

## CINQ RUPTURES DANS L'HISTOIRE DE LA VERTU DU GOUVERNEMENT

### EN PHILOSOPHIE POLITIQUE

Alexis Richard<sup>1</sup>

(Institut Grammata, s.e.n.c. – Université du Québec à Montréal – Centre Léon Robin)

« Les politiques grecs [...] ne reconnaissaient d'autre force qui pût les soutenir que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesse et de luxe même ». (Montesquieu, 1748, III, chap. 3)

« La vertu politique est, de l'avis général, la plus parfaite qu'un être humain puisse posséder ». (Plutarque, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles[a], *Comparaison Aristide-Caton l'Ancien*, III, §1)

L'avènement et la perdurance de la démocratie libérale ont mis à l'épreuve du temps une certaine manière de concevoir et de pratiquer la vertu du gouvernement<sup>2</sup>. Pour problématiser quelques dimensions de cette vertu, évoquons son rapport avec le vice et la corruption<sup>3</sup>.

Dans ce qu'elle a d'intemporel pour la philosophie politique et morale, la corruption renvoie à l'altération ou à la dégradation de vertus qui font place, par voie de conséquence, à des vices. Politique et morale étant des domaines de l'action humaine où l'abstraction a toujours un versant pra-

---

<sup>1</sup> Le propos soutenu en ces pages est extrait d'une recherche effectuée sous la direction du professeur Daniel Mockel et portant sur l'histoire de la vertu du gouvernement dans la philosophie politique. Afin qu'elles servent de repères à l'intérieur de cette histoire, nos références bibliographiques indiquent les dates originales de parution des textes.

<sup>2</sup> S'il n'a pas de valeur constante à travers l'histoire des idées, le terme « gouvernement » fait néanmoins l'objet d'un usage cohérent. De nos jours, on l'emploie le plus souvent pour désigner les dépositaires du pouvoir exécutif, un usage que nous avons hérité de Rousseau (1762, III, « Introduction », p. 95), Kant (1795, VIII, p. 352) et Hegel (1820, §273), plutôt que de Montesquieu. Chez ce dernier, et conformément à une tradition ancienne, le terme désigne l'institution politique dans son ensemble, ensemble qu'il divise en trois parties, parmi lesquelles l'exécutif (1748, XI, chap. 6). Afin d'envisager le concept sur le long terme, il faut donc allier acceptions particulière (le pouvoir exécutif) et générale (l'ensemble institutionnel de l'État). Par commodité, on peut opter pour la logique en synecdoque proposée dans les *Federalist Papers* : « The administration of government, in its largest sense, comprehends all the operations of the body politic, whether legislative, executive, or judiciary ; but in its most usual, and perhaps its most precise signification, it is limited to executive details, and falls peculiarly within the province of executive department ». (Hamilton *et al.*, 1787-1788, n° 72)

<sup>3</sup> Nous nous concentrons ici sur la vertu. On s'affaire ailleurs à détailler les contours de la corruption contemporaine – voir en particulier les travaux du Groupe de recherche Démocratie et corruption, notamment dans les *Ateliers de l'éthique* (2014, vol. 9, n° 1).

tique, la corruption a toujours quelque chose de concret, ou même d'observable, dans les comportements, les mœurs ou les opérations institutionnelles ordinaires. En outre, elle tient de la nécessité, de l'universalité, en ce qu'elle s'enracine dans la vulnérabilité durable des principes moraux et légaux à tout ce qui se rapporte aux désirs, appétits, besoins, intérêts et autres penchants particuliers. Elle tient de l'accidentel, du conjoncturel, en ce que les personnes, les mœurs et les institutions semblent pouvoir la réduire ou la gonfler.

Seuil entre vertu et vice, ou pente descendant de la première vers le deuxième, la corruption est un terme relatif qui doit pouvoir s'entendre de deux manières complémentaires. Il désigne d'une part la perte de la vertu dans un sens pratique. Quelqu'un qui perd son courage, des mœurs qui se mettent à tolérer l'arnaque, des institutions qui se détournent de l'équité qu'elles promeuvent. Puisque l'expérience nous apprend que le vice est compatible avec l'image ou l'apparence de vertu<sup>4</sup>, le terme désigne d'autre part l'écart entre une prétention de vertu et une pratique vicieuse. Et alors, ce qui compte est moins la substance de la vertu ou du vice que la dissimulation d'une pratique derrière l'illusion de la vertu. C'est ce que l'on trouve en puissance dans l'art de la mise en marché politique ou commerciale et dans la maîtrise rhétorique des zones grises du droit, par exemple.

Eu égard aux démocraties libérales, occidentales et contemporaines, on peut affirmer d'emblée qu'elles regorgent de « formes » qui ont en vue la vertu du gouvernement ; des éléments institutionnels explicitement agencés de manière à favoriser cette vertu. En tenant compte des variations souvent importantes d'un pays à l'autre et sans y aller exhaustivement, ces formes impliquent tout au moins la modération du gouvernement par le moyen de la division des pouvoirs exécutif, législatif et judiciaire ; une philosophie du droit devant garantir un juste traitement des individus, minorités et éventuelles oppositions ; des élections populaires articulées à des normes de transparence, de responsabilité, de financement. Ce que révèle un exercice d'assainissement public tel que la *Commission d'enquête sur l'octroi et la gestion des contrats publics dans l'industrie de la construction* dans la province du Québec, c'est que la corruption s'accommode de ces formes.

La vertu du gouvernement est un vieux thème de la philosophie politique<sup>5</sup>. Depuis Hérodote jusqu'à Augustin, il a été examiné par nombre d'auteurs illustres, tels que Platon, Aristote, Cicéron

---

<sup>4</sup> Ce que le Thrasymaque du livre I de la *République* de Platon (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.) ou la Juliette de *Justine ou les malheurs de la vertu* de Sade (1791) exposent très bien.

<sup>5</sup> Par voie d'antériorité chronologique, l'histoire politique occidentale dérive de l'Antiquité grecque et romaine. Qu'il s'agisse de mœurs, d'institution, d'idées ou de pratiques, l'histoire fait œuvre de sélection et de modification : certaines dimensions du passé sont frappées d'oubli et celles qui sont retenues se transforment à mesure qu'elles font l'objet d'une appropriation par les générations successives. Le thème antique de la vertu du gouvernement a été retenu par l'histoire ; non comme une doctrine explicite qu'il ne reste qu'à appliquer, mais comme une manière durable de se

ou Plutarque. À l'aube des temps modernes, les humanistes italiens ont assuré la transmission de cet intérêt, qui est resté bien vivant jusqu'à nous par le truchement de la pensée dite républicaine ou républicaniste des Hannah Arendt, Charles Taylor, Quentin Skinner ou John Pocock. Pourtant, deux importants obstacles nuisent aujourd'hui aux tentatives de poser candidement la question de la vertu du gouvernement dans un sens qui convienne à notre époque.

Le premier de ces obstacles est repérable dans l'œuvre de Philip Pettit : soit l'apparente incapacité du républicanisme contemporain à entrer dans un dialogue constructif avec les institutions libérales. Ce n'est pas que les républicanistes soient d'indignes héritiers des Anciens et des Renaissants. C'est tout le contraire, leur fidélité les expose à une critique qui se décline en termes d'anachronisme. Au moins depuis Constant, la pensée libérale perçoit nettement le gouffre qui sépare les idées anciennes et modernes sur la liberté : si un retour aux institutions antiques n'est pas plus souhaitable qu'envisageable, la démocratie libérale a su montrer (mieux que ses rivaux du XX<sup>e</sup> siècle, sans doute) que la forme de liberté qu'elle promeut est possible<sup>6</sup>. Pour caricaturer, on pourrait dire que la démocratie libérale et ses défenseurs ne s'opposent pas en substance à l'idée de la vertu. On voit mal, cependant, comment la promotion publique de la vertu pourrait éviter de glisser vers une campagne d'endoctrinement d'État où une avant-garde éclairée définirait le bien et le juste derrière les murs d'un ministère. Chercher à contrôler les idées des citoyens, en effet, est d'un mauvais goût et d'une mauvaise politique. Il est légitime que les légataires de l'esprit libéral se souviennent du genre de despotisme correspondant et qu'ils lui résistent. Une remarque qui s'applique pareillement aux variantes contemporaines du marxisme.

Pourtant, de même que la persistance (voire l'aggravation) de certaines injustices matérielles stimule la pensée marxiste dans sa volonté de réactualiser et de réaffirmer sa pertinence en tant qu'interlocuteur de la démocratie libérale ; de même la saillance de la corruption stimule la pensée républicaniste dans sa volonté de mettre le thème de la vertu du gouvernement à l'ordre du jour. Or, cette dernière volonté (pas plus que la première) ne peut faire l'économie d'une critique de la

---

raconter la politique. Il faut bien discourir des qualités morales du gouvernement et les Anciens nous ont laissé un ensemble de termes de référence avec lesquels nous sommes restés familiers jusqu'à aujourd'hui – les vertus cardinales et théologiques par exemple. Il y des gouvernements pour chercher à se soustraire à l'examen moral, mais aucun ne répugne à se voir paré de vertu.

<sup>6</sup> Ce que Naël Desaldeleer a bien formulé : « En termes rawlsiens, l'État républicain ne respecte pas le principe de neutralité axiologique, et cherche à imposer aux individus une conception particulière de la vie bonne. Par conséquent, le républicanisme contemporain doit commencer par répondre à cette condamnation pour être cohérent, en justifiant sa compatibilité avec les valeurs modernes. Le chef de file du néo-républicanisme, Philip Pettit, en est bien conscient. Mais l'originalité de sa réponse consiste dans le fait qu'il reconnaît la pertinence de la critique : une théorie de la liberté ne peut pas reposer sur un assujettissement de l'individu ». (2012, p. 21-22)

théorie et de la pratique libérales du gouvernement (Pettit, 1997 ; Skinner, 1998). Et si cette critique doit mettre en péril les bienfaits pratiques durement acquis de la philosophie contemporaine du droit, il nous incombe de suivre Pettit dans ses efforts visant à dépasser cet obstacle. Projet de dépassement, encore en attente de réalisation, qu'il appelle avec Frank Lovett « néo-républicanisme » (2009).

Cela nous mène au deuxième obstacle – qui nous occupera dans la suite de cet article. La vertu institutionnelle du gouvernement de la démocratie libérale ne s'est pas construite à côté des conceptions anciennes de la vertu personnelle du gouvernement, mais contre elles. Suppléer aux défaillances actuelles de cette vertu institutionnelle suppose une réévaluation de ce qui l'explique, la fonde et la justifie, de manière à en percevoir clairement les apories. Cela exige un travail considérable que nous ne saurions mener à terme ici. Nous n'accorderons d'attention qu'au seul gouvernement et ne nous référerons qu'à l'histoire des idées concernant sa vertu. L'histoire des idées politiques ne produit pas l'histoire politique, mais elle en garde quantité d'impressions qui sont autant d'accès privilégiés aux enjeux moraux qui la jalonnent et la travaillent – quoi que ce soit dans un état fragmentaire. C'est cette faille que nous allons accuser pour identifier « généalogiquement » des moments de rupture devant nous aider à schématiser la stérilisation du thème antique de la vertu dans l'espace public contemporain.

### **Première rupture. Signes de corruption dans la démocratie libérale en formation.**

La démocratie libérale en tant que réalité institutionnelle débute avec le *Bill of Rights* de 1689, bien que sous la forme d'une esquisse largement implicite – c'est-à-dire fondée davantage dans l'expérience et la pratique que dans la théorie<sup>7</sup>. L'amalgame explicite de la philosophie libérale avec la pratique politique est plutôt formulé dans la défense de la Constitution fédérale des États-Unis contenue dans les *Federalist Papers* (1787-1788). Un document remarquable dans la mesure où les grands principes de la démocratie libérale tels qu'ils existent encore s'y trouvent largement – en

---

<sup>7</sup> Dans ses *Réflexions sur la révolution de France*, Burke accentue le contraste entre l'enthousiasme français pour la théorie politique et la prudence britannique (Burke, 1790, p. 79). En effet, affirme-t-il, « la science du gouvernement est par elle-même une science essentiellement pratique » qui repose avant tout sur l'expérience, « une expérience si vaste que la vie d'un homme ne saurait suffire à l'acquérir, quels que soient sa sagacité et ses dons d'observation » (*Ibidem*, p. 77). « Nous savons bien qu'en morale nous ne pouvons nous prévaloir d'aucune découverte ; mais c'est que nous pensons qu'en la matière il n'y a pas de découvertes à faire, et fort peu quant aux grands principes de gouvernement et aux idées de liberté, qu'on comprenait tout aussi bien longtemps avant que nous fussions au monde qu'on les comprendra lorsque la terre se sera refermée sur notre présomption et que le silence de la tombe aura mis fin à notre impudent verbiage ». (*Ibidem*, p. 109) Un demi-siècle plus tôt, Hume résume ainsi le même esprit politique : « Let us cherish and improve our ancient government as much as possible, without encouraging a passion for such dangerous novelties ». (1742, I, essai 4, p. 33)

tenant compte de la disparité des expériences nationales occidentales et des nombreuses modifications institutionnelles survenues au fil du temps (amendements, lois, transformation des mœurs politiques, etc.)<sup>8</sup>.

Hegel et Tocqueville comptent parmi les premiers à offrir une critique constructive de la démocratie libérale naissante – par opposition à la critique incendiaire des contre-révolutionnaires. Pour eux, l'État moderne et la démocratie libérale présentent des maux inédits auxquels les remèdes du passé ne sauraient convenir – « il faut une science politique nouvelle à un monde nouveau », écrira Tocqueville (1835, « introduction », p. 43). La rupture qu'ils permettent de se représenter est celle d'un genre de vice de gouvernement allant de pair avec le genre de vertu de gouvernement qui naît alors.

Dans sa *Philosophie du droit*, Hegel envisage les effets dommageables de la « surspécialisation » et de la « mécanisation » de la politique. Les institutions de l'État moderne allant dans le sens de la complexification, elles nécessitent une division du travail gouvernemental plus poussée qui entraîne l'étalement bureaucratique de l'administration. Chaque unité bureaucratique ayant ses enjeux particuliers, la sélection des « fonctionnaires exécutifs » tend à se baser sur l'acquisition de compétences scientifiques et techniques spécifiques. Ce qui devient dès lors hors d'atteinte pour le plus grand nombre des individus prenant part au gouvernement, c'est la dimension morale de l'action du gouvernement dans ce qu'elle a de général. Dit autrement, le gouvernement se met à développer un rapport à la fois mécanique et impersonnel à la morale, face à quoi l'éducation à la science et à la technique n'apporte aucun correctif. Cela conduit Hegel à poser la nécessité d'« une formation morale et intellectuelle directe qui contrebalance ce qu'il y a de mécanique dans l'étude des sciences des objets correspondants, dans l'application pratique nécessaire et le travail réel ». (Hegel, 1820, §296)

Dans sa *Démocratie en Amérique*, Tocqueville remarque plutôt l'écart entre la qualité de la théorie à la base du gouvernement fédéral américain et la petitesse morale de ses administrateurs. « Chez eux, si la pratique du gouvernement républicain est souvent mauvaise, du moins la théorie est bonne, et le peuple finit toujours par y conformer ses actes ». (Tocqueville, 1835, II, 10, p. 575) Ce faisant, le penseur pose ce qui nous paraît être le plus intéressant paradoxe de la démocratie libérale : l'improbable compatibilité entre bon gouvernement et mauvais administrateur – « la

---

<sup>8</sup> Prenons garde aux anachronismes. À l'époque des Révolutions américaine et française, les divergences qui opposent de nos jours libéraux et républicanistes ne sont pas saillantes – bien qu'elles existent déjà en puissance chez Rousseau (1762, III, chap. 15). Le projet libéral se réfère sans réserve à l'idéal de la république. Il faudra du temps pour que le couple « moderne et libéral » se distancie nettement du couple « ancien et républicain ».

marche générale et continue du gouvernement est bienfaisante, quoique les gouvernants soient souvent inhabiles, et quelquefois méprisables » (*Ibidem*, II, 6, p. 352).

« À mon arrivée aux États-Unis, je fus frappé de surprise en découvrant à quel point le mérite était commun parmi les gouvernés, et combien il l'était peu chez les gouvernants. C'est un fait constant que, de nos jours, aux États-Unis, les hommes les plus remarquables sont rarement appelés aux fonctions publiques, et l'on est obligé de reconnaître qu'il en a été ainsi à mesure que la démocratie a dépassé toutes ses anciennes limites. Il est évident que la race des hommes d'État américains s'est singulièrement rapetissée depuis un demi-siècle ». (*Ibidem*, II, 5, p. 299)

En écrivant de la sorte, Hegel et Tocqueville cherchent tous les deux des solutions. Le premier envisage l'État moderne comme un progrès politique et tente d'élaborer une philosophie du droit qui puisse contribuer à ce progrès ; le deuxième examine l'expérience américaine dans l'espoir d'y trouver de quoi remédier aux tribulations de la démocratie française naissante. En fidèles représentants de la pensée du XIX<sup>e</sup> siècle, tous deux sont tournés vers l'avenir et la pertinence de la vertu ancienne est disqualifiée dès le départ.

« Quand je compare les républiques grecques et romaines à ces républiques d'Amérique, les bibliothèques manuscrites des premières et leur populace grossière, aux mille journaux qui sillonnent les secondes et au peuple éclairé qui les habite ; lorsque ensuite je songe à tous les efforts qu'on fait encore pour juger de l'un à l'aide des autres et prévoir, par ce qui est arrivé il y a deux mille ans, ce qui arrivera de nos jours, je suis tenté de brûler mes livres, afin de n'appliquer que des idées nouvelles à un état social si nouveau ». (*Ibidem*, II, 9, p. 446-447)<sup>9</sup>

## Deuxième rupture. La liberté anglaise et les Lumières.

« In what manner the natural system of perfect liberty and justice ought gradually to be

---

<sup>9</sup> Soit le juge Kent, dans ses *Commentaries* : « The fundamental English statutes, and which are the basis of English freedom, and clothed with the sanctity of constitutional provisions, are *Magna Charta*, the abolition of military tenures, the petition of right, the *habeas corpus* act, the bill of rights ; and if I were reduced to the alternative of choosing for my protection of life, liberty, and property between the Roman civil law and those common-law and statutory institutions to which I have alluded, I should infinitely prefer the latter, even to the entire compilation of the Institutes, the Pandects, and the Code of the Emperor Justinian ». (1826-1830, I, chap. 2, §23, p. 547)

restored, we must leave to the wisdom of future statesmen and legislators to determine ». (Smith, 1776, IV, 7, p. 354)

En ce qu'elle se représente l'histoire comme le récit d'un progrès, la pensée politique du XIX<sup>e</sup> siècle continue la philosophie des Lumières<sup>10</sup>. Relativement au thème du « bon » gouvernement, cet horizon de progrès plonge ses racines dans le *Bill of Rights*. De Hume à Hamilton, de Voltaire à Constant, la liberté anglaise marque les esprits et motive un renouvellement de la pensée<sup>11</sup>. Pour schématiser, on pourrait dire que le précédent anglais ouvre sur un triple triomphe : (a) le triomphe pratique d'une forme moderne de liberté qui supprime l'exaltation des libertés spartiate, athénienne et romaine ; (b) le triomphe théorique de l'idée montesquienne d'après laquelle le bon gouvernement est celui qu'une division (institutionnelle) des pouvoirs vient modérer<sup>12</sup> ; et (c) le triomphe à la fois théorique et pratique de la Constitution fédérale américaine, qui confirme la viabilité de la démocratie libérale en tant que forme d'État moderne.

Il est probable que rien n'ait autant contribué à montrer le caractère désuet du thème de la vertu personnelle du gouvernement que ce triple succès. En exceptant Rousseau – qui évoque l'Antiquité pour disqualifier la représentation à l'anglaise (1762, III, chap. 15, p. 134) –, les Lumières hésitent peu à comparer avantageusement le modèle anglais au modèle antique.

« Voici une différence essentielle entre Rome et l'Angleterre, qui met tout l'avantage du côté de la dernière : c'est que le fruit des guerres civiles à Rome a été l'esclavage, et celui des troubles d'Angleterre la liberté. La nation anglaise est la seule de la terre qui soit parvenue à régler le pouvoir des rois en leur résistant, et qui d'efforts en efforts ait enfin établi ce gouvernement sage où le prince, tout-puissant pour faire du bien, a les mains liées pour faire le mal, où les seigneurs sont grands sans insolence et sans vassaux, et où le peuple partage le gouvernement sans confusion ». (Voltaire, 1733-1734, VIII, p. 66)

---

<sup>10</sup> Suivant Kant, le progrès des Lumières doit s'envisager dans les termes de l'émancipation d'une humanité qui améliore son sort grâce à l'usage libre et responsable de la raison (Kant, 1784, VIII, pp. 35-42). Dans son *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Pierre Manent propose une perspective plus modérée. Il parle d'un changement argumentaire où l'autorité de l'« histoire » se substitue progressivement à l'autorité de la « nature ». La pensée politique du XVIII<sup>e</sup> siècle serait d'après lui surtout occupée à relever les « anachronismes » dans les institutions comme dans les idées (1987, p. 176 et 213).

<sup>11</sup> À ce sujet, voir le livre XVI des *Principes de politique* (1806-1810), où Constant présente son célèbre argumentaire sur l'incompatibilité des libertés ancienne et moderne.

<sup>12</sup> Une formule qui, aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, fait l'objet d'une rare unanimité (Todorov, 1997, pp. 6-7).

C'est peut-être parce qu'il a, le premier, su mettre en exergue les causes institutionnelles de la liberté anglaise que Montesquieu fait figure de référence théorique centrale. Cet « oracle » ayant su formuler la « sacred maxim of free government » en posant « the Constitution of England as the standard » (Hamilton, Madison et Jay, 1787-1788, n° 47). S'appuyant sur l'expérience anglaise pour donner une idée concrète de ce que l'on peut attendre d'un progrès politique pour l'avenir, Montesquieu va répandre mieux que personne l'idée d'après laquelle le bon gouvernement est issu de « *la disposition des choses* », de la représentation, de la liberté de parole et de pensée, de la responsabilité administrative ainsi que de la tolérance religieuse (1748, XI, chap. 4-6 ; XII, chap. 11 ; XXV, chap. 9). C'est ainsi que les *Papers* présentent cette expérience<sup>13</sup> et cette pensée comme les références d'un projet politique destiné à parfaire le « constitutional equilibrium of the government » (Hamilton *et al.*, 1787-1788, n° 49). Un équilibre sans commune mesure avec les républiques spartiate, romaine et carthaginoise, jugées « unfit for imitation » (*Ibidem*, n° 63).

Au lendemain du succès théorique et pratique américain, l'esprit de la démocratie libérale n'est plus le même. C'est crédibilisé par un précédent éclatant qu'il retransmet l'Atlantique sous la plume d'un Constant ou d'un Tocqueville – deux admirateurs avoués de Thomas Jefferson (Constant, 1806-1810, « Présentation », p. 25-27 ; Tocqueville, 1835, II, 7, p. 389).

C'est ainsi que le Siècle des Lumières permet la formulation de l'horizon de vertu attendu d'un gouvernement démocratique et libéral. Dans les termes de l'époque, cet horizon implique avant tout de chercher à dépasser la contradiction entre vigueur du gouvernement et liberté du citoyen<sup>14</sup> ; mais il implique aussi d'envisager la vertu en se désintéressant presque entièrement du thème de la vertu personnelle. Désintéressement dont la formulation la plus forte est peut-être la suivante :

« Le problème de l'institution de l'État, aussi difficile qu'il paraisse, n'est pas insoluble, même pour un peuple de démons (pourvu qu'ils aient entendement) et s'énonce ainsi : "organiser une foule d'êtres raisonnables qui tous ensemble exigent, pour leur conservation, des lois universelles, dont cependant chacun incline secrètement à s'excepter, et agencer leur constitution d'une manière telle que, bien que leurs intentions privées

---

<sup>13</sup> « The history of Great Britain is the one with which we are in general the best acquainted, and it gives us many useful lessons. We may profit by their experience without paying the price which it cost them ». (Hamilton *et al.*, 1787-1788, n° 5)

<sup>14</sup> Une formulation du problème de la vertu du bon gouvernement qui reste d'actualité au moins jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle (voir Hume, 1742, I, essai 5, pp. 38-39 ; Hamilton *et al.*, 1787-1788, n° 37 ; Burke, 1790, Préface, p. LXXXVII ; Constant, 1806-1810, XVII, chap. 1 ; Guizot, 1821, XIV, p. 251 ; Kent, 1826-1830, I, chap. 2, §13).



s'opposent entre elles, elles soient cependant entravées, et ainsi, dans leur conduite publique, le résultat est le même que s'ils n'avaient pas eu de telles mauvaises intentions". Il faut qu'un tel problème puisse *être résolu*. Car le problème ne requiert pas l'amélioration morale des hommes, mais seulement de savoir comment on peut faire tourner au profit des hommes le mécanisme de la nature [...]. Il ne faut pas s'attendre à ce que des rois philosophent ou à ce que des philosophes deviennent rois, mais il ne faut pas non plus le souhaiter, parce que détenir le pouvoir corrompt inévitablement le jugement libre de la raison ». (Kant, 1795, VIII, p. 366 et 369)<sup>15</sup>

### Troisième rupture. L'humanisme européen et le droit naturel.

Comme l'a écrit Voltaire, les Italiens de la Renaissance « en tout ont été nos maîtres » (Voltaire, 1733-1734, §XX, p. 145). En fait de philosophie politique, le paradigme de la « nature humaine » surpasse probablement en importance toutes leurs autres contributions. Élaboré à la lumière de l'histoire et de la sagesse des Anciens, ce paradigme rend suspects dogmes, axiomes, postulats, idées reçues, préjugés et autres arguments d'autorité en accentuant la faillibilité humaine. On ne doit donc pas s'étonner que l'humanisme européen de la Renaissance soit fécond en détracteurs du pouvoir.

En feuilletant les œuvres d'auteurs tels que Thomas More, Érasme ou Étienne de la Boétie, on constate que les vices reprochés au gouvernement sont attaqués à la lumière de l'histoire et de la littérature anciennes. C'est ainsi que l'*Utopia* de More oppose à la monarchie un idéal politique qui renvoie à la cité grecque en général et à la *République* de Platon en particulier (More, 1516, I, p. 39 et 52-53).

« In the first place almost all monarchs prefer to occupy themselves in the pursuits of war [...] rather than in the honourable activities of peace, and they care much more how, by hook or by crook, they may win fresh kingdoms than how they may *administer well* what they have got. [...] They are not content, by leading an idle and sumptuous life, to do no good to their country ; they must also do it positive harm ». (*Ibidem*, I, p. 18 et 24-25)

---

<sup>15</sup> Ce qui n'est pas sans rappeler ce passage de Hume : « All absolute government must very much depend on the administration ; and this is one of the great inconveniencies attending that form of government. But a republican and free government would be an obvious absurdity, if the particular checks and controls, provided by the constitution, had really no influence, and made it not the interest, even of bad men, to act for the public good. Such is the intention of these forms of government, and such is their real effect, where they are wisely constituted: As on the other hand, they are the source of all disorder, and of the blackest crimes, where either skill or honesty has been wanting in their original frame and institution ». (1742, I, essai 3, p. 13-14)

Partant d'une conception de la sagesse qui s'appuie sur l'antique morale de la tempérance, Érasme esquisse la folie du Prince : « Il ignore les lois, est assez hostile au bien général, car il n'envisage que le sien ; il s'adonne aux plaisirs, hait le savoir, l'indépendance et la vérité, se moque du salut public et n'a d'autres règles que ses convoitises et son égoïsme ». (1511, LV) Déplorant que le pouvoir s'attaque aux vertus de celui qui le détient – lui enlevant prudence, prévoyance, courage, hardiesse, charité et soin –, le *Discours* de la Boétie affirme avec Aristote que l'on a tort de prendre la monarchie pour une forme de régime politique ; car là où il n'y a que des esclaves, aucune politique n'est possible (1549, p. 132-133)<sup>16</sup>. Puisqu'« il est toujours en sa puissance d'être mauvais » (*Ibidem*, p. 131), un bon maître n'est pas un bon gouvernement, mais un bonheur accidentel et provisoire.

Parmi les courants qui traversent la pensée humaniste européenne, le « droit naturel » se distingue par sa dimension constructive. Ce n'est pas qu'il renonce à défier le Prince.

« Il ne faut donc pas s'esmerveiller s'il y a peu de vertueux Princes : car s'il y a peu de vertueux hommes, et que de ce petit nombre les Princes ordinairement ne sont pas choisis, c'est grande merveille s'il s'en trouve quelqu'un fort excellent entre plusieurs : et quand il se void si haut eslevé qu'il ne cognoit rien plus grand que soy apres Dieu, estant assiegé de tous les allechements qui font tresbucher les plus asseurez, c'est un miracle s'il continue en sa vertu ». (Bodin, 1576, IV, I, p. 21)

C'est plutôt qu'il prend le constat du manque de vertu personnelle du Prince comme point de départ pour esquisser une philosophie du droit. Si cet humanisme contribue plus que les autres à la genèse de l'État moderne, c'est qu'il élabore une conception institutionnelle de la vertu du gouvernement et qu'il le fait en remettant en cause l'autorité morale des Anciens.

L'idée humaniste d'un droit fondé en nature (*jus naturale*) s'appuie sur l'interprétation faite par l'École de Salamanque (à partir de 1540) d'un principe analogue présent dans la philosophie et le droit romains (voir la *République* de Cicéron, I<sup>er</sup> siècle av. J.-C., III, chap. 22). De manière générale, elle requiert de montrer comment l'institution politique peut et doit être pensée en continuité avec l'ordre de la nature et celui-ci en continuité avec l'ordre métaphysique de Dieu. Chez Bodin et Grotius, ce sont d'abord les concepts de souveraineté et de contrat politique qui subissent ce traitement. Ce faisant, les auteurs usent abondamment de la littérature et de l'histoire de l'Antiquité ;

---

<sup>16</sup> Soit Aristote dans ses *Politiques* : « Mais il existe un certain pouvoir en vertu duquel on commande à des gens du même genre que soi, c'est-à-dire libres. Celui-là nous l'appelons le pouvoir politique » (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.[a], 1277b 5-10).

mais, et c'est là ce qui les distingue au sein de l'humanisme européen, ils sont fréquemment amenés à remettre en cause l'autorité des idées et des exemples qu'ils y trouvent. C'est ainsi qu'un Bodin montre que les Anciens n'ont pas su comprendre adéquatement ce que sont la souveraineté et la république (1576, I, 2, p. 45 ; I, 6, p. 112-113 ; I, 10, p. 320) ; qu'un Grotius n'affirme la validité naturelle des contrats (1625, III, §25) qu'au prix d'une critique respectueuse mais substantielle (*Ibidem*, Préface, §43 et §53).

« constatant [...] à quelle profondeur se situe la philosophie morale exigée de ceux qui administrent la souveraine puissance, j'en viens à croire que ce travail est aussi inutile que la *République* de Platon. [...] Mais, quand je considère encore que cette science de la justice naturelle est l'unique science nécessaire aux souverains et à leurs principaux ministres, [...] je retrouve un peu d'espoir ». (Hobbes, 1651, II, chap. 31)

Avec le *Citoyen* et, surtout, le *Léviathan*, l'humanisme et le droit naturel accouchent du « contractualisme » et du concept d'« état de nature ». L'idée de l'état de nature est importante dans la mesure où elle ouvre une perspective sur la politique qui fait abstraction de l'histoire. Elle lui substitue une « anthropologie philosophique » qui n'accepte que l'autorité de la « droite raison »<sup>17</sup>. En fait de vertu du gouvernement, Hobbes invite ainsi la pensée politique à une quasi table rase qui fait peu de cas de l'emprise morale de l'Église et des Anciens. Peuplée de « fauteurs de l'anarchie », toute la philosophie ancienne s'est fourvoyée et c'est pourquoi l'élaboration d'une véritable science politique nécessite d'aller contre « l'opinion de tous les sophistes, de Platon, d'Aristote, de Cicéron, de Sénèque, de Plutarque » (1642, XII, §3 ; 1651, IV, chap. 46). Aucun n'a su discerner ce qui est « bon » en politique (1651, I, chap. 8). L'homme n'est pas naturellement animal politique, il le devient *artificiellement*. À ce titre, le gouvernement et sa vertu sont des faits *strictement* institutionnels ; des faits relatifs aux termes du contrat qui exprime et concrétise l'artifice politique (1642, I, §2).

Le contractualisme et l'état de nature inaugurent une ère de recherche des fondements institutionnels de l'État moderne en devenir. En quoi le *Léviathan* fait figure de référence normale des débats de la pensée politique au moins jusqu'à Rousseau. En exceptant ce dernier, les Harrington, Spinoza, Pufendorf et autres Locke se dresseront contre l'idée du pouvoir absolu et chercheront à

---

<sup>17</sup> Cette anthropologie philosophique prend ici la forme d'une histoire abstraite et paradoxalement anhistorique qui raconte le passage de l'humanité d'un état sauvage à l'État politique. Suivant Manent, « la raison d'être de l'apparition de l'état de nature chez Hobbes comme notion clé de la réflexion politique » est la suivante : « l'état de nature, c'est la condition des hommes avant toute obéissance à la cité ou à l'Église, condition à partir de laquelle on pourra construire un corps politique invulnérable à leur conflit. [...] Le pouvoir générateur de la doctrine de Hobbes tient au fait que chez lui l'aspect d'hypothèse et l'aspect de réalité de l'état de nature sont pour ainsi dire indiscernables ». (1987, p. 85-86)

montrer que l'on doit exiger du gouvernement davantage que la seule sécurité accentuée par Hobbes. Lutte intellectuelle contre le pouvoir absolu indissociable de la préhistoire de la démocratie libérale et qui trouve dans le *Bill of Rights* un écho retentissant. Car « celui qui tâche d'avoir un autre en son pouvoir absolu, se met par-là dans l'état de guerre avec lui » (Locke, 1690, §17).

#### Quatrième rupture. Le pré-humanisme et Machiavel.

Ce miroir de vices personnels que l'humanisme européen oppose au gouvernement n'est pas un caprice. Pas plus que la volonté contractualiste de trouver un fondement institutionnel à la vertu du gouvernement. L'un et l'autre renvoient à l'expérience d'une illusion très réelle : pendant des siècles, par conviction et par contrainte, on a supposé et affirmé une vertu personnelle accomplie aux dirigeants – rois, empereurs et papes<sup>18</sup>. Dans les derniers siècles du Moyen-âge, le contraste entre cette attribution de vertu et la réalité politique est un thème récurrent de la littérature. Cela est d'autant plus le cas en Italie, où la pratique et la théorie du pouvoir absolu sont discréditées le plus nettement.

Pour schématiser, figurons-nous une rupture théologico-politique découlant d'une politique envisagée à partir du pouvoir absolu et de la perfection morale que l'on trouve réunis en Dieu<sup>19</sup>. Autant la période médiévale montre un pouvoir absolu paradoxalement double (temporel et spirituel), fort fertile en conflits ; autant l'idée de perfection morale s'accommode mal des vicissitudes de la réalité politique. Il faut peut-être dès lors trouver dans ces tensions les paramètres fondamentaux d'un désenchantement, voire d'un écœurement, à l'égard du thème de la vertu personnelle du gouvernement.

---

<sup>18</sup> Cette généreuse supposition de vertu personnelle était assez répandue pour s'insinuer jusque sous la plume de l'auteur de *l'Utopia*. Dans l'extrait qui suit, More « décrit » un Henri VIII nouvellement couronné. Un roi dont il ne sait rien et qui lui fera trancher la tête quelques années plus tard : « La vertu rayonne de son visage, son port dénonce la bonté de son cœur, révèle la profondeur de la sagesse qui préside à sa raison, comme du calme qui habite son cœur, ou de la maîtrise qui règle son destin, dans l'heur et le malheur, ou du soin qui protège sa chaste pudeur. De quelle sérénité la clémence lui réchauffe le cœur ! Quelle distance lui épargne l'esprit de toute arrogance » ! (1509, p. 30-35)

<sup>19</sup> C'est en se mettant sous le patronage de la *Cité de Dieu* d'Augustin que la pensée politique médiévale a envisagée la doctrine de l'État théocratique chrétien en ces termes complaisants. Comme le montre H.-X. Arquillère (1934), cependant, l'« augustinisme politique » n'est qu'indirectement augustinien. « Quant à cette vie mortelle, en effet, dont la durée est si brève et la fin si prochaine, qu'importe sous quelle autorité vit l'homme qui doit mourir, dès lors que ceux qui commandent ne le contraignent pas à des actes impies et iniques » ? (Augustin, IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles, V, chap. 17) En fait, la *Cité de Dieu* œuvre pour la disjonction entre la justice de Dieu et le gouvernement temporel. Suivant Henri de Lubac (1984) et Joseph Canning (2003), l'objet du discours du penseur est de montrer que la cité terrestre n'est pas le double inférieur de la cité de Dieu, mais qu'elle renvoie aux damnés qui préfèrent les choses du monde à Dieu. Il vaut mieux attribuer la paternité du thème médiéval de la vertu personnelle du gouvernement à Eusèbe de Césarée (III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles), Grégoire le Grand (VI<sup>e</sup> siècle) et Isidore de Séville (VII<sup>e</sup> siècle).

Quoi qu'il en soit, aux X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, plusieurs cités italiennes se mettent à exclure du pouvoir les noblesses aristocratiques et ecclésiastiques en fondant des communes de type républicain – par exemple Pise vers 980, Venise vers 1000 et Florence vers 1080. Aventures républicaines qui se terminent généralement mal à la faveur du XIV<sup>e</sup> siècle. Aventures fécondes, cependant, puisqu'elles creusent le sillon de ce que Quentin Skinner appellera le « pré-humanisme »<sup>20</sup>. Appuyé sur une critique radicale de la royauté absolue<sup>21</sup>, le pré-humanisme est marqué par l'attention qu'il accorde à la théorie et à la pratique antiques de la république. C'est ainsi que les auteurs de ce courant chercheront à comprendre les républiques urbaines de l'Italie médiévale à partir du platonisme et du stoïcisme romains – et d'« un certain nombre de *Florilegia* médiévaux et traités moraux issus de ces mêmes sources romaines » (Skinner, 1999, p. 17-18). Au nombre des grands textes qui profiteront de cette littérature, on doit compter la *Monarchie* de Dante (1318), les *Avertissements politiques* de Guichardin (1512-1530) et les *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* de Machiavel (1531) – les deux derniers pouvant être comptés parmi les textes fondateurs de l'humanