l'interprétation de Rousseau. Ce serait trop simple ; une fois la Constitution fixée, l'instance souveraine doit se rassembler régulièrement pour manifester sa présence et sa force. En de pareils moments où l'être politique suprême, le peuple souverain, se rassemble, les effets de la Constitution sont suspendus. En somme, la Constitution ne dépend pas seulement d'un acte fondateur, mais aussi d'une réaffirmation perpétuelle de cet acte. Citons Rousseau : « Il n'y a dans l'État aucune loi fondamentale qui ne se puisse révoquer, non pas même le pacte social. »

L'Abbé Sieyès, ou la Constitution expression d'une volonté nationale

Sieyès a exprimé avec clarté les implications de ce volontarisme dans sa brochure *Qu'est-ce que le Tiers-État ?* Il rejette le sens traditionnel de « constitution » entendue comme un ordre social et politique inhérent à la nature des choses, et il lui préfère le sens d'une institution artificielle de gouvernement. Pour Sieyès, la nation est l'ultime réalité politique : « La volonté de la nation est toujours légale, elle est la loi elle-même ; il suffit que sa volonté paraisse pour que tout droit positif cesse devant elle comme devant la source et le maître suprême de tout droit positif. » Ces lignes étaient écrites contre les partisans d'une Constitution traditionnelle de la Monarchie française, mais elles étaient en même temps très inquiétantes pour les auteurs mêmes de la nouvelle Constitution.

Chronologie de la Constitution de 1791

Un préambule à la Constitution : la Déclaration des Droits de l'Homme du 4 août 1789

Malgré tout, le jour du 4 août, l'Assemblée décida que la Constitution serait précédée d'une *Déclaration des droits*. Elle choisit ainsi implicitement de créer une Constitution, au lieu de préserver la précédente. La solution la pire était adoptée.

Après des délibérations consécutives aux événements de la nuit du 4 août, les députés passèrent à la rédaction d'une *Déclaration des Droits de l'Homme*, avant même de commencer leur œuvre constituante. L'affirmation des principes fondamentaux devait précéder l'œuvre constituante. Les articles de la Déclaration destinés à fixer la Constitution française étaient ambigus, et parfois même ils se contredisaient les uns les autres, ce qui ne manque pas de surprendre le lecteur.

« Article 16 : Toute société dans laquelle la garantie des droits n'est pas assurée, ni la séparation des pouvoirs déterminée, n'a point de Constitution ». Cela pouvait signifier, bien sûr, que la France n'avait jamais eu de Constitution : elle avait mené une existence de ludion... Mais ce n'était pas incompatible avec l'idée que, sur les fondements anciens de la Monarchie, on bâtirait un système de garanties individuelles contre les lettres de cachet à propos desquelles les parlementaires avaient contribué à élaborer un roman horrifique et qu'ils évoquaient de temps à autre pour se donner des sensations fortes. Mais le texte laissait planer l'incertitude sur les pouvoirs à séparer.

Sur la nature de la séparation, rien n'était précisé non plus. Et ce thème s'accordait aussi avec la notion, tirée de Rousseau, d'une division entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, indispensable à l'épanouissement de la volonté générale. Cette interprétation était encouragée par l'article 6 : « Article 6 : La loi est l'expression de la volonté générale. » Seulement une nouvelle difficulté surgissait dès la ligne suivante : « Tous les citoyens ont droit de concourir personnellement ou par leurs représentants à sa formation. » Or, l'affirmation de la volonté générale était fâcheusement incompatible avec la notion même de représentation que Rousseau avait radicalement écartée.

Les ambiguïtés étaient innombrables et ces ambiguïtés ne risquaient pas d'être dissipées par la formulation du principe de la souveraineté de la nation qui était contenue dans l'article 3 de cette étonnante Déclaration des droits de l'homme : « Article 3 : le principe de toute souveraineté réside essentiellement dans la nation. Nul corps, nul individu ne peut

exercer d'autorité qui n'en émane expressément. » Affirmer que le principe de toute autorité réside dans la nation ne signifie pas que l'exercice de la souveraineté émane directement de la nation en tant que telle. La formulation adoptée par l'Assemblée nationale masquait mal la différence entre la version radicale, rousseauiste, du principe de la souveraineté nationale, et la version molle chère aux modérés, amis de Mounier.

Septembre 1789 : la Constitution proclame que le gouvernement français est monarchique

Tel était le prélude au débat sur la Constitution elle-même. L'Assemblée avait repris à son compte les principes de la souveraineté de la nation et de la volonté générale, mais leur interprétation était trouble : la Constitution devait être l'instrument d'une séparation des pouvoirs que l'on se gardait bien de définir. Enfin, en septembre 1789, on n'était pas encore certain de ce qu'on allait faire. Allait-on créer, ou allait-on restaurer une Constitution ? Le conflit a surgi dès la discussion du premier article : « Le gouvernement français est un gouvernement monarchique. »

Les députés s'affrontèrent immédiatement sur la nature du gouvernement monarchique français, puis, sur leur rôle dans ce gouvernement. Certains firent remarquer qu'ils n'avaient pas été envoyés aux états généraux pour faire une Constitution nouvelle, mais pour confirmer et régénérer l'ancienne monarchie. D'autres rappelèrent que la vocation des états généraux était de conseiller le Monarque — (ne sont-ils pas un conseil élargi du Royaume ?) — puis ils rentrèrent chez eux : ce fut le cas de Cazalès et de ses collègues que ne désespérait pas la perspective de quitter la société interlope gravitant autour de l'Assemblée. D'autres, enfin, ont insisté sur le fait qu'ils avaient été envoyés comme représentants d'une nation souveraine pour exercer la totalité du pouvoir constituant de cette nation ; on était plus loin de la vérité, mais l'heure n'était pas aux scrupules de conscience.

Entre nation souveraine, séparation des pouvoirs, corps législateur unique, corps exécutif subordonné et veto royal

C'est le débat sur le veto royal qui a réglé la question ; les porte-paroles du comité de constitution, Lally-Tollendal et Mounier, n'ont pas pu défendre leur interprétation modérée. L'idée selon laquelle la France avait une Constitution coutumière précise, réglant exactement la dévolution et les limites du pouvoir, a été rejetée dans les ténèbres extérieures, tout comme

a été écartée l'hypothèse même selon laquelle il y avait eu au moins dans la France d'Ancien Régime des rudiments de Constitution : « Commençons donc par écarter tous les faits » avait proclamé Rousseau dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*⁷.

On a préféré créer *ex nihilo* une Constitution par un acte de volonté de la nation souveraine, en accord avec les principes abstraits du droit politique ; pour résumer les débats, les députés ont eu à se prononcer entre trois options : ou bien choisir la Constitution historique améliorée, dans laquelle l'autorité royale et la représentation nationale se seraient, finalement, contrebalancées dans un système d'équilibre des pouvoirs inspiré de Montesquieu, ou bien instituer une Constitution radicalement nouvelle sur la base du principe de la souveraineté de la nation, avec une division radicale entre une Assemblée législative et un exécutif subordonné, confié au Roi, le veto suspensif étant dans ce système le mécanisme capable de réconcilier la théorie de la volonté générale avec la pratique de la représentation, ou enfin, troisième hypothèse, proposée par Sieyès : une Constitution créée, bien sûr, à partir du principe de la table rase par un acte de la nation souveraine, mais dans laquelle l'ultime expression de la volonté générale ne réside pas dans un appel à la volonté du peuple telle qu'elle s'exprime dans les assemblées primaires mais dans la délibération — sereine, bien sûr, et rationnelle — du corps unitaire des représentants.

Au cours des votes qui ont conclu ces débats, les arguments de Sieyès n'ont pas été pris davantage en considération que ceux de Mounier. L'Assemblée a rejeté magnifiquement les recommandations de son Comité de Constitution en faveur d'un équilibre des pouvoirs conjugués au veto royal absolu, et elle s'est prononcée en faveur d'un corps législateur unique, d'un exécutif subordonné, représenté par la Couronne, et d'un veto royal suspensif. Ces décisions, qui étaient prévisibles, non parce qu'elles étaient les plus désastreuses, mais parce que tout le mécanisme avait été préparé, ces décisions ont eu, évidemment, des conséquences considérables.

Octobre 1789, ou l'abolition la monarchie traditionnelle

Une première conséquence a été le triomphe de la vision radicale et rousseauiste de la constitution. Tous les doutes ont été effacés par les journées d'Octobre, qui ont réglé une fois pour toutes l'hypothèse d'une forme royale d'acceptation de la Constitution. Lorsque, le 1^{er} octobre 1789, Louis XVI fut sommé par l'Assemblée de répondre s'il acceptait

⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, éd. Pléiade, 1965, t. III, p. 132.

ou non la *Déclaration des Droits de l'Homme*, et les articles déjà votés de la Constitution, il répondit, le 5 octobre, en donnant son adhésion — et non pas son acceptation — avec la réserve expresse que la Constitution, une fois complétée, maintienne entre les mains du Monarque le pouvoir exécutif dans la totalité de sa prérogative. Cette réponse fut trouvée insidieuse et inacceptable par les députés. Selon eux, en laissant intacte la possibilité que le Roi, plus tard, puisse faire modifier ou refuser la Constitution, on risquait de restaurer le « despotisme », et l'anéantissement du principe même de souveraineté de la nation. Ils connaissaient mal Louis XVI ! C'était l'opinion de Robespierre, c'était l'opinion de Pétion. Pétion a en effet réaffirmé la suprématie du pouvoir constituant sur le pouvoir constitué et s'est exprimé dans des termes qui sont parfaitement clairs : « On dit qu'il y a un contrat social entre le Roi et la Nation, je nie le principe. Le Roi ne peut que gouverner selon les lois que la nation lui présente. »

Juste avant l'arrivée des femmes venues de Paris, avec Maillard, le 5 octobre, l'Assemblée a voté que le Roi se verrait demander de donner à la Constitution son acceptation pure et simple ; et la demande de l'Assemblée a été portée au Château par une délégation commune de députés et de manifestantes ! (Les liens entre les unes et les autres étaient déjà d'ailleurs tissés depuis un certain temps, et ils se prolongèrent). Et Louis XVI accepta.

La Constituante allait mettre encore deux ans à accomplir son œuvre, mais l'essentiel de la Révolution constitutionnelle était accompli à ce moment-là. Trois jours après, l'Assemblée vota que Louis XVI était seulement Roi des Français, par la grâce constitutionnelle de l'État. Ce point est important : la Constituante, partie pour fixer les formes d'une Constitution monarchique traditionnelle, en était arrivée à l'acte décisif, consistant à créer une monarchie constitutionnelle fondée et organisée sur le principe de la souveraineté de la nation.

Vers l'instabilité d'une souveraineté populaire capable de modifier ou d'abolir la Constitution

Toutefois, si une Constitution pouvait être créée *ex nihilo* en accord avec le principe de la souveraineté populaire, il fallait envisager qu'elle puisse aussi être abolie, et remplacée par la même souveraineté populaire. Si l'intervention du peuple pouvait imposer l'acceptation de principes constitutionnels au nom de la nation elle pouvait aussi organiser leur révision et leur répudiation une fois qu'ils avaient été acceptés.

L'Assemblée a pris brutalement conscience de cette réalité après Varennes et le massacre du Champ-de-Mars, lorsque, dans une atmosphère d'extrême agitation des clubs, elle décida de la forme des changements constitutionnels. Dans la Constitution de 1791, elle avait solennellement déclaré : « la nation a le droit imprescriptible de changer sa Constitution. ». Et la même Assemblée se hâta d'ajouter que « le droit de révision constitutionnelle ne peut concerner que des articles précis, dont l'expérience avait fait sentir les inconvénients. ». De plus, la révision n'était possible que si trois législatures s'étaient prononcées en sa faveur. L'Assemblée de révision ne peut être que la quatrième législature, augmentée de membres spécialement choisis pour cette tâche. L'Assemblée avait donné libre cours au principe de la souveraineté de la nation, et en 1791, elle ne savait plus comment lui imposer des limites raisonnables.

Une autre contradiction de la Constitution était lourde de conséquences déplorables et elle allait conjuguer ses effets avec la précédente. Les députés avaient accepté le principe selon lequel ils instituaient une Constitution par un acte de volonté souveraine, mais en même temps ils avaient repoussé la suggestion de placer dans le corps des représentants de la nation l'expression de la souveraineté de la nation. Le veto royal suspensif était destiné à harmoniser souveraineté et représentation, en permettant un ultime appel au peuple.

Lorsque la Constitution fut adoptée, elle comportait donc une contradiction génératrice d'une paralysie constitutionnelle. En effet, pour protéger la souveraineté nationale des dangers de la représentation, la Constitution permettait au Roi d'user de son droit de veto. Aussi dérisoire que fût ce droit, il pouvait retenir l'Assemblée pendant deux législatures, mais pour protéger la Constitution elle-même d'une action populaire menée au nom de la souveraineté de la nation, le texte constitutionnel de 1791 requérait de l'Assemblée un délai de trois législatures avant de pouvoir réviser la Constitution. Ces dispositions en elles-mêmes suffiraient à expliquer, par le blocage politique légal, le conflit qui a éclaté dans les semaines précédant le 10 août 1792 — il y avait d'autres explications, naturellement !

La place du Roi dans le nouveau régime

Vers la fin de l'autorité monarchique

Brouillonne donc dans ses fondements, la Constitution allait organiser la dislocation de l'autorité. Cette Constitution, tout d'abord, n'était en aucun cas monarchique ; on peut même se demander si elle n'était pas tout simplement républicaine, car il fallait bien qu'elle fût

quelque chose. Les rédacteurs, en agissant ainsi, ont tout bonnement avalisé une situation de fait. La royauté, en effet, était renversée depuis le jour où les états généraux s'étaient proclamés de leur propre autorité Assemblée nationale, assemblée qui devait obéir, et qui a obéi révérencieusement au peuple souverain, ou à ceux qui, par sociétés de pensée interposées, s'en faisaient les guides. Louis XVI, ramené à Paris dans des conditions ignominieuses, les 5 et 6 octobre 1789, par des bandes, était prisonnier aux Tuileries, et il était tombé dans un esclavage qui entravait même sa conscience de chrétien. Après Varennes, il a été plus sévèrement gardé que les anciens pensionnaires de la Bastille qui, d'après Diderot lui-même, ne se portaient pas mal de leur séjour. Il avait été suspendu de ses fonctions, et l'ombre même de la Monarchie s'est effacée.

La Constitution pouvait-elle rendre son trône à Louis XVI, en se proclamant monarchique ? Dans son Titre III, la Constitution assurait que le gouvernement était monarchique, mais elle était aussi illusoire dans ses titres essentiels que dans la Déclaration des Droits qui lui servait de préambule. Le Titre III « Des pouvoirs publics » comportait ceci : « La souveraineté est une, indivisible, inaliénable, imprescriptible. Elle appartient à la Nation. Aucune section du peuple ni aucun individu ne peut s'en attribuer l'exercice. »

Un point était d'ores et déjà évident : Louis XVI n'était plus un souverain, puisque la nation, de qui émanait tous les pouvoirs, était déclarée seule souveraine. Lorsqu'on est en présence de deux souverains, il y en a incontestablement un de trop. La Constitution accorde bien à Louis XVI le droit de sanction, mais son veto n'est que suspensif, et il ne s'applique pas à toutes les lois. Il ne s'applique pas, par exemple, aux actes du corps législatif, concernant la constitution en assemblée délibérante, ni aux actes relatifs à la responsabilité des ministres, ni aux lois de finances. L'Assemblée a ainsi retenu d'une main ce qu'elle donnait de l'autre, jusqu'au droit de proposer une loi quelconque (chap. III, art. 14).

1790 : l'Assemblée s'octroie le droit régalien de guerre ou de paix

En 1790, il ne restait à Louis XVI que le droit le plus inhérent à la souveraineté, le droit de paix et de guerre, droit que, seul, peut exercer l'homme placé au centre de l'État, et en mesure de connaître toutes ses ressources. La question de la reconnaissance au Roi de ce droit par la Constitution a été posée par l'Assemblée : alors, le spectacle fut grandiose. L'Assemblée retentit de discours humanitaires qui déclarèrent immédiatement à toutes les nations paix et fraternité. Barnave, acclamé par les vingt mille individus qui assiégeaient la salle, a tenu alors,

à ce moment-là, des propos étonnants : « Les guerres déclarées par le seul corps législatif, c'est-à-dire par le peuple, seront presque toujours heureuses ; l'histoire de tous les siècles prouve qu'elles le sont quand la nation les entreprend. N'affligez pas le cœur du Roi en lui confiant le droit terrible de nous entraîner dans une guerre, de faire couler ce sang avec abondance, de perpétuer ce système fou et terrible qui déshonorerait les nations. ».

La Constituante décréta que le droit de paix et de guerre appartiendrait à l'Assemblée, et ne pourrait être exercé par le Roi que sur ses décrets. En somme, c'est à l'époque troublée où l'autorité personnelle du Roi serait la plus nécessaire que cette autorité était anéantie.

Un Roi au pouvoir exécutif quasi-inconsistant

On devait attribuer au Roi, cependant, le pouvoir exécutif et c'était peut-être le moyen d'assurer cette séparation des pouvoirs sans laquelle, selon le préambule de la Déclaration, la société n'a point de constitution. Or, à peine a-t-on donné au Roi ce pouvoir, qu'on le lui retire, en spécifiant qu'il doit être exercé sous son autorité par des ministres et autres agents responsables. Le texte dit bien « sous l'autorité du Roi », mais en fait ces mots ne signifient rien, puisque les ministres ne sont responsables que devant l'Assemblée, seule qualifiée pour les poursuivre, et puisqu'en aucun cas « l'ordre du Roi, verbal ou écrit, ne peut soustraire un ministre à sa responsabilité ». Quant au choix et à la révocation des ministres, le texte déclare qu'il appartient au Roi seul, mais ce texte est illusoire, puisque le jeu de bascule des partis, des sectes, des clubs, des factions et des loges oblige Louis XVI à renvoyer les ministres les plus fidèles ou à appeler les ministres les plus hostiles.

C'est en fait une république parlementaire qu'établit la constitution de 1791, une république où l'arbitrage suprême d'un chef serait remplacé par les interventions et par les pressions les plus prosaïques des clubs et de leurs affiliés. Tous les ressorts du gouvernement étaient faussés ou détruits entre les mains d'un Roi qu'on proclamait malgré tout le chef suprême de l'administration du Royaume, chargé de veiller au maintien de l'ordre et de la tranquillité publique. On déclarait le Roi chef suprême de l'armée, mais en même temps on tournait contre son autorité toutes les forces militaires. Les auteurs eux-mêmes, Lameth, Barnave, Duport jugèrent l'édifice constitutionnel monstrueux. Quant à Albert Sorel, dont la sensibilité libérale était pourtant incontestable, il estimait, à la fin du siècle dernier, qu'il suffisait de mettre en mouvement cette machine absurde pour en faire éclater l'incohérence.

14 septembre 1791 : le Roi, humilié, entérine sa servitude

Le fait est donc indiscutable : la Constitution de 1791, même si l'on s'en tient à son texte, n'est pas une constitution monarchique. Le Roi des Français reste une espèce de secrétaire des commandements de l'Assemblée ; on a retiré à Louis XVI les titres de Sire et de Majesté : c'était une mesquinerie, sectaire et démagogique, mais cette mesure était fondée, car il aurait été absurde de donner les titres portés par Louis XIV au Roi de la Constitution de 1791, comme il aurait été ridicule de les appliquer à la machine à signer que Condorcet avait suggérée pour remplacer le Roi-citoyen.

Louis XVI a souscrit à ce code du désordre. Burke écrivit à Marie-Antoinette : « Si le Roi accepte la constitution, vous êtes tous deux perdus. Votre salut consiste dans la patience, le silence et le refus. ». Louis XVI a pensé sans doute que les révolutionnaires se seraient empressés de confisquer le Dauphin en cas de refus — c'est la version la plus optimiste — et il n'a pas pu y consentir. Le 14 septembre, il prêta serment à l'Assemblée. Et cette attitude condamnait le pouvoir à la servitude.

Les membres de la Législative ont favorisé contre le Roi les agissements des factions, et ils se sont efforcés de lui enlever ce qui lui restait encore de dignité et d'indépendance ; ils savaient les insultes dont on abreuvait la famille royale tous les jours aux Tuileries. Pendant que Marat tonnait contre le palais « où une Reine perverse fanatisait un Roi imbécile », des bandes de mégères patriotes allaient, sous les fenêtres de la Reine, crier des chansons ordurières qui étaient leur pain quotidien. L'Assemblée n'a pas perdu une seule occasion d'arracher au Roi ses dernières garanties de force et de prestige. Un des exemples les plus significatifs a été le licenciement de la garde constitutionnelle du Roi, qui avait été accordée à Louis XVI par la Constituante.

29 mai 1792 : licenciement de la Garde royale

Le Roi en nommait les officiers, il les payait sur sa liste civile. La garde était un rempart pour la famille royale. Formée en mars 1792, elle avait été placée sous le commandement du duc de Brissac, qui était fidèle, et elle était composée de soldats qui étaient prêts à se faire tuer pour défendre le Roi, donc le titulaire de l'exécutif. On aurait pu avec cette garde d'ailleurs (tentation que n'a pas eue Louis XVI) réunir un corps de six mille hommes qui auraient sauvé de l'émeute la Famille royale et qui auraient peut-être débarrassé Paris de ses éléments les plus douteux.

Les ennemis du Roi ont voulu empêcher ce recours. Des rassemblements se sont formés aux abords des Tuileries pour insulter les officiers de cette garde, on les a accusés de conserver un drapeau blanc, on les a dénoncés à l'Assemblée, qui, aussitôt, s'est déclarée en permanence, comme en face d'un danger immense et brûlant. Le 28 mai 1792, a commencé à l'Assemblée une séance particulièrement tumultueuse qui s'est prolongée toute la nuit. Bazire a demandé le licenciement de la garde constitutionnelle, en la présentant comme un ramassis de prêtres réfractaires, d'émigrés et d'aristocrates. Brissot appuya la proposition de dissolution et, conformément à une règle absolue mainte fois vérifiée, elle fut votée à l'unanimité.

Le colonel Hervilly, commandant en second de la garde se rendit chez Malouet et chez Montmorin : « Quel que soit le décret, je suis sûr de mon corps, et, si le Roi le permet, avec dix-huit cents hommes, je chasserai l'Assemblée demain⁸. ». Bonne et heureuse idée, mais le Roi n'y a pas souscrit. Le ministre Montmorin supplia le Roi de refuser la sanction au décret, mais Louis XVI se savait parfaitement incapable d'aller jusqu'au bout, et il recula devant l'hypothèse d'une effusion de sang. Louis XVI était aussi sourcilleux à propos du sang de ses ennemis, qu'il se révéla désinvolte à propos du sang de ses amis. Le lendemain, la garde assemblée aux Tuileries reçut l'ordre de licenciement, et Lameth a laissé un intéressant témoignage de cette cérémonie : « L'abattement, la fureur ou la méprisante indignation se montraient sur tous les visages⁹. ».

La plus élémentaire garantie de l'exécutif disparaissait. L'Assemblée annulait un jour ce que l'Assemblée précédente avait décidé deux ans auparavant. L'exécutif, dont le Roi était en principe le dépositaire, disposait du droit de veto : Louis XVI pouvait-il en faire usage dans ce contexte ?

Le Roi se résout au supplice

Quelques temps après la dissolution de la garde, Servan, le nouveau ministre de la guerre, proposa lui-même à l'Assemblée de former à Paris un corps de vingt mille fédérés, c'est-à-dire, de concentrer autour du pouvoir exécutif les militants révolutionnaires les plus résolus de toute la France et les adversaires les plus assurés du Roi. Louis XVI refusa, à ce moment, d'armer, de ses propres mains, le parti qui voulait déjà sa mort. En plein conseil, Roland osa, alors, lire au Roi une véritable mise en demeure rédigée par Madame Roland. Cette

8 *Mémoires de madame la duchesse de Tourzel*, publié par le duc Jean des Cars, Paris, 1883, 3 vol., t. II, p. 119.

9 Théodore de Lameth, *Mémoires*, éd. Welvert, Paris, 1913.

déclaration outrageait la conscience même du Roi, puisqu'au décret sur le camp des fédérés était joint un décret sur les prêtres qu'on voulait déporter. Louis XVI renvoya Roland, qui fit appel à Dumouriez, mais Dumouriez ne voulait servir qu'un pouvoir qui renoncerait à ses droits les plus élémentaires ; par conséquent, trois jours après, le 18 juin 1792, Dumouriez quitta le Roi pour l'armée. Louis XVI déclara qu'il s'attendait à la mort, et qu'il pardonnait d'avance à ses bourreaux.

Il n'y avait plus aux Tuileries, à partir de ce moment-là, qu'un condamné à mort résigné au supplice, et dont l'attitude, selon le mot de Taine, ressemblait à celle d'un chrétien dans le cirque. « J'en ai fini avec les hommes », écrit Louis XVI au supérieur des Eudistes, son confesseur, « c'est vers le ciel que se tournent mes regards, on annonce pour demain de grands malheurs, j'aurai du courage. » Le lendemain, 20 juin, des bandes révolutionnaires envahissent les Tuileries pour forcer physiquement le Roi à sanctionner les décrets : Louis XVI eut du courage, il eut même celui de coiffer du bonnet rouge des galériens sa tête déjà promise à l'échafaud. Le pouvoir dont disposait le Roi était ainsi neutralisé par les textes et les manœuvres des factions, dès la fin de 1789, et d'une façon de plus en plus oppressante à partir de 1791.

La place des ministres sous le nouveau régime : des ministres asservis à l'Assemblée et à la peur

Les ministres constituent un élément de l'exécutif : ils se sont vu appliquer, quelle que soit leur origine politique, un traitement équivalent à celui du Roi. À l'égard du Roi, les ministres étaient libres de toute sujétion, puisque l'intervention royale se bornait, dans le système de la Constitution de 1791, à signer les décrets : il était une machine à signer. En revanche, vis-à-vis de l'Assemblée, la dépendance des ministres était totale ; elle était si grande que leur autorité en devenait parfaitement inexistante.

Sous la Constituante, il y avait eu des ministres de talent, mais ils en avaient été d'autant plus suspects. Les comités nommés par l'Assemblée étaient devenus de véritables comités exécutifs pour les diverses parties de l'administration, alors que les ministres, privés de toutes leurs prérogatives les uns après les autres, perpétuellement en butte aux attaques des factions, avaient dû se résigner à jouer le rôle d'agents passifs de la volonté populaire.

Sous la Législative, les ministres furent uniformément des hommes médiocres, des politiciens de second ordre qui laissèrent glisser le pouvoir de leurs mains avec une évidente

complaisance. Ils sont devenus très vite les souffre-douleur de l'Assemblée. Le 10 mars 1792, Vergniaud, d'ailleurs montrant du doigt les Tuileries, s'écriait : « L'épouvante et la terreur sont souvent sorties dans les temps antiques de ce palais fameux, qu'elles y rentrent aujourd'hui au nom de la loi ! ».

Épouvante et terreur sont en effet rentrées aux Tuileries, et les ministres ont été les premiers terrorisés. Au cours des séances de l'Assemblée, les tribunes étaient remplies des affiliés des clubs qui hurlaient des injures à l'endroit des ministres et qui applaudissaient lorsqu'un député accusait de trahison l'un d'entre eux. Les discours et les textes des députés eux-mêmes témoignent de cette violence à l'encontre des ministres. Dans une diatribe d'Isnard, dont l'Assemblée a voté aussitôt l'impression et l'envoi aux départements, les menaces les plus précises étaient ouvertement proférées : « Disons à nos ministres, expliquait Isnard, que nous ne sommes pas très satisfaits de la conduite de chacun d'eux, que désormais ils n'ont qu'à choisir entre la reconnaissance publique et la vengeance des lois, et que par le mot de responsabilité, nous entendons la mort¹⁰. ».

Selon le *Mercure de France*, les ministres courbèrent l'échine : ils ne songèrent plus qu'à faire des compliments à l'Assemblée et à éviter les galères¹¹.

La responsabilité de fait des ministres à l'égard de l'Assemblée était telle qu'on leur a même reproché, sous la Législative, les crimes commis par la faction qui les asservissait. Ainsi, en juillet 1792, deux prêtres assermentés furent massacrés à Bordeaux, et les émeutiers, selon le rituel habituel, promenèrent les têtes des victimes enfoncées sur des piques. Les ministres furent accusés d'avoir provoqué ces meurtres, et Vergniaud déclara tout uniment à l'assemblée : « Apprenez à la France que désormais les ministres répondent sur leur tête de tous les désordres dont la religion est le prétexte. ». Ducos, à son tour, désignait les coupables : « Le sang qui vient de couler à Bordeaux doit retomber sur le pouvoir exécutif ; depuis qu'il a mis son veto sur les lois répressives du fanatisme, les exécutions populaires commencent à se renouveler. ».

Conclusion : vers la Terreur

C'était là le réflexe des Jacobins ; les crimes commis en France étaient dus au fanatisme religieux. Cette démarche fut l'un des moteurs de la Terreur. En juillet 1792, Condorcet remarquait : « Tandis que les autres pouvoirs ne peuvent légitimement agir que s'ils sont

¹⁰ *Moniteur*, t. XII, p. 138.

¹¹ *Mercure de France*, 10 mars 1792.

spécialement autorisés par une loi expresse, l'Assemblée peut faire tout ce qui lui est pas formellement interdit par la loi. ». En d'autres termes, il n'existe pas d'autre pouvoir que la volonté de l'Assemblée, et ce pouvoir étant sans limite morale ni constitutionnelle, il n'avait pas d'autre règle que le caprice du « peuple » qui n'avait pas besoin d'avoir raison pour valider ses actes, comme le disait Jurieu un siècle auparavant. En réalité, le peuple des clubs gouvernait, et le ressort de son pouvoir était la peur.

Jean-Pierre Brancourt

La théologie de Thomas d'Aquin et la formation de l'État moderne

Concept incontournable de la science politique, l'État est aujourd'hui l'acteur indépassable de toute vie politique, présent par ses lois au sein de toute communauté et de toute existence sociale. Mais l'État a-t-il toujours existé ? Existe-t-il un moyen de penser la vie politique autrement qu'à travers prisme de l'État ? Michel Villey (1914-1988), professeur de philosophie du droit à l'Université Paris-Panthéon-Assas, propose, en introduction à un colloque tenu à Rome en 1987, de réévaluer le concept d'État et sa validité concrète en se fondant sur la pensée d'un des grands oubliés de la philosophie moderne : saint Thomas d'Aquin. [La Rédaction]

Le texte qui suit a été initialement publié dans le volume *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome (12-14 novembre 1987)*, Rome, Publications de l'École française de Rome, 147, 1991, pp. 31-49.

Introduction

Il m'échoit donc de commencer avec saint Thomas. C'est-à-dire de trouver un fil conducteur entre saint Thomas et notre colloque. Comme dit la jeune génération, « c'est pas évident ! »

Peut-être ai-je mal compris son titre : *Théologie et droit dans la science politique de*

l'État moderne. De quoi s'agit-il ? De ce problème historique souvent disputé : si l'État moderne a suivi le modèle de l'Empire romain, ou davantage l'inspiration de l'Écriture sainte judéo-chrétienne ?

J'aurais opté pour la thèse de Blandine Kriegel en son dernier livre : *Les chemins de l'État*, critique d'une doctrine répandue par l'historiographie allemande, renouvelée récemment par Kantorowicz. Blandine Kriegel détruit le mythe de la résurgence en Europe du régime impérial de Rome.

Et pour Marie-France Renoux Zagamé, si vous ne l'avez déjà fait je vous conseille de lire son ouvrage sur *Les origines théologiques de notre concept de propriété*. Non seulement la propriété, mais le *dominium*, la puissance publique, tire ses racines de la maîtrise de Dieu sur le monde (*Tu solus Dominus*), que Dieu aurait transmise aux hommes. Nous prenons à tort pour romain le langage juridique moderne. Certes, il doit ses termes au *Corpus juris civilis* mais, quant à leur sens, refondu.

Notre enseignement officiel, de tendance anticléricale, nous masque le rôle dominant que tint la théologie chrétienne dans cette histoire de la formation de la pensée juridique moderne. On en reprend aujourd'hui conscience. Ni le XVI^e siècle ni le XVII^e ne furent des époques d'incroyance. L'incroyance est surtout le fruit du scientisme contemporain. Marie-France Zagamé achève de prouver combien capital fut l'apport des théologiens de la Scolastique espagnole. Plus tard encore, les philosophes qui passent pour être les fondateurs du système politique moderne – Grotius, Hobbes, Locke ou Pufendorf – étaient des chrétiens, et qui tous avaient commis quelque ouvrage de théologie. Toute l'œuvre de Hobbes est parsemée de réminiscences bibliques. L'Alliance biblique est le prototype du contrat social. Léviathan, le monstre biblique, est un « Dieu mortel ».

Mais Thomas D'Aquin ? Premièrement, à la différence des Vitoria ou des Suarez, il a pris soin de se tenir à l'écart de l'action politique. Il se défend d'être un juriste. Sa doctrine est une colossale encyclopédie. Du moins la *Somme théologique*, souvent comparée à une cathédrale, et plus ample que les systèmes de Hegel et d'Auguste Comte, parce qu'elle a Dieu pour clé de voûte, pas seulement l'Homme et son histoire. Toutes choses y sont considérées « *omnia sub ratione Dei* » – en leur relation avec Dieu : l'Univers qui est sa création, les hommes, la nature humaine, la morale humaine, l'avènement du Christ, le salut, et les fins dernières.

Quelle part y tient la Politique ? Il apparaît que saint Thomas, capté par de plus grands problèmes, n'ait pour elle qu'un maigre intérêt. Il n'en a donné dans la *Somme* aucune théorie d'ensemble, mais se trouve y toucher seulement, en des passages fort dispersés, de biais, à propos d'autres sujets : de l'architecture générale de la création, de la Loi mosaïque par laquelle Dieu avait jadis ordonné le gouvernement du peuple juif, de la loi humaine positive – ou de certaines vertus, la prudence, ou la justice des gouvernants ; de l'obéissance des sujets ; des vices contraires à la charité, tels la guerre ou la sédition. Pour reconstituer sa doctrine globale de la politique, à supposer qu'il en ait une, force sera de ressembler ces morceaux épars.

Il est vrai qu'en dehors de la *Somme* d'autres textes pourraient nous être utiles : l'un très suggestif, par lequel je commencerai, mais il ne prétend pas exprimer ses vues personnelles ; et les premières pages d'un ouvrage directement relatif à la politique, le *De regimine principum*, autrement appelé *De regno*, souvent cité dans nos manuels. Je dirai tout à l'heure pourquoi je m'abstiendrai d'en tenir compte. Au total, il reste incertain que saint Thomas vaille d'être compté parmi les auteurs politiques.

D'autre part, il a réputation d'être un auteur réactionnaire ; accroché aux vieilles traditions, aux thèses périmées d'Aristote en métaphysique, génétique, ou astronomie. Est inscrite à notre ordre du jour la science politique de l'État « moderne ». Vais-je, pour les besoins de ma cause, faire de saint Thomas un artisan de la modernité ? *Est-ce que son œuvre vous concerne ?*

Je répondrai, en Normand que je suis, et d'ailleurs à l'imitation de saint Thomas lui-même, qui a soin de confronter toujours les arguments des deux parties en évitant de conclure de façon tranchée. Il distingue selon les points de vue. Ainsi ferai-je, en décortiquant notre titre en morceaux.

Je réponds : oui et non. *Sic et Non*, selon la formule d'Abélard, qui fut le *motto* de la Scolastique non dégénérée.

Saint Thomas fut l'introducteur de la science politique en Europe

Je pose cette première conclusion, bien qu'elle aille contre l'enseignement de la plupart de nos traités d'histoire de la doctrine politique. On y trouve souvent un chapitre sur la pensée politique du Haut Moyen Âge.

Mais qu'existait-il au Haut Moyen Âge ? Une culture centrée sur la Bible et la

patristique chrétienne, où tendit à prédominer l'influence de saint Augustin. Davantage qu'aux cités terrestres, saint Augustin s'intéressait à la cité de Dieu et ce dernier aspect de son œuvre fut de préférence retenu. D'où sortit cette littérature que jadis Mgr Arquillière eut probablement tort de nommer augustinisme « politique ». Il s'agit plutôt de traités de *morale* chrétienne, de sermons sur ce que devraient être des conduites *individuelles*. Aux rois, sont prêchées, sur le modèle de David ou de Salomon idéalisés, les vertus de piété, de paix, de miséricorde ; à leurs sujets l'obéissance, le respect des serments, la fidélité, principes du régime féodal. Des polémiques sur les compétences respectives de l'empereur, du pape, des évêques, remplies d'arguments extraits de la Bible : « Rendez à César », les « deux luminaires ». Est-ce là une science politique ? Mais les choses changent au XIII^e siècle, après la renaissance des villes, italiennes flamandes ou françaises, l'essor des grandes seigneuries – et avec la théologie de saint Thomas d'Aquin.

Le propre de cette théologie est en effet son ouverture aux sources profanes. Saint Thomas professe qu'il est deux moyens de nous approcher de l'intelligence de Dieu et de ses œuvres. Il y a la voie la plus directe, qui demeure la méditation de l'Écriture sainte révélée, seulement aux juifs puis aux chrétiens. Mais Dieu se laisse aussi connaître dans ses *effets*, par le spectacle de sa création. Seconde voie ouverte à tous : Il a donné à tous les hommes la faculté naturelle de l'intelligence. Quelques-uns ont su l'exercer. Par excellence ce sont les philosophes de l'Antiquité gréco-romaine. La « Renaissance du XII^e siècle » commence à sortir de l'oubli leurs ouvrages, à titre auxiliaire. Dans l'école de saint Thomas, on les cultivera pour eux mêmes – sauf à vérifier qu'ils n'aient rien de contraire à la foi chrétienne. Un choix s'imposera. Saint Thomas opère un tri entre les doctrines héritées de la culture païenne.

Sa décision vaut pour toute la théologie ; nous ne devons pas oublier que cette discipline fut l'invention des philosophes, en particulier d'Aristote et de ses successeurs de l'école néo-platonicienne, de Plotin à Proclus. Mais combien davantage encore va s'imposer le recours aux œuvres païennes dans le droit et la Politique !

I^a II^{ac} q. 104 et 108 : de la loi divine révélée ne saurait s'induire une politique qui fût spécifiquement « chrétienne ». Ni de la « Loi ancienne » mosaïque édictant pour le peuple juif des préceptes dits « judiciaires », mais qui ont cessé d'être en vigueur : parce que l'avènement du Christ eut cet effet de les abroger – *sunt evacuata per adventum Christi* (qu. 104). Ni de la « Loi nouvelle » ou évangélique : sa mission est autre. Elle concerne la vie « intérieure ». Dieu laisse le soin d'organiser ces institutions temporelles à notre raison naturelle :

Relinquantur humano arbitrio (qu. 108). C'est mieux ainsi, pour que les règles du droit et de la politique soient communes à tous les hommes. Il convenait qu'elles fussent *désacralisées*.

Par conséquent, en ces matières, brisant avec la tradition de « l'augustinisme politique », la théologie de la Somme va procéder des philosophes et juristes païens. D'Aristote, qui pour m'exprimer dans le langage de Marcel Prélot fut parmi les philosophes grecs le politologue par excellence.

Averroès, en Espagne, n'avait commenté que l'ouvrage de Platon sur la République. De concert avec Albert le Grand, saint Thomas eut l'audace de lire devant ses élèves la *Politique d'Aristote*. Il nous en reste ce témoignage : un Commentaire, dont lui même a dicté le début (jusqu'au livre IV chapitre VIII) et qu'un de ses disciples, Pierre d'Auvergne, reçut la charge d'achever.

Cela seul est un *événement* : rien de moins que l'*acte de naissance en Europe de la science politique*. Dégagée de la morale, elle y retrouve son autonomie : son objet spécifique, l'étude des cités (*poleis*). Il ne s'agit plus d'une pastorale coulant de la Parole divine, mais d'une science d'observation.

Aristote, lui aussi génie encyclopédique, a su la situer par rapport aux autres sciences, et notamment à l'Éthique qui la précédait. De même saint Thomas, dans le merveilleux *Proemium* de son commentaire. Et dans la *Somme théologique*, à propos de la vertu de Prudence dont deux espèces cardinales sont la Prudence dite « politique » et la « régnavative » (II^a II^{ae} qu. 50 art. 1 et 2). Là, saint Thomas trouve l'occasion de définir la différence entre la Morale et la Politique et comment on passe de l'une à l'autre.

Il est commode de commencer par ce qu'il nomme la « *monastique* », qui est la science ou l'art des conduites des individus (*ibid* qu. 47 art. 11). L'œuvre de saint Thomas comme celle d'Aristote porte d'abord sur la monastique : psychologie (le *De Anima*) et cette science des actes des hommes, de leurs vertus et de leurs vices, qu'explorent l'*Éthique à Nicomaque* et la Seconde Partie de la Somme.

Mais parmi les biens poursuivis par l'individu, outre les biens *propres* à chacun existent aussi des « biens communs ». Exemple, l'air que nous respirons. Il en est différentes espèces : biens communs aux groupes familiaux, la génération des enfants ou la production des subsistances matérielles. À quoi se réfère l'*économique*. Mais il en est d'autres en lesquels communiquent les membres d'une *cit*é : les rues, les marchés, les égouts, aujourd'hui les

digues de Hollande, ou la justice, etc.. On vient ici de reconnaître les *finalités* de la politique.

Dont s'induit sa consistance. Car de même qu'il faut aux biens propres à chacun ou à chaque famille un gérant, leur propriétaire, se trouvent des organes responsables de ces biens communs politiques. Nous nous en souvenons pour l'avoir appris au lycée, tels étaient à Rome les édiles, qui ont charge de la police des marchés; les préteurs, de l'ordre de la justice; ou les généraux de la défense commune. Éclosent des magistratures, plus ou moins nombreuses, dont s'ordonne la coexistence de façons diverses : Aristote, sur la voie ouverte par Platon et d'autres philosophes ou historiens grecs, s'attaque à l'étude des *régimes*, cherchant le plus apte à servir ces fins spécifiques. On sait qu'il conclut en faveur d'un milieu entre les excès où tombent la plupart des cités; dit « régime mixte », *politeia*.

Non qu'il y ait partout des cités, ni assorties de la plus parfaite des constitutions. Les barbares n'en ont pas encore : seulement des familles, des bourgades, des monarchies de type sacré ou des empires militaires. Mais là où les peuples ont atteint le maximum de maturité peut s'observer la floraison de communautés politiques : Athènes, les autres cités de la Grèce. Nous y est offert déjà le tableau d'une large diversité de régimes constitutionnels. Voilà qui formera la matière d'une science politique autonome... que le mérite de saint Thomas et d'Albert le Grand fut de faire revivre en Europe. J'ai peur que ce ne soit la seule raison pour laquelle son œuvre vous concerne.

Malheureusement beaucoup de thomistes n'en conviendront pas. Le « thomisme » (dont tout à l'heure vous entretiendra René Sève) est un produit sophistiqué. Dès le siècle de la Renaissance, quand la Seconde Scolastique entreprit de remettre à l'honneur une partie de l'œuvre de saint Thomas, déformée. Aujourd'hui survivent des thomistes. Mais la majorité d'entre eux veulent à tout prix que saint Thomas eût élaboré un système de philosophie original (ce qui avait été le moindre de ses soucis) ; qu'il ait corrigé Aristote, et « baptisé » sa Politique. Il aurait été le précurseur d'une « doctrine sociale » soi-disant « chrétienne », ou « catholique » – laquelle a surtout ceci d'admirable qu'elle tourne à tous vents.

Premier exemple : quand Maritain se convertit à la foi chrétienne, ses directeurs sympathisants de l'Action française alléguèrent à l'appui de leur cause (comme fait aujourd'hui l'abbé de Nantes) l'autorité de saint Thomas. En ce sens, ils citaient un ouvrage dont la tradition lui attribuait les premières pages, qu'ils firent éditer et traduire sous les deux titres, *De regno*, et *De regimine principum*. Il est de fait que ces pages farcies de néoplatonisme et

de citations de l'Écriture sainte sur la royauté davidique, et aussi éloignées que possible du style de la Somme, sont un plaidoyer pour l'ancienne monarchie sacrale.

Je réponds que l'authenticité de cet opusculé était douteuse, je préfère m'en tenir à la doctrine de la *Somme*, où il est certain que saint Thomas exprime sa pensée. Là, il affirme, dans les questions sur la Loi divine, déjà signalées, sa rupture avec les errements de ses adversaires augustinistes. Il exclut qu'une Science politique doive être tirée de l'Écriture sainte. Et l'expérience lui donne raison ; elle a montré que la Politique tire argument de l'Écriture tant pour l'anarchisme, le socialisme, le conservatisme, le fascisme, que pour la « démocratie chrétienne ». Quant aux textes de l'Ancien Testament qui servirent à l'exaltation de la royauté de David, selon l'authentique exégèse chrétienne, ils préfigureraient la future royauté du Christ, laquelle n'a rien de politique. La Politique est laissée « à l'arbitre de l'homme ». Si bien que la valeur des anciennes institutions politiques juives doit être mesurée au critère de notre raison naturelle (I^a II^{ae} qu. 105 - *De ratione judicialium praeceptorum*, art. I : *Utrum lex vetus convenienter de principibus ordinaverit*).

Et là saint Thomas adhère sans ambages aux conclusions d'Aristote sur le régime mixte, *Politia bene commixta* (*ibid.* cf. qu. 96 art. 4 - II^a II^{ae} 50, 1, ad 2, et le commentaire de la Politique). Comme fait aussi son disciple Ptolémée de Lucques, auteur présumé de la dernière partie du *De regimine principum*.

Sans doute la Somme introduit-elle dans cette mixture une composante monarchique. Au-dessus des magistratures (son élément oligarchique) et des assemblées populaires (le démocratique) pour mettre le tout en harmonie, il faut une tête, un chef d'orchestre (I^a 103 - I^a II^{ae} 96, 4 – I^a II^{ae} 9, 49, 50, I ad 2 etc.). Saint Thomas traduit volontiers les termes *polis* ou *civitas* par *regnum*. Mais comme il a soin de préciser que ce mot lui sert à désigner tous les bons régimes, (II^a II^{ae} 50, 1 ad. 2 – 2 ad I), rien en cela d'incompatible aux vues d'Aristote.

Le Docteur Angélique n'est pas l'avocat de l'Action française. Et pas davantage en son temps il ne prit parti contre les régimes des villes italiennes. Au vrai la Somme fait abstraction des contingences historiques. La Politique de la Somme est celle d'Aristote.

Hélas pour nous ! Car le « bien commun », les « communautés », l'éclosion naturelle des constitutions ou le régime mixte, autant de thèmes étrangers à la « science politique ». Ce qui m'oblige – lisant jusqu'au bout le programme de notre colloque – en un second temps à retourner ma veste.

Saint Thomas n'est pas précurseur de notre science politique de l'état moderne

Supposons que cette chose existe, mise à l'ordre du jour du colloque : la « science politique moderne ». Alors, il est faux que saint Thomas ait part à son invention ; elle fut l'œuvre de ses adversaires.

Car il y a un autre événement d'une immense portée historique – enfin, dans l'histoire des idées. Ce fut, trois ans après sa mort, en 1277, dans les deux centres majeurs d'étude de la chrétienté, Paris et Oxford – la *condamnation*, sinon de saint Thomas lui-même (il est probable que sa personne inspirait un certain respect), des tendances caractéristiques de sa théologie. À sa décision d'accueillir les fruits de l'ancienne philosophie, du moins les meilleurs, est mis le veto des évêques. Étienne Gilson l'a souligné. Il s'est produit au début du XIV^e siècle un retour en force de l'augustinisme.

Écllosion des œuvres de Scot - et l'on trouve déjà chez Duns Scot le schéma du contrat social - de Guillaume d'Occam, nominaliste, fondateur de la Via Moderna. Avec ces deux auteurs émerge le moderne *individualisme*, qui naît du retour au primat de la « monastique ».

Le scotisme et le nominalisme domineront les facultés de théologie du Bas Moyen Âge. Et la Seconde Scolastique, bien qu'elle affectât de restaurer l'enseignement de saint Thomas, n'a pas échappé à leur influence. Nous ne sommes pas sans en porter encore aujourd'hui les stigmates.

Sans doute a-t-on pris l'habitude de situer à une date plus tardive la constitution du système politique « moderne » ; à une époque où la culture s'est en apparence *sécularisée*. De l'avis de nombreux politologues la charpente du nouveau système ne se dessine nulle part plus clairement que chez Thomas Hobbes, lequel entreprit de détruire la Politique d'Aristote. Personne n'ira le qualifier de sectateur de saint Thomas. Nominaliste, ayant appris la logique d'Occam, il est aussi féru d'Euclide et du *mos geometricus* : le trait le plus original (car lui veut être original) de son œuvre fut de *fonder* la Politique sur des axiomes ; alors que saint Thomas, excluant que le droit et la politique puissent être traités sur ce mode, pratiquait l'ancienne méthode, aujourd'hui morte, de la *quaestio*¹².

Locke, Rousseau, Kant, les socialistes – dont Pierre Leroux inventeur du mot socialisme – suivirent ses traces, sans accepter ses conclusions absolutistes. Ils ont adopté le schéma général de sa construction, la trame qui du mythe de « l'état de nature », à travers le

12 Sur cette méthode porte notre ouvrage : *Questions de saint Thomas sur la Politique et le droit*, Paris, 1987.

« contrat social », aboutit à l'*État* moderne. Elle survit en notre inconscient.

Or, nous ne trouverons dans la *Somme* aucune des pièces de ce système. Mais son antithèse. J'en suis confus, c'est de l'*opposé* de la « science politique moderne » qu'il me revient de vous parler. Je n'ai plus ici qu'à dresser un procès-verbal de carence.

Inexistence chez saint Thomas des droits naturels de l'individu

Qui, pour Hobbes, sont le *Fondement*. Il part de l'hypothèse de « l'état de nature ». Thème qui me paraît procéder de sources surtout théologiques, puisque la Genèse évoque un état d'innocence, et le livre des Juges un régime où les Hébreux auraient vécu comme « des sauterelles qui n'ont pas de roi » (avant l'avènement contesté de Saul). Du moins ne reconnaissaient-ils que Dieu pour roi, ce qui revient au même. Il convenait aussi que Hobbes commençât par « l'état de nature » pour obéir aux exigences de la méthode géométrique, partît de l'homme (*De homine*), d'une définition de sa nature.

Mais chez saint Thomas, pas « d'état de nature » temporel ; dès les origines, l'état « d'innocence », il existait entre les hommes des rapports d'assujétissement et de domination (I^a qu. 96 art. 3 et 4). L'homme est *naturellement* social, et même « politique », disait Aristote. Donc le contraire du mythe hobbesien, lequel était défini par ce caractère, que tous les hommes y eussent été libres. D'une liberté que Hobbes qualifie - au Léviathan chapitre XIV, chapitre charnière - « le droit naturel de chaque homme » (*each man*). Les « Droits de l'Homme », raffinés par Locke, continueront à travers toute la science politique moderne à tenir un rôle fondateur.

Pas de « droits de l'homme » chez saint Thomas, bien que Maritain, une fois revenu de ses premières amours pour Maurras et passé au parti adverse, crût en découvrir dans la *Somme*. Je n'y en trouve aucun.

En écoutant la semaine dernière une émission télévisée sur l'euthanasie, je me suis reporté à la question de saint Thomas sur le suicide. Elle nous dénie le « droit » « à la mort confortable et douce ». Notre vie ne serait pas qu'à nous, mais à un Tout qui nous dépasse. Et, principe premier de la Raison, le « Tout l'emporte sur les parties » (II^a II^{ae} 64. 5).

Aucune trace du « droit à la vie », du droit de la femme à se « libérer », du propriétaire d'une chose à en disposer de « la manière la plus absolue », à polluer les fleuves, les forêts. La *Somme* n'a pas proclamé l'Homme « maître et possesseur de la Nature ».

Mesurons-en les conséquences.

Pluralité des régimes.

Pour les modernes l'État est voué à former une *démocratie* ; initiale chez Hobbes, et durable pour ses successeurs. Quel peuple aujourd'hui ne se dit démocrate ? Puisque l'État naît des libertés initiales des individus, par le biais du contrat social (sur quelque mode que ledit contrat soit imaginé). Le peuple entendu comme ensemble de particuliers, revendique la « souveraineté ».

Rien de tel dans la *Somme*. C'est spontanément, par nature, pour le service des biens communs, que poussent les communautés politiques. Et surgissent des régimes *divers*. Quelquefois prenant l'apparence de monarchies pures et soi-disant de droit divin. Plus réelles, des oligarchies ou démocraties à la mode antique (non au sens de Jean-Jacques Rousseau). Ou le régime mixte, la *politeia*, constitution par excellence en laquelle la masse des individus ne se prétend point souveraine.

C'est que – il me faudra tout à l'heure revenir sur ce point – la meilleure des constitutions ne souffre pas au-dessus d'elle un « souverain ». Dès le commencement de son traité, Aristote blâme cette confusion où versent les barbares : ils ne savent pas encore distinguer entre le *dominus* (qui dans la famille commande aux esclaves) et le gouvernant d'une cité. La cité ne reconnaît pas de maître. Saint Thomas nomme le titulaire de l'autorité politique « *Ille qui curam habet communitatis* » (I^a II^{ae} 9^o, 3, etc.). La Politique est moins l'étude de ces « pouvoirs » qui sont devenus la hantise des politologues, ni de leurs prétendus fondements, que d'offices, de fonctions. Fonctions au service de quoi ?

Primat des biens communs.

Lorsqu'on adhère au schéma du contrat social, on ne saurait assigner pour but au gouvernement que les intérêts des contractants ; leurs biens propres. Pour le moderne individualisme, n'existent plus que des biens propres : sécurité, « droit à la vie », ou prospérité matérielle...

Au minimum exige-t-on qu'il respecte ces droits essentiels, les libertés dites de conscience ou d'opinion : le droit pour chaque individu de décider s'il se fait protestant, catholique ou libre-penseur ; à chacun de choisir sa philosophie et sa propre doctrine morale. C'est pour attenter à ces droits que les régimes totalitaires sont abominés.

Chez Aristote et dans la *Somme*, quelle mauvaise surprise de trouver une conception toute différente des *finalités du gouvernement* : son office n'est pas de maximiser la somme de

nos plaisirs et de nous pourvoir d'allocations. L'économie, la production et le contrôle de la consommation relèvent de la famille, et n'entrent pas (sinon à titre subsidiaire) dans le bien commun *politique*.

Quant au droit que j'aurais à me donner ma philosophie, ma religion et ma morale, un simple regard suffira sur la Traité de la *loi humaine* (I^a II^{ae} qu. 95). Là réside la plus grande partie de l'enseignement de saint Thomas sur la Politique. Le métier du prince est en effet, au sens large, de légiférer (II^a II^{ae} qu. 47, art. 8). Et l'office de la loi humaine ? Prescrire l'exercice des vertus, toutes les vertus - tempérance, courage ou orthodoxie (I^a II^{ae} 95, 1). Et *punir* les conduites vicieuses, à commencer par le blasphème ou par l'hérésie. Autant que peut se faire, *pro posse*, il va de soi qu'elle n'a pas prise sur les intentions, seulement sur les actes extérieurs, et aussi que toute punition n'est pas opportune (art. 2). Mais elle usera si nécessaire de la peine de mort : il est juste de sacrifier la vie d'un coupable au Tout, le bien commun qui lui est supérieur (II^a II^{ae} 64, 2 ; cf. qu. 104, I sur l'obéissance - 42 sur la sédition, etc.).

Et le bien commun politique – ce « bien vivre » que la famille ne suffit pas à procurer (ni l'individu à atteindre à lui seul), qu'est-ce en premier lieu ? De bonnes mœurs. Comment l'éducation morale échapperait-elle à la mission de l'autorité politique ?

Je comprends qu'on soit scandalisé, – jusqu'aux thomistes d'aujourd'hui, – au moins depuis la disparition de « l'ordre moral » pétainiste – qui refusent à cet endroit de suivre. Tous nous tenons à cet acquis de l'époque des Lumières : avoir fait de la religion et de la morale des affaires privées...

Notre réaction est anachronique. Continuons à sonder l'abîme qui de la moderne sépare la politique de saint Thomas.

Inexistence de l'État

Car il faut regarder aussi à l'autre bout de la chaîne, ce dont accouche le contrat social. Vous le savez tous, il s'agit de l'État moderne, inscrit au programme du congrès ; autour duquel nous gravitons. Dommage que ce mot soit obscur.

Hobbes, qui d'ailleurs ne fait du terme qu'un usage parcimonieux, au frontispice de son Léviathan, le représente sous la figure d'un individu colossal, investi d'une force écrasante « Dieu mortel », occupant le rôle qu'avait tenu Jahweh pour les juifs. L'État moderne est l'héritage - quand même il prétend constituer une « démocratie » – dans un monde sécularisé, de l'ancienne monarchie sacrale. Ses racines sont théologiques. À l'exemple des anciens

monarques qui se proclamaient de droit divin, représentants de Dieu sur la terre, il impose sa Loi, nous commande.

Ce qui me paraît caractériser l'État moderne est d'être conçu sur le modèle d'une Personne. Sans doute n'est-il plus, à l'instar d'un monarque, une personne physique. Mais les juristes le qualifient de « Personne morale » fictive... L'État moderne, lequel s'écrit avec un grand É – alors que dans l'usage ancien, là où il n'était encore question que de *statum rei Romanae*, de la plus ou moins bonne situation de la République romaine, il se contentait d'une minuscule – constitue un sujet distinct, un Personnage surajouté au monde des êtres naturels par l'artifice des contractants. Un être en soi, quasi-*substance* créée par les Hommes.

Ni Aristote ni saint Thomas ne connaissent l'État. Leur science porte sur autre chose : les « communautés politiques ».

Le concept de communauté

« Communauté ». Notion perdue – vous allez me répondre qu'au contraire elle fait fureur ; que foisonnent les communautés. Ferdinand Tönnies a remis l'expression en vogue : aux *Gesellschaften* – sociétés de l'Europe moderne – il oppose les *Gemeinschaften*. La *Gemeinschaft* est un concept germanique confus. Il semble impliquer l'absorption des individus dans le groupe. La communauté se *fondrait* en un être unique.

Tel n'était pas le sens classique de l'expression *communitas*. La communauté ne forme pas un être en soi : son unité est seulement une « unité d'ordre », écrit saint Thomas (*in Eth.* 5 I^a II^{ae} 47, 3). Ainsi que paraît l'indiquer l'étymologie – le préfixe cum – elle est un tissu de *relations*. Encore un mot qui fait problème, à cause des succès persistants du nominalisme : une des thèses les plus importantes de Guillaume d'Occam – et sans doute déjà de Duns Scot – fut de dénier aux relations toute réalité. Il les a réduites à l'état d'idées.

Pour Aristote et saint Thomas, les communautés sont *réelles*, mais sans constituer de quasi-substances. La science politique ne connaît qu'une seule espèce de substances, les *individus*.

Oui, mais ajoutons que cette substance est assortie d'un *accident* : notre condition naturelle n'est pas de vivre isolément, à la manière de Robinson. C'est un lieu commun : l'homme vit « avec d'autres », et tout individu se trouve entrer avec d'autres en *relation*. Et comment ? Soit dit à nouveau, par la médiation de ces *biens* dont on jouit à plusieurs, ensemble ; qui ne sont pas des biens publics, de la Nation, de l'État lui-même, d'un nouvel

Être artificiel ; mais « biens *communs* » à tous les membres du groupe ainsi constitué (I^a II^{ae} 58, 9 ad 3, etc.). La communauté n'est pas chose extérieure aux individus, mais comme une partie d'eux-mêmes.

Voilà, jugez-vous, d'inutiles subtilités métaphysiques. Mon excuse est qu'elles ne sont pas autant qu'il nous semble inutiles. Elles conduisent à cette conséquence, déjà signalée : la négation du principe, si cher aux modernes, de la *souveraineté*. Ce n'est pas l'existence d'un souverain, mais les biens communs poursuivis ensemble qui font un groupe politique. Que s'ensuivra-t-il ?

Limites du pouvoir

Nous le comprendrons en marquant une seconde différence entre État et communauté. Alors que l'État, selon la science politique moderne, est la seule puissance opposée aux individus, Puissance unique qui les écrase, les *communautés sont plurielles* – superposées les unes aux autres et mutuellement concurrentes. Pour cette raison simple qu'il existe des formes multiples de *biens communs*. Hiérarchisées. Au plus bas niveau de l'échelle on peut situer la production des richesses matérielles, relevant surtout de la communauté *familiale*. En Grèce l'économie, qui fait le plus clair des attributions de M. Balladur, ne ressortissait pas en principe à la compétence de la cité.

À l'autre bout de la chaîne, la sagesse et la vérité, dont la recherche est l'affaire des philosophes, ou plus tard des clercs de l'Église. Deux corporations débordant le cadre de la cité : Platon dans les *Lois* faisait dialoguer l'Athénien avec un Crétois et un Spartiate. Aristote était un métèque. Cicéron s'instruit de la philosophie à Athènes, à Rhodes, en Asie Mineure. Et quant à l'Université, – dont Napoléon voudra faire, à l'apogée de l'époque moderne, un rouage de l'État – celle de Paris au Moyen Âge se glorifiait d'avoir pour maître, outre des anglais et des allemands, le napolitain saint Thomas.

Communautés apolitiques, et même *supra-politiques*. Sans doute est-ce une thèse d'Aristote et de saint Thomas, que la communauté politique est la « communauté parfaite » ; parce qu'elle sert les biens supérieurs que ne suffisent pas à assurer les communautés familiales ; en ce sens aussi qu'au-dessus d'elle on n'en trouvera pas de structurée juridiquement. Dominante, mais, note saint Thomas, « seulement dans son ordre » (*In Pol.* 7. *In Eth* 31 etc.).

N'empêche qu'il en est de plus hautes. Sans parler de celle autrefois reliant les peuples

helléniques, ou gréco-romains, et de la chrétienté médiévale, – le *genre humain* constitue une communauté. On a fait gloire à Vitoria d'en avoir été l'inventeur. Mais il s'agit d'une notion familière aux stoïciens, déjà présente chez Aristote ; plus présente encore à l'esprit de l'auteur de la Somme, parce qu'elle évoque le thème chrétien du royaume des cieux. Dieu qui la gouverne est aussi notre suprême « bien commun » (I^a II^{ae} 103, 9 ad. 2 - II^a II^{ae} 152, 4 ad. 3, etc.).

Voilà, direz-vous, qui relève de la théologie. Mais ce morceau de théologie – pas exclusivement chrétienne – concerne aussi la Politique. Car retournons au traité de la Loi humaine (I^a II^{ae} qu. 95), où se trouve le noyau de l'enseignement de saint Thomas sur la Politique. On l'interprète à contresens, coupé de son contexte.

La *Somme* avait auparavant présenté la *Loi éternelle*, terme pris à saint Augustin, mais pas du tout ignoré en Grèce ni à Rome (Aristote-Sophocle-Cicéron). Qu'est cette Loi ? « La Raison de Dieu » gouvernant l'Univers – la communauté englobante du monde (qu. 93). Bien sûr, la formule de cette Loi demeure inaccessible à l'homme, les pensées de Dieu n'étant pas les nôtres. Mais une connaissance indirecte, et très incomplète peut en être acquise, « par ses effets », si l'on observe le spectacle de la création. Aux philosophes ou plus tard aux jurisconsultes incombe la tâche de déchiffrer l'ordre de la nature, et de couvrir les principes les plus généraux de la loi dite *naturelle* (94, 2 – pris à la fois à Cicéron et Aristote).

Or tout droit dépend de cet ordre. C'est ensuite seulement que la *Somme* vient à traiter de la « *Loi Humaine* », pour la dire d'abord « dérivée » de la loi naturelle (95, 2). À l'intérieur de chaque cité, l'œuvre du législateur consiste à définir, mettre en formule, accommoder aux circonstances les implications de la loi naturelle – et inventer les moyens de la mettre en œuvre, constituant le « droit positif » (*ibid.*).

Ce n'étaient pas là des paroles vaines. Il en résultait l'exclusion de notre « positivisme juridique ». Saint Thomas invitera les juges à tenir pour nulles les lois injustes ; et les citoyens à enfreindre au besoin les ordres du Pouvoir. *Lex esse non videtur quae justa non fuerit* (qu. 95 art. 4 - II^a II^{ae} *De judicio* art. 5). Il est resté fidèle aux thèses philosophiques grecques sur la résistance aux tyrans (I^a II^{ae}, 5 et 6 ad II^a II^{ae}, *De seditione*, 2 et 3).

Donc, si nous étions tout à l'heure horrifiés de voir la morale livrée dans la *Somme* à la loi civile, nous jugions mal et comprenions de travers le mot loi civile. Puisqu'aucune loi ne mérite son nom qu'à la condition d'être juste, ce qui voulait dire participer de la loi éternelle, la loi civile ne signifiait pas ce fait scientifique rigide, qui procède de la volonté des pouvoirs

publics. Elle procédait aussi de la recherche effectuée par les philosophes, de l'ordre prévu par Dieu sur sa création.

J'en conclurai que la *Somme* défend les *libertés individuelles*. Non la liberté des modernes, cette indépendance radicale de l'homme séparé de « l'état de nature » ; dont nos « Droits de l'Homme » sont la nostalgie. Comme il n'a jamais existé d'autonomie totale de l'homme, en quoi consiste la liberté ? À ne point dépendre tout entier de la communauté politique : « L'individu n'y est ordonné que par une partie de son être » (I^a II^{ae} 21, 4 ad. 3). Être libre consiste à jouer de la multitude des ensembles auxquels tous les hommes appartiennent. Mais pour la reconnaître, il fallait la vision encyclopédique que s'était donnée sur le monde l'auteur de la *Somme* : elle fait défaut aux spécialistes des sciences politiques modernes.

Décidément, aucune des pièces de la Politique moderne, je ne l'ai trouvée chez saint Thomas : ni l'État souverain ni les droits de l'homme. Et j'allais conclure que sa théologie n'intéresse en rien notre colloque. Mais reste à nuancer. J'aurais peur que la Cour des comptes n'accuse l'École française de Rome de gaspiller ses crédits de recherche. Devait-elle faire l'économie de cette conférence inutile ? C'est peut-être votre opinion. Le conférencier n'est pas d'accord. Il s'est trompé. Permettez-lui en dernière minute de changer encore sa réponse.

Conclusion

L'œuvre de saint Thomas vous concerne, au moins à deux titres.

1) Parce qu'elle peut servir d'*antidote* à la science politique moderne – telle que pour le moins elle me fut enseignée. Je sors de la Faculté de droit, où l'on est resté en moyenne à Jean-Jacques Rousseau et ses épigones, et aux grands principes hérités de 1789. Dont je ne dirai pas qu'ils sont morts. On est en train de préparer leur célébration solennelle avec myriade de discours et feux d'artifice. Il n'empêche que se multiplient les critiques contre le principe de Souveraineté. Obstacle à la constitution de ce droit *supra-national* dont le XX^e siècle a besoin; un droit de la communauté universelle du genre humain ; il avait existé à Rome sous l'étiquette de *jus gentium*¹³. Et à l'intérieur de l'État cette notion fautive a engendré l'hypertrophie du légalisme et paralysé la justice¹⁴.

13 Explications dans notre article : « Considérations... intempestives sur le jus gentium », dans *Archives de philosophie du droit*, 1987 p. 13 à 23.

14 Explications dans notre article « Le droit naturel », 1987.

Quant aux *Droits de l'Homme*, si nous les prenions à la lettre, ils entraîneraient la destruction de la communauté politique¹⁵, de l'État lui-même. Notre littérature politique, déchirée entre ces deux excès incompatibles, l'infinité du pouvoir souverain et l'infinité des droits de l'homme, se condamne à l'incohérence.

Saint Thomas vous offre un remède aux impasses de la théorie politique contemporaine. Mais outre que sur ce premier point je n'aurai pas votre assentiment, vous me répondrez que là n'est pas le propos du colloque. Il se veut d'histoire scientifique, autrement dit neutre, objectif, expurgé de tout jugement de valeur. Peut-être serez-vous moins insensibles au second motif.

2) Vient le moment de nous aviser que ce *remède* a toujours *servi*. Ce me paraît une évidence, mais assez souvent méconnue. Le mal est que l'histoire soit devenue un genre *scientifique*, et que les historiens n'atteignent pas à l'exactitude scientifique sans tricherie. Ils scindent l'histoire en *périodes*, comme si un abîme séparait les temps modernes de l'Antiquité et du Moyen Âge. Il y a jusqu'à des historiens de la philosophie si férus de la « modernité » qu'ils en oublient la *permanence de la philosophie classique*.

Car, sans doute, la théologie de saint Thomas fut condamnée, dès la fin du XIII^e siècle, puis dénaturée par les maîtres de la Seconde Scolastique. N'empêche que le texte de la Somme a toujours gardé des lecteurs. L'enseignement de la philosophie ancienne ne s'est pas arrêté en 1637, quand parut le *Discours de la Méthode*.

L'Europe moderne s'est nourrie de la *Politique* d'Aristote : Montesquieu, Spinoza, Hegel. Et plus encore une quantité d'obscurs professeurs, plus ou moins tombés dans l'oubli, parce que l'historiographie récente a choisi de les ignorer.

Leur rôle, tout-à-l'heure je l'avais passé sous silence. Mais les historiens des institutions présents dans cette salle me feront observer que j'ai eu tort de réduire l'État moderne à l'image qu'en a forgée Hobbes.

Je n'en suis pas le seul responsable. Il y a ce fait que les adversaires de la culture classique en apparence l'ont emporté ; ils triomphent dans l'enseignement, nous leur devons notre langage - et quelques slogans - et de lourdes erreurs sur la consistance de nos institutions effectives.

15 Explications dans notre ouvrage : *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, 1983.

Ainsi les « Droits de l'Homme ». Historiquement ils sont sortis du mythe hobbién et rousseauiste de l'état de nature : « Les hommes sont égaux et libres ». Ceci reste inscrit dans le texte de nos Déclarations.

Je ne vous apprends pas que prolifèrent, en 1988, les discours sur les Droits de l'Homme. Mais que veut-on dire par ces mots ? Ne nous flattons pas de l'illusion qu'il s'agisse de droits effectifs. Qu'en pensent les chômeurs ? Est-ce qu'ils jouissent du prétendu « droit au travail », et les moribonds du « droit à la vie » ?

Ou, pour revenir à l'exemple choisi tout à l'heure, est-ce que vous avez vraiment le droit de vous fabriquer votre morale et vos croyances « métaphysiques », sans que le gouvernement s'en mêle ? Croyez-vous que le ministère de l'Éducation nationale, le ministère de la Culture, et l'École laïque, et la télévision d'État, s'abstiennent d'édicter une morale ? Pas la même qu'au temps de saint Thomas. Nous sont prêchés le culte de l'Homme, la Religion de la Démocratie, et l'usage des préservatifs : ce qui plaît au vulgaire. Nous avons seulement sacrifié le rapport de la loi civile à l'ordre de la création.

L'État n'a pas cessé de *punir*. Non l'idolâtrie, l'adultère, l'usure. Mais nos prisons sont plus remplies que ne l'était la Bastille. Il y a beaucoup d'hypocrisie dans le libéralisme moderne.

Quant au verbiage dont on nous berce en général sur les Droits de l'Homme, il trahit la réalité. Aux droits dont nous jouissons en fait - celui des malades aux prestations de la Sécurité sociale, de certains chômeurs à toucher le minimum vital, ou des citoyens à voter dans un isolement - manque l'infini propre aux « Droits de l'Homme ». Ce sont des droits circonstanciés, calculés aussi en fonction de l'intérêt des autres, subordonnés au Bien commun; tels que les définit la doctrine d'Aristote et de saint Thomas¹⁶.

Que signifie pour nous le dogme – encore inculqué aux juristes – de la *souveraineté de l'État* ? La totale soumission des juges aux codes et textes législatifs ? Le pouvoir dont seraient investis nos députés de créer le droit ? Tous les méthodologues du droit vous diront que la justice fonctionne en empruntant à d'autres sources¹⁷. Et que vaut le discours officiel sur la souveraineté du peuple en nos soi-disantes démocraties! – Mais au sens propre elles ne sont pas des « démocraties » ! Il se pourrait que la France constituât une *oligarchie*, où quelques centaines de gros bonnets de l'administration de la finance ou de l'industrie, Francis Bouygues, Jean-Luc Lagardère et Bernard Tapie, se partageraient le pouvoir. Telle serait

16 Explications dans *Le Droit et les droits de l'homme*, Paris, 1983.

17 Explications dans notre article « Le droit naturel », dans *Revue de synthèse*, 1985, p. 175 et s.

l'analyse de M. Georges Marchais. Simpliste. Notre véritable constitution est un *mélange* d'oligarchie, de monarchie (divisée entre Jacques Chirac et François Mitterand) – et de démocratie, une part de la puissance publique y revient aussi à l'électorat ; bref, un « *régime mixte* ».

Et ainsi en allait-il déjà de l'Ancien Régime, qui ne fut jamais une monarchie pure. Et aujourd'hui dans la plupart des grands pays occidentaux, qu'à travers le globe nous jugeons plus civilisés, comme Aristote disait des Grecs. Nous les appelons « démocraties », parce que l'inculture contemporaine est indifférente à la correction du vocabulaire. La Politique parle surtout le langage du *marketing*. L'étiquette de démocratie est davantage publicitaire que le concept de *politeia*. Seulement le concept d'Aristote répond beaucoup mieux aux réalités d'aujourd'hui.

Pour finir, qu'est l'*État* moderne? Tout à l'heure je lui avais attribué une signification précise, celle qui résulte du système du contrat social. L'*État* serait une pseudo-substance, artificiellement créée par les hommes. Le malheur est que cet être distinct n'a pas d'existence. Ainsi que l'écrit Georges Burdeau, personne n'a jamais vu l'*État*, « idée » confuse dont on s'épuise à chercher la définition. Existente aujourd'hui comme en Grèce, des *communautés politiques*.

Le mot *État* est malléable. La littérature de l'Ancien Régime – par exemple Corneille, La Fontaine, Molière, Beaumarchais – s'en servait le plus volontiers à la manière du Digeste (D.I. 1.3 *ad statum Rei romanae*) pour signifier le bien commun, l'intérêt de la communauté. Et Hobbes lui-même qui s'est voulu démolisseur de la tradition, n'échappait pas à son emprise : il use du terme *Commonwealth*. En fait, jusqu'au XVIII^e siècle, ce furent les classiques qui occupèrent le rôle principal dans l'éducation de l'Europe. Et nos institutions réelles ne sont pas sans porter la marque de leur influence.

Oui, la Politique d'Aristote, réexhumée par saint Thomas, est une des sources de la science de l'*État moderne tel qu'il est*.

Michel Villey

De l'analogie organique à l'État-organisme : conséquences pratiques d'une erreur philosophique

L'expression d'« organicité » ou de « société organique » est volontiers utilisée pour rendre compte de la cohérence de l'organisation de la société d'Ancien Régime, qui parvint à produire entre ses parties une harmonie comparable à celle d'un organisme : cette analogie organique a, depuis, souvent été reprise, notamment par des théoriciens visant à faire valoir ou à remettre à l'honneur l'ancien système corporatif, dans lequel s'incarnait particulièrement cet idéal d'organicité. Pourtant, faute de bien comprendre cette analogie, nombreux sont ceux qui, trompés par la disparition des objets qu'elle décrivait, en ont inféré une réalité sociale tout autre que celle qu'elle décrivait dans la société d'Ancien Régime. Il convient donc d'examiner avec attention l'évolution de l'analogie organique, en particulier dans la philosophie politique du XIX^e siècle.

[Le présent article paraîtra dans une publication séparée]

Jean-Claude Michéa, critique du libéralisme

La critique du libéralisme dont nous ne cessons de subir les effets destructeurs n'est pas l'apanage du camp traditionnel, mais elle est parfois brillamment effectuée par certains tenants d'une gauche anti-libérale, comme Jean-Claude Michéa. Si son argumentaire est solide et implacable, il reste cependant incomplet, car marqué par les idées modernes qui l'inspirent. Ainsi l'égalitarisme empêche-t-il l'auteur d'accepter toute la tradition, dont il concède pourtant que les structures constituent le meilleur frein au libéralisme. De même justifie-t-il sa critique du système libéral au nom d'une *common decency* dont il peine à définir l'origine. Et pour cause : la « décence commune » invoquée n'est qu'un pâle ersatz de la traditionnelle loi naturelle qu'il effleure ainsi sans pouvoir s'en emparer, faute de pouvoir la concilier avec les thèses socialistes dont il est l'héritier. [La Rédaction]

Un homme de gauche atypique

Professeur agrégé de philosophie, aujourd'hui retraité, Jean Claude Michéa a enseigné durant la majeure partie de sa carrière au lycée Joffre de Montpellier. Fils d'un résistant communiste, il abandonne le PCF après 1976. Sans cesser de se définir comme un homme de gauche, il ne se reconnaît pas dans ce qu'il appelle la « nouvelle gauche », héritière de Mai 1968, qu'il

accuse d'avoir trahi le mouvement socialiste originel au profit d'une idéologie libertaire qui n'est que le pendant culturel ou sociétal du libéralisme économique de la droite républicaine. Penseur volontiers décrit comme hors normes, il inspire des figures et des courants de pensée aussi divers qu'Eugénie Bastié, la revue *Limites*, ou encore la revue socialiste-chrétienne *Le Comptoir*. Soit autant de chapelles qui prétendent s'opposer au progressisme actuel sur des sujets comme la place de la femme, les questions de morale publique, d'économie ou d'écologie.

Il effectue sa critique avec une honnêteté intellectuelle certaine (il cite la *Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet aussi bien que Marx) et il ne s'interdit pas de critiquer les dogmes libéraux. Parlant de Pasolini, que Michéa admire, Eugénie Bastié écrit dans le dernier numéro de la revue *Limites* : « comme avant lui Péguy, et après lui Michéa, il a compris le pacte secret qui unissait l'Argent et la modernité, et que seul l'antique monde de la tradition peut faire barrage au capitalisme¹⁸. »

Pour autant, cette proximité relative avec les milieux conservateurs ne suffit pas pour faire de Michéa une référence traditionnelle, mais c'est précisément dans cette dimension hétérodoxe que réside l'intérêt de nourrir notre réflexion par l'étude de cet auteur. L'originalité de sa pensée réside dans son insistance sur l'aspect économique et social du combat traditionnel, certes souvent omis parce que secondaire à côté des volets institutionnels et philosophiques.

Il incarne aussi le revirement d'une gauche classique qui commence à voir les limites de la modernité, et avec laquelle nous partageons des causes communes. Très symbolique à cet égard est le cas de José Bové, opposant au libéralisme, mais également, dans la continuité de ce premier combat, aux OGM, à la PMA et la GPA¹⁹.

Le cœur de sa pensée réside dans une critique solide de la modernité libérale qui, bien qu'elle se réclame d'un socialisme originel que nous tenterons de définir, se fonde en réalité sur un certain nombre de notions traditionnelles. Cependant, nous essaierons de montrer que cette critique, parce qu'elle ne parvient pas à se détacher d'une certaine modernité, n'atteint qu'incomplètement le but qu'elle s'est fixée.

18 *Limites*, n° 16, octobre 2019, p. 109.

19 https://fr.wikipedia.org/wiki/Jos%C3%A9_Bov%C3%A9#Prises_de_position.

Le philosophe critique du libéralisme

La décadence d'une gauche socialiste pervertie par le libéralisme économique

La thèse de l'auteur est que « c'est avant tout à travers l'idéologie des « droits de l'homme » — telle, du moins, que les « nouveaux philosophes » l'ont remise au goût du jour, à la fin des années 1970, sur fond de libéralisme triomphant — que le « loup de Wall Street » a réussi à s'introduire dans la « bergerie socialiste »²⁰. » En d'autres termes, la gauche socialiste a été corrompue par le libéralisme économique après avoir endossé les thèses du libéralisme culturel. L'unité du libéralisme est toute entière dans cette constatation historique de l'auteur : en accepter les thèses libératrices dans le domaine social, c'est se risquer à se faire, à plus ou moins long terme, défenseur des bienfaits du Marché.

De l'unité intrinsèque du libéralisme économique et du libéralisme culturel

L'idée fondatrice de la pensée de Jean-Claude Michéa est celle de l'unité philosophique de l'idéologie libérale. Sa démonstration réduit à néant la distinction communément admise chez les gens de gauche « entre un "bon" libéralisme politique et culturel et un "mauvais" libéralisme économique²¹ » : « La thèse que j'entends défendre ici a au moins le mérite de simplifier la question. Je soutiens, en effet, que le mouvement historique qui transforme en profondeur les sociétés modernes doit être fondamentalement compris comme l'accomplissement logique (ou la vérité) du projet philosophique libéral, tel qu'il s'est progressivement défini depuis le XVII^e siècle, et, tout particulièrement, depuis la philosophie des Lumières.

« Cela revient à dire que le monde sans âme du capitalisme contemporain constitue la seule forme historique sous laquelle cette doctrine libérale originelle pouvait se réaliser dans les faits. Il est, en d'autres termes, le libéralisme réellement existant.

« Et cela, nous le verrons, aussi bien dans sa version économiste (qui a, traditionnellement, la préférence de la « droite ») que dans sa version culturelle et politique (dont la défense est devenue la spécialité de la « gauche » contemporaine, et, surtout de l'« extrême gauche », cette pointe la plus remuante du Spectacle moderne). »

Afin de légitimer l'analyse d'une logique libérale comme d'un processus de transformation unitaire et inexorable, Jean-Claude Michéa distingue d'abord les intentions

20 *Le loup dans la bergerie*, Paris, Flammarion, 2018, p. 12.

21 *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Champs essais, Éditions Flammarion, Paris, 2010, p. 11.

originelles des penseurs libéraux classiques des effets civilisationnels de leur système de pensée, et affirme ensuite la nécessité de « traiter le libéralisme comme un courant dont les principes non seulement peuvent mais, en fin de compte, doivent être philosophiquement unifiés. » L'auteur renvoie, en effet, au-delà des textes théoriques, au projet inhérent au libéralisme d'une transformation radicale de l'ordre humain, dont la mise en œuvre doit nécessairement prendre appui sur des politiques gouvernementales précises. C'est aux fruits des politiques libérales qu'il faut en juger la doctrine : « Contrairement à l'idée absurde, mais particulièrement répandue à gauche, selon laquelle les politiques libérales seraient par essence « conservatrices » ou « réactionnaires »..., il convient de voir dans le libéralisme l'idéologie moderne par excellence²². »

L'État libéral, un « scepticisme institutionnalisé »

La caractéristique fondamentale du libéralisme est le refus de toute vérité, ce que Michéa appelle la neutralité axiologique, c'est-à-dire morale. L'État libéral est ainsi, selon la formule qu'il emprunte au philosophe catholique Pierre Manent, un « *scepticisme institutionnalisé* ».

De fait, Michéa situe la naissance de l'idéologie libérale dans l'Europe de l'époque des guerres de religion²³ : traumatisés par les atrocités auxquelles ils voyaient leurs contemporains se livrer, les précurseurs de ce courant de pensée en déduisirent la nécessité de trouver de nouveaux principes fondateurs, dont la neutralité empêcherait le renouvellement de ces sanglants débats théoriques.

C'est l'un des deux postulats du libéralisme, qui considère qu'il est impossible aux hommes de s'accorder sur la moindre définition commune du Bien, en défendant l'idée que nos convictions les plus profondes ne sont en réalité que le masque de nos intérêts ou de notre amour-propre. Faire coexister les hommes de façon pacifique suppose un État axiologiquement neutre²⁴.

Les deux régulateurs de cet État libéral qui ne se définit que par la négative sont alors le Droit positif, soit un ensemble de règles ne faisant référence à aucun autre principe fondateur que ceux qui sont issus de la volonté du groupe humain qu'il s'agit d'organiser, et le Marché où chacun poursuivant la satisfaction égoïste de ses passions contribue, sans le vouloir, à l'enrichissement et au bien-être de tous.

²² *Ibid.*, p.12 à 17.

²³ *Le loup dans la bergerie, op. cit.*, p. 17.

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

Le droit libéral, un corpus marqué par le relativisme et l'immanence

Puisque l'État ne peut se fonder sur le Bien — notion dépourvue aux yeux des penseurs libéraux de toute objectivité, et par là réduite à n'être qu'un nom donné à des opinions personnelles divergentes, tout juste bon à susciter des conflits — il lui faut une instance chargée d'harmoniser les libertés individuelles et concurrentes de ses citoyens, et seule fondée à en limiter le champ d'action en définissant un certain nombre de règles communes.

Ce sera le Droit, dont l'application effective devient l'unique fonction essentielle de l'État. Ce Droit n'est qu'une théorie de l'ajustement, qui cherche à « calculer au plus juste le système de poids et contrepoids qui permettra de maintenir l'équilibre des libertés rivales en leur imposant le minimum d'exigence », « en leur garantissant le taux d'imposition existentielle le plus bas possible²⁵. » Cette conception est dépourvue de toute réflexion sur la meilleure manière de vivre, mais se veut juste la définition d'un *modus vivendi*. L'État moderne est un État, selon le mot d'Hegel, qui ne pense pas et met son point d'honneur philosophique à ne jamais s'interroger sur ce qu'est la meilleure façon de conduire sa vie.

Ainsi, le Droit libéral refuse de faire appel à d'autres critères que les exigences de la liberté elle-même, exigences définies par la négative et se résumant à la seule nécessité de ne pas nuire à autrui. S'interdisant par principe de prendre appui sur des conceptions métaphysiques particulières susceptibles de faire l'objet de désaccord au sein de la société pour motiver ses arbitrages, le Droit libéral n'a donc d'autre solution que de s'engager progressivement dans la voie d'une régularisation massive de tous les comportements possibles et imaginables.

Le Marché, principe d'unité équivoque de la société libérale

Et l'auteur de poursuivre en expliquant que le libéralisme politique et culturel n'a plus d'autre alternative que de s'appuyer sur le libéralisme économique. Lorsque Voltaire, dans sa volonté farouche de neutraliser les fanatismes religieux de tous les temps, s'écrie : « quand il s'agit d'argent, tout le monde est de la même religion » , il résume les fondements originaux de cette alliance du Droit et du Marché²⁶.

De fait, seule la main invisible du Marché peut réconcilier des concitoyens que le libéralisme culturel, détruisant tout socle de valeurs communes, enferme dans leur bulle

²⁵ *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 35.

²⁶ *Le loup dans la bergerie*, op. cit., p. 37 et s.

existentielle privée. C'est la seule forme de lien social capable de s'articuler intégralement avec les principes de neutralité axiologique du libéralisme politique : l'échange marchand, tel que les libéraux le conçoivent, n'exige de nous que la compréhension claire de nos intérêts égoïstes²⁷.

D'où l'avènement d'une horlogerie sociale confiée au Marché (censé réguler les intérêts rivaux par la loi de l'offre et de la demande) et au Droit (pour rétablir l'équilibre entre libertés concurrentes), ainsi que le principe libéral selon lequel le gouvernement des hommes doit céder la place à l'administration des choses.

Mais c'est un déplacement du problème, car le monde de la concurrence libérale ne fait que relancer sous d'autres formes cette guerre de tous contre tous que les libéraux voulaient au départ conjurer. Et comme la logique du marché ne veut connaître par principe aucune limite, elle tend à subvertir le monde du Droit lui-même.

Une société de l'asociabilité

En vertu du principe de neutralité juridique, il ne peut plus exister alors la moindre base légitime pour endiguer le déferlement des nouvelles revendications sociétales. La pente naturelle du droit libéral aboutit à un engagement toujours plus prononcé dans la voie d'une régularisation méthodique de tous les comportements possibles et imaginables.

Le résultat d'une telle inclination est la mise en branle d'un processus d'atomisation du monde²⁸ : car une communauté humaine ne peut exister comme telle et assurer sa survie que dans la mesure où elle produit en permanence du lien, ce qui suppose entre ses membres un minimum de langage commun et de normes culturelles communes à défaut desquelles les pratiques d'entraide sur lesquelles repose le lien social laissent la place au règne du chacun pour soi et à la guerre de tous contre tous.

Or, quel peut être le langage commun dans une société que sa logique profonde conduit à privatiser toutes les valeurs qui rendaient possible l'existence d'une vie commune et dont tous les membres doivent être pensés par principe différents ?

Les penseurs du libéralisme s'avèrent indifférents à ces conséquences de leurs doctrines : de fait, le second de leurs deux postulats de départ établit une insociabilité constitutive de l'homme, qui fait que celui-ci n'agit qu'en fonction de son égoïsme et de son intérêt, et que la civilisation n'est qu'un simple vernis prêt à craquer.

²⁷ *Ibid.*, p. 39-40.

²⁸ *Ibid.*, p. 35.

Un état de guerre perpétuelle

Se répand alors l'idée que l'homme est un individu indépendant par nature²⁹. « La crainte de la mort violente, la méfiance envers les proches, le rejet de tous les fanatismes idéologiques et le désir d'une vie enfin tranquille et pacifiée... »... tel est l'horizon historique de cette nouvelle manière d'être que les Modernes revendiquent après les guerres de religion.

La guerre n'est plus entre hommes, par crainte de la guerre civile, mais devient une guerre contre la nature, guerre de substitution qui détourne vers le travail et l'industrie l'énergie jusqu'alors employée par l'homme contre l'homme³⁰. L'orientation des efforts de l'humanité vers un asservissement dépourvu de la mesure classique du monde matériel relève de la nécessité de doter les hommes d'un but suprême.

Le progrès comme religion nouvelle

Ce même besoin d'orienter les sociétés vers un but, non plus commun, mais poursuivi ensemble, a poussé les penseurs libéraux à chercher dans la religion du progrès un substitut aux antiques idées de Vertu civique, ou de *salus populi*. Ainsi, Michéa met en évidence l'apparition d'une idéologie du progrès, qui ne saurait « en aucun cas être comprise comme une version sécularisée du vieux millénarisme chrétien³¹. »

Le progrès est vu comme la panacée à tout : il dispense de réfléchir au bonheur, puisque le destin de l'humanité dépend de sa main invisible, qu'il soit technologique ou moral. La seule question est donc soit de s'opposer au progrès, soit de l'accompagner. D'où la nécessité, conclut notre auteur, de rompre avec l'idée que ce qui est nouveau est forcément meilleur tout en se gardant d'une vision nostalgique des choses qui ne soit qu'une image inversée du progrès³².

C'est en vertu de cette idéologie du progrès, héritière du libéralisme, que notre auteur critique le nom « d'homme de gauche », qui se mérite par « un mépris de principe pour tout ce qui portait encore la marque infamante d'« hier » (le monde ténébreux des terroirs, des traditions, des préjugés, du repli sur soi ou des attachements irrationnels à des êtres et des lieux)³³. »

29 *Ibid.*, p. 19.

30 *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 26.

31 *Le complexe d'Orphée*, *op. cit.*, p. 37.

32 *Ibid.*, p. 131.

33 *Ibid.*, p. 12.

Car Michéa, contre le libéralisme, se veut un défenseur des traditions.

Une philosophie classique à bien des égards

Ceci posé, et une fois ce bref tableau dressé sans que la pensée de notre auteur n'ait, du moins nous l'espérons, trop souffert, il nous reste à y souligner ce qu'elle peut présenter de commun avec les idées que nous nous targuons de défendre.

Le capitalisme fossoyeur de la tradition

Si l'on en reste au simple plan des références, il convient de noter que Michéa, bien loin de sacrifier à cette détestation du passé qu'il dénonce, n'incrimine pas la tradition des erreurs modernes. S'inscrivant contre les blanchisseurs de la modernité, prompts à associer le capitalisme à la survivance de mentalités qualifiées de passéistes ou de réactionnaires, il écrit ainsi : « la moindre lecture un tant soit peu attentive du *Capital* – et notamment du livre III – aurait dû suffire depuis longtemps à dissiper une fois pour toutes l'illusion selon laquelle le développement continu du mode de production capitaliste – qu'il s'agisse de Microsoft, de Sony ou d'Amazon – ne pourrait s'opérer que sur la base de valeurs « traditionnelles », « conservatrices » ou même « réactionnaires »³⁴. »

Renvoyant à leur propre piège les tenants du camp du progrès qui accusent le passé des maux causés par leur propre doctrine, il commente : « si le véritable progressiste est d'abord celui qui exhorte tous les peuples de la Terre à faire de leur passé « table rase » et à en finir avec toutes les survivances du vieux monde, alors il devrait être clair que nul n'est mieux armé pour accomplir une tâche historique que le système capitaliste lui-même³⁵. » Bien loin de se nourrir des structures traditionnelles, le capitalisme en est le meilleur fossoyeur.

Il soutient les mêmes thèses à propos des origines idéologiques de la doctrine libérale : s'il reconnaît que le pessimisme moral, élément constitutif de la neutralité axiologique du libéralisme, peut se retrouver dans la tradition augustinienne de l'homme déchu³⁶, il explique que le pessimisme moral des libéraux se distingue de cette tradition désespérée sur un point essentiel. Lorsque les penseurs classiques se contentaient d'insister, dans leurs constructions politiques et idéologiques, sur la nécessité d'agir de façon réaliste en tenant compte de ce caractère amoral de l'homme, « la force des libéraux, au contraire, a été dès l'origine

34 *Le loup dans la bergerie*, op. cit., p. 79.

35 *Ibid.*, p. 114.

36 *Le complexe d'Orphée*, Paris, Champs Flammarion, 2014, p. 277.

d'imaginer un mécanisme à double engrenage destiné à utiliser de façon positive cette énergie amoral³⁷ », en faisant reposer la société nouvelle sur la poursuite exclusive et délibérée par chaque individu de son intérêt personnel.

Incompatibilité fondamentale des sociétés traditionnelles avec les doctrines libérales

Plus encore, il affirme l'incompatibilité qui existe entre les idées sur lesquelles se fondent les sociétés traditionnelles, et les doctrines libérales, en ce que dans les sociétés qu'il qualifie de « prémodernes », les activités marchandes dont le dynamisme interne aboutit à la constitution du système libéral se trouvent « toujours « enchâssées » (selon l'expression de Polanyi) dans tout un ensemble de conditions indissolublement politiques, religieuses et culturelles, qui en organisent à la fois les limites et le sens. »

Ces sociétés empêchent donc le développement de l'économie comme d'une sphère indépendante, et axiologiquement neutre. À l'inverse, il précise que la « représentation de l'Économie comme une sphère séparée et autonome de l'existence sociale constitue une construction historique très récente³⁸. » Non content de blanchir la tradition des erreurs qui lui sont attribuées à tort, il reconnaît en outre que les structures traditionnelles ont pu constituer un frein des plus efficaces aux théories dont il dénonce les effets délétères sur les sociétés humaines.

Il note ainsi qu'au XIX^e siècle, les endroits où les intérêts capitalistes étaient encore faiblement implantés, étaient aussi ceux où « l'aristocratie conservait des pans entiers de son pouvoir politique³⁹ ». Plus loin, il associe le renoncement de toute une partie de la droite, depuis la Libération, « à rétablir l'alliance du trône et de l'autel », au fait que cette même fraction de la droite est désormais « le mode d'entrée privilégié par le marché⁴⁰ » dans les sociétés occidentales.

Une certaine réhabilitation de la tradition

Au delà d'une simple querelle historiographique, il affirme enfin le poids du passé et de la tradition dans la constitution de l'identité personnelle : citant Pierre Leroux, théoricien

37 *Ibid.*, p. 279.

38 *L'empire du moindre mal. Essai sur la civilisation libérale*, Paris, Champs Flammarion, 2007, p. 65.

39 *Le loup dans la bergerie*, *op. cit.*, p. 112.

40 *L'empire du moindre mal*, *op. cit.*, p. 115.

socialiste français du XIX^e siècle, il établit que « loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et la société⁴¹. »

D'où l'importance de revenir à une meilleure connaissance de cette tradition. Plus haut, à la « mystique ascensionnelle de l'homme de gauche » qui le pousse à toujours rechercher le progrès, il oppose le sens du passé, qui « nous donne le pouvoir de méditer sur les ruines des civilisations disparues », mais aussi « permet à chacun de s'inscrire dans une continuité historique et une somme de filiations et de fidélités⁴². »

Michéa reconnaît l'importance du passé et des idées qu'il a léguées, que l'on regroupera ici sous le vocable assez pratique de tradition ; il établit une nette distinction entre les erreurs issues de la modernité, et une tradition qui leur est totalement étrangère, voire qui y constitue un barrage de poids. Bien loin de rejeter le passé par principe, il reconnaît surtout l'importance pour l'homme de se construire par rapport à ce qu'a pu lui léguer la tradition.

Une quête avouée du Vrai et du Bien

Le classicisme philosophique de Michéa ne se limite pas à une vague conscience de l'importance d'une tradition uniquement perçue comme un héritage : il se constate aussi au niveau conceptuel, en ce que les structures de la pensée de l'auteur témoignent d'une imprégnation des schémas intellectuels classiques.

Il commence en soulignant la vacuité d'une pensée libérale qui pose comme préalable l'impossibilité épistémologique d'élaborer des principes universels sur lesquels pourrait être fondée une morale commune : « Alors que les différents Droit traditionnels prenaient toujours soin d'articuler leur travail normatif à une référence morale fondatrice [...], le Droit libéral entend, à l'inverse, formuler ses décisions sans jamais prendre appui sur le moindre jugement de valeur⁴³. »

S'il critique le libéralisme, c'est parce que « à la différence, par exemple, de l'idéal républicain — qui continue d'accorder une place importante aux vertus antiques — ou encore du socialisme originel — qui maintient une référence essentielle aux idées de morale et de communauté — cette idéologie n'entend emprunter aucune de ses articulations majeures aux traditions philosophiques antérieures⁴⁴. »

Et, désireux de retrouver ces principes permettant de fonder rationnellement un

41 *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 48.

42 *Ibid.*, p. 19.

43 *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 96.

44 *Ibid.*, p. 17.

ensemble normatif quelconque, il reconnaît l'existence d'une nature humaine, dont la définition orienterait les principes selon lesquels pourrait être construite la société juste qu'il appelle de ses vœux : ainsi, il loue l'anarchisme⁴⁵ en ce qu'il repose sur « une morale de la solidarité et le présupposé d'une nature sociale de l'être humain⁴⁶. » De la même manière, il explique que c'est sur la nature humaine et ses invariants anthropologiques qu'il faut fonder toute morale : au nombre de ces invariants, il va placer l'obligation de donner, recevoir et rendre, dans la lignée des travaux de l'anthropologue Marcel Mauss⁴⁷.

Le travail de Michéa s'oriente vers la recherche de principes universels et nécessaires desquels pourraient se déduire les règles pratiques dont le politique s'inspire, démarche éminemment classique. Reste à se mettre d'accord sur la nature de ces principes, et le domaine où il convient de les chercher.

Le rejet du matérialisme marxiste

Bien que défenseur du peuple, notion que nous chercherons à éclaircir par la suite, Michéa ne se revendique pas du marxisme, dont il rejette le matérialisme historique : il explique ainsi que son analyse du libéralisme ne repose pas sur les présupposés mis en lumière par Marx, et qui consistent à penser que « la clé qui déterminerait le sens ultime de tous les processus historiques devrait être recherchée, en dernière instance, dans le mouvement nécessaire de l'Économie, lui même conditionné par la tendance inéluctable de la Technique à progresser selon ses propres lois⁴⁸. »

Cette affirmation nous intéresse à deux égards : d'abord parce qu'elle signifie que, sur le plan des références intellectuelles, notre auteur a su prendre ses distances à l'égard d'une école de pensée matérialiste à l'anthropologie réductrice et radicalement moderne, mais aussi parce qu'elle témoigne d'un rejet parallèle d'une réduction de l'homme à ses simples appétits matériels, et donc de la recherche d'un principe supérieur à la lumière duquel expliquer les processus historiques.

Le rejet de la société libérale fondée sur une liberté illimitée

45 La validité des modèles proposés par notre auteur n'est pas ce qui nous préoccupe ici, et une critique de ces références à l'anarchisme, entre autres, sera proposée dans une dernière partie ; ce qui importe dans cette citation est la reconnaissance de la nécessité d'un recours à des principes métaphysiques universels.

46 *Le loup dans la bergerie*, op. cit., p. 67.

47 *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 83.

48 *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 63.

Ce principe supérieur, il ne peut s'agir à ses yeux de la liberté : c'est d'ailleurs selon lui le drame de la société libérale — qui mêle au principe individualiste selon lequel tout homme est un individu indépendant par nature celui de la neutralité axiologique — de ne pouvoir se fonder que sur la liberté. Mais le propre de la liberté telle qu'elle est conçue dans une société libérale est de ne pouvoir être limitée par une norme morale, philosophique ou religieuse : c'est une liberté qui n'a d'autre limite qu'elle-même.

Cette fondation est, selon Michéa, antinomique avec l'idée même de société, qui suppose une vie commune, et donc « un minimum de valeurs et de pratiques morales partagées⁴⁹. » Il compare ainsi les règles normatives qui fondent la société libérale à un simple code de la route, dont le but est d'éviter les accidents, sans chercher à prescrire aux automobilistes la bonne destination à prendre : ces règles sont insuffisantes pour garantir la possibilité de l'homme à faire société.

De fait, la volonté libérale de fonder la société sur une liberté illimitée est dénoncée par notre auteur comme absurde : il va jusqu'à parler de la « faillite historique de toutes les associations qui prétendaient, il n'y a pas si longtemps encore, lutter pour l'émancipation du genre humain⁵⁰. » Cette émancipation est fallacieuse lorsqu'elle prétend se suffire à elle-même comme objectif unique d'une société : il n'y a d'émancipation saine que lorsqu'elle est orientée en fonction de principes eux-mêmes justes.

L'émancipation des femmes telle qu'elle s'accomplit aujourd'hui, indépendamment de toute réflexion sur la place de la femme dans la société, et avec pour seul fondement une liberté conçue comme illimitée, est ainsi condamnée à se conformer par défaut aux lois générales de l'aliénation capitaliste : et l'auteur de citer Christopher Lasch, critiquant « la femme qui ne se libère de la tyrannie de la tradition que pour tomber dans celle de la mode⁵¹. »

La société implique une conception commune du Vrai et du Bien

Michéa poursuit sa démonstration, à la page suivante, en mettant sur le même plan les penseurs refusant de souscrire à l'affirmation d'Aristote selon lequel l'homme est un animal civique, et l'anthropologie pessimiste de Modernes comme Hobbes ou Pascal expliquant que l'homme est « un être incapable de vrai et de bien ». C'est au contraire la capacité de

49 *Le loup dans la bergerie*, op. cit., p. 26.

50 *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 161 et s.

51 *Ibid.*, p. 214.

l'homme à fonder ses actions sur une conception partagée du vrai et du bien qui lui permet de faire société, explique Michéa, loin des deux écueils du primat marxiste de l'économie, ou du primat libéral de la liberté : et c'est en cela que sa conception d'une société orientée vers le Bien est classique.

Mais notre auteur ne reste pas indemne des entreprises de dénigrement des sociétés traditionnelles : lorsqu'il compare la nouvelle version libérale de *Carmen* par Leo Muscato, dans laquelle l'héroïne ne meurt pas, au nom du féminisme, et le principe des éditions *ad usum delphini* censées protéger le jeune dauphin sous le règne de Louis XIV de tout contact direct avec la verdure des auteurs classiques, il met sur le même plan l'usage classique de la liberté, s'accomplissant au nom de normes supérieures, et le principe libéral d'élargissement infini des normes juridiques de manière à inclure les revendications des minorités du moment⁵².

Jean-Claude Michéa reste ainsi marqué par le refus d'une certaine tradition.

Un antidote vicié, ou des solutions marquées par l'incomplétude

Des préjugés tenaces à l'encontre de la tradition

Lorsque qu'il s'agit de proposer un modèle alternatif à ce qu'il démantèle si brillamment, Michéa semble se réfugier dans une certaine contradiction.

Il explique ainsi que, pour échapper au cycle déshumanisant et destructeur de la société libérale, il ne s'agit évidemment pas, ici, de dénoncer comme purement « formelles », « illusoires » ou « mensongères » ces libertés fondamentales dont l'idéologie des « Droits de l'Homme prétend monopoliser aujourd'hui la défense ». Et de préciser plus loin : « parler sans plus de précaution de la « fable des Droits de l'Homme » — comme le font, par exemple, les Indigènes de la République — risquerait surtout de réintroduire les fables stalinienne, fasciste ou islamiste⁵³. »

Ailleurs s'il reproche à la Révolution d'avoir « jeté le bébé communautaire avec l'eau du bain féodal », il fait l'apologie dans celle-ci de la lutte « contre toutes les formes de liens sociaux fondés sur une dépendance personnelle instituée à la naissance⁵⁴. ». Il refuse le recours aux valeurs traditionnelles, car selon lui « l'attachement aux valeurs traditionnelles [...] risquera toujours de se voir instrumentalisé et de conduire aux dérives politiques les plus

52 *Le loup dans la bergerie, op. cit.*, p. 84.

53 *Ibid.*, p. 41 et s.

54 *Les mystères de la gauche, op. cit.*, p. 85.

dangereuses et les plus catastrophiques⁵⁵. »

Ce refus de la tradition et des critiques qu'elle inspire transparaît aussi dans cette affirmation que, malgré des adversaires communs, socialistes originels et droite réactionnaire n'ont rien en commun : ceux-ci « cherchaient avant tout — à travers leur défense, souvent justifiée, de la tradition et du principe communautaire — à restaurer les structures inégalitaires de l'Ancien Régime et leur légitimation par un pouvoir religieux (en sorte que leur intérêt apparent pour le maintien du « lien social » n'était souvent que le masque de leur intérêt réel pour le maintien de la hiérarchie et des privilèges de naissance)⁵⁶. »

L'impasse michéiste, ou la quête d'une société idéale qui n'a jamais existé

Il lui faut donc trouver une nouvelle manière de fonder sa société, se référant à des doctrines souvent anecdotiques ou n'ayant jamais été confrontées au délicat exercice de la direction d'une société humaine, et auxquelles il redonne une vertu pour les besoins de l'argumentation, ainsi lorsqu'il parle du « républicanisme jacobin et de son anticapitalisme spécifique⁵⁷ », omettant la filiation intellectuelle nette qui lie les physiocrates et les partisans de la libéralisation du commerce des grains, aux austères grands ancêtres de 1793.

Ailleurs, aux libéraux actuels décidés à faire du passé table rase, il oppose toute une tradition socialiste proche de Rousseau et du républicanisme florentin qui s'opposait à l'ancien monde des castes et des aristocraties guerrières (« celui des communautés agraires traditionnelles fondées sur l'inégalité de naissance, la famille patriarcale et la domination d'un pouvoir guerrier et religieux ») mais en revanche n'entendait jamais remettre en question le fait communautaire lui-même⁵⁸.

Ses références restent modernes, et loin de se demander si l'anticapitalisme jacobin ne relève pas d'une survivance ponctuelle d'éléments traditionnels dans une doctrine destructrice du lien communautaire, puisqu'elle a mené le pays à la guerre civile, il sauve certains hérauts de la modernité en leur attribuant une complaisance pour un passé dont ils ne gardent qu'une partie minime, insignifiante, et bien souvent imaginée.

L'auteur prétend rechercher ce qu'il y a de plus moderne dans l'ancien, un mythe égalitaire dans des sociétés primitives qu'il s'agit aussi de débarrasser d'une partie de leurs structures et modes de vie collectifs « qui sont devenus clairement incompatibles avec les

55 *Ibid.*, p. 44.

56 *Ibid.*, p. 43.

57 *Le complexe d'Ophée*, *op. cit.*, p. 214.

58 *Les mystères de la gauche*, *op. cit.*, p. 34.

exigences de liberté, de vie privée et d'accomplissement personnel qui doivent caractériser une société socialiste moderne (sans même évoquer ici les multiples questions relatives à la domination masculine)⁵⁹. ».

Au nom de quoi l'ancien serait-il moderne ? Quels sont les critères au nom desquels s'établit cette sélection ? Comment reprendre des éléments dans les sociétés primitives, si c'est pour les débarrasser aussitôt, au nom des canons modernes, de leur substance ? Assez significatif, à cet égard, est le fait que Michéa, lorsqu'il cite une société traditionnelle, se réfère plutôt à l'Égypte antique qu'au Moyen Âge si proche de nous. Son amour pour la tradition est sélectif, et reste marqué par les idées modernes qu'il blâme.

Un socialisme introuvable

Michéa décrit à plusieurs reprises, sa pensée et lui, comme socialistes : il se réclame ainsi de « la tradition socialiste, anarchiste et populiste du XIX^e siècle⁶⁰. » Il explique qu'au départ les socialistes n'étaient pas de gauche, c'est-à-dire libéraux mais à part du camp des « républicains du progrès », et que « le fondement de ce rapprochement pour le moins surprenant [...] était l'idée selon laquelle il était nécessaire d'en finir au plus vite avec toutes les structures de l'Ancien Régime (objectif d'autant plus légitime que celles-ci étaient encore, à l'époque, extrêmement puissantes). ».

Après avoir critiqué ce compromis historique, qui a fait des socialistes de simples artisans du progrès, et a dissout les spécificités du camp socialiste dans « l'imaginaire transgressif et modernisateur du parti du Mouvement », notre penseur explique qu'« il n'en reste pas moins que c'est grâce aux innombrables combats menés sous ce drapeau ambigu que les derniers vestiges de l'Ancien Régime ont pu être effectivement balayés et, surtout, que les principaux acquis sociaux et politiques qui rendent, de nos jours encore, l'existence des classes populaires à peu près supportables ont pu être imposés⁶¹. ».

Outre le fait qu'on ait du mal à comprendre quels sont ces vestiges de l'Ancien Régime qu'il s'agissait de balayer au nom de la décence ordinaire, on saisit difficilement comment se féliciter de la mise en place de mesures qui ne visaient qu'à atténuer les conséquences d'un libéralisme économique déjà en marche. D'autant que l'essor de celui-ci s'explique en grande partie par cette destruction des structures héritées de l'Ancien Régime

59 *Ibid.*, p. 44.

60 *Le loup dans la bergerie*, op. cit., p. 50.

61 *Le complexe d'Orphée*, op. cit., p. 171 et s.

qu'il s'agissait, aux yeux de l'auteur, d'accélérer.

Ce socialisme originel, dont l'existence fut finalement très brève, n'existe que par quelques penseurs, dont notre auteur lui-même se voit forcé de reconnaître les limites : « s'il est un point sur lequel certains représentants du socialisme originel, à commencer par Fourier lui-même, peuvent effectivement être tenus pour utopistes, c'est dans leur prétention à décrire l'organisation de la société à venir dans le moindre détail⁶². »

Irréalistes, certes, mais aussi marquées par la modernité libérale à laquelle elles seraient l'antidote miracle : elles font ainsi leur, en ce qui concerne le cadre juridique, la distinction éminemment libérale entre la thèse et l'hypothèse, entre la règle telle qu'elle doit être énoncée et la réalité de ce qui est attendu de la vertu humaine.

Il n'y a ainsi aucune contradiction, d'un point de vue socialiste, à autoriser juridiquement ce que par ailleurs on s'efforce de combattre moralement ou politiquement. Le fait qu'un comportement soit légal ne signifie pas pour autant, en effet, qu'on doive le considérer comme moralement désirable ou politiquement juste. Comme le rappelait Lénine, ce n'est pas parce qu'il est juste de défendre le droit au divorce, qu'il faut nécessairement tenir ce dernier pour une solution idéale ou enviable en elle-même et lui conférer ainsi le statut d'une nouvelle norme⁶³.

Enfin, les origines intellectuelles de ce socialisme lui-même s'avèrent être identiques à celles du libéralisme : si, au projet d'émancipation symbolique de la modernité, le socialisme originel mêle un souci égalitaire, il n'en est pas moins vrai, Michéa le reconnaît, que les principes constitutifs de ces deux doctrines se fondent « sur le même héritage philosophique », rendant nécessaire l'acrobatie intellectuelle d'« accepter d'avoir à penser avec les Lumières contre les Lumières⁶⁴ ».

Décence commune (common decency) et anarchisme Tory

S'il est un mouvement dont notre penseur se réclame, il s'agit de l'anarchisme Tory. Cette doctrine part du présupposé que « les vertus humaines de base sont encore largement répandues dans les classes populaires⁶⁵. »

À l'inverse, parce que les moyens dont ils disposent leur permettent de repousser les limites que connaissent les actions de la plupart des hommes, les Grands de ce monde seraient

62 *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 177.

63 *Ibid.*, p. 179.

64 *Les mystères de la gauche*, op. cit., p. 40.

65 *L'empire du moindre mal*, op. cit., p. 202.

naturellement incapables de cette vertu morale⁶⁶. De fait, si le peuple – entité vague que Michéa ne définit jamais – fait preuve de ces vertus, ce serait en raison d'un vieux fond anthropologique, dont on ne voit pas comment il a su résister à la corruption libérale. Cette vertu infuse dans les classes inférieures de la société, c'est la *common decency*, expression reprise de George Orwell, un des grands inspirateurs de Michéa.

Mais on ne parvient pas à comprendre précisément sur quoi repose cette *common decency*, sinon sur des fondements anthropologiques dont rien ne nous garantit qu'ils aient pu résister au caractère subversif de la modernité libérale. Cette conception relève d'un certain angélisme concernant la nature humaine, qui représente trop l'exact pendant du pessimisme anthropologique des modernes pour être pertinente.

La doctrine classique, voyant en l'homme une unité d'action séparée entre son autonomie qui le pousse dans un premier mouvement à rechercher son bien individuel, et entre son caractère social qui le pousse ensuite à corriger cette vision de ses intérêts propres et à les adapter à la vie en commun, est la seule qui semble échapper à ces deux écueils, et prenne en compte l'irréductible complexité de la psychologie humaine, sans dénier pour autant toute capacité de l'homme à faire et à vouloir un Bien qui le dépasse.

Bien plus, en liant son idée de décence commune avec une certaine simplicité de moyens matériels, Michéa fait de pauvreté vertu, et semble recommander la pauvreté comme l'idéal de la société nouvelle qu'il préconise.

C'est sur les principes de cette décence ordinaire que Michéa veut fonder sa société juste, refusant la démarche marxiste de construction d'un socialisme scientifique⁶⁷. C'est en d'autres termes la nature humaine que Michéa invoque ainsi comme nécessaire fondement d'une société politique meilleure, et il utilise l'expression à plusieurs reprises⁶⁸.

De même, il explique que les principes de la décence ordinaire se reconnaissent dans le fait qu'il s'agit d'« obligations communes à toutes les sociétés traditionnelles ». Mais il relativise le fondement de ces principes en expliquant que « dans la pratique, la nature concrète des devoirs commandés par « l'esprit du don » dépend toujours des montages symboliques propres à chaque civilisation⁶⁹. » C'est rabaisser la décence commune à un ensemble de lois positives dont les principes, dissimulés derrière la variété des civilisations, seraient inconnaissables.

66 *Le complexe d'Orphée, op. cit.*, p. 104.

67 *Ibid.*, p. 88.

68 Notamment dans *L'empire du moindre mal, op. cit.*, p. 202.

69 *Le complexe d'Orphée, op. cit.*, p. 89.

À la question interrogeant le sens profond de l'anarchisme Tory, et ses bases idéologiques, il répond en expliquant que l'anarchisme Tory ne consiste pas seulement à penser qu'il existe « dans l'héritage plurimillénaire des sociétés humaines, un certain nombre d'acquis essentiels à préserver », mais demande « un sens aigu de l'autonomie individuelle et une méfiance *a priori* envers toutes les relations de pouvoir (à commencer, si possible, par celles que l'on serait tenté d'exercer soi-même)⁷⁰. »

Plus loin, il explique que, comme réappropriation moderne de l'esprit traditionnel du don, la décence ordinaire ne peut supporter à elle seule le projet socialiste : il faut y rajouter l'idée d'égalité sociale, soit l'« abolition de toutes les structures qui rendent possible la domination de classe ». Or un tel projet d'égalité sociale est tout à fait étranger à la plupart des sociétés précapitalistes⁷¹.

En effet, dans ces dernières les systèmes d'obligations réciproques sont asymétriques et inégalitaires. À ce que l'on pourrait qualifier de loi naturelle, l'auteur adjoint la loi *a priori* de l'égalité sociale, au nom du caractère corrupteur du pouvoir si cher aux Modernes. Même s'il reconnaît la distinction traditionnelle entre autorité classique et pouvoir moderne, il note cependant que le pouvoir des anciennes aristocraties était contrebalancé par l'idée que « noblesse oblige », à la différence des élites actuelles qui peuvent donner à fond dans un système amoral par principe⁷².

Ce refus des élites, enfin, n'empêche pas un certain nombre de contradictions : la décence commune, explique-t-il, ne permet pas de répondre aux problèmes techniques qui seraient posés dans une société socialiste décente, comme celui de la monnaie par exemple, ou de l'agriculture. Il affirme donc la nécessité d'avoir des experts pour répondre à ces questions techniques précises. La question des élites, à travers celle du choix de ces experts ou de leur mode de sélection, reste prégnante, sans que l'auteur ne réponde à la brûlante question de leur choix, dans un contexte où l'égalité sociale serait la règle absolue.

Conclusion

On pourra reprocher à ce travail d'avoir adopté une vision partielle de la pensée de Jean-Claude Michéa : collationner des citations, et les réunir selon un plan qui n'est pas celui au sein duquel leur auteur les avait insérées, présente effectivement le danger de modifier, même

70 *Ibid.*, p. 73-74.

71 *Ibid.*, p. 91 et s.

72 *Ibid.*, p. 103.

de façon infime, la pensée qui s'y trouve. Nous nous excusons d'avance pour ces imperfections dont nous sommes bien conscient. Nous espérons aussi que notre interprétation n'a pas trop déformé la pensée d'un auteur qui reste l'un des auteurs les plus lucides de ces dernières décennies.

Mais il n'en reste pas moins que la pensée de Michéa représente une critique originale et brillante de la modernité libérale, que les partisans de la tradition gagneraient à utiliser, pour déchiffrer les fondements idéologiques d'une société à laquelle ils proposent désormais l'alternative la plus crédible et la plus efficace. Et c'est en cela qu'il nous faut nous distinguer de la pensée de notre auteur : la seule alternative à cette société libérale – dont Michéa précise qu'il s'agit de l'idéologie moderne par excellence – est la société traditionnelle, telle que nous la défendons et telle qu'elle s'incarne dans la doctrine légitimiste qui, elle, a fait ses preuves par plus de 1500 ans d'histoire et de réalisation sur lesquelles nous vivons toujours. C'est par cela que nous finirons, citant Castoriadis, cité lui-même par Michéa : « le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même : des juges incorruptibles, des fonctionnaires intègres et wébériens, des éducateurs qui se consacrent à leur vocation, des ouvriers qui ont un minimum de conscience professionnelle, etc.. Ces types ne surgissent pas et ne peuvent pas surgir d'eux-mêmes, ils ont été créés dans des périodes historiques antérieures, par référence à des valeurs alors consacrées et incontestables : l'honnêteté, le service de l'État, la transmission du savoir, la belle ouvrage⁷³. ».

Arthur Sparfell

73 Cornélius Castoriadis, *Le délabrement de l'Occident*, 1995.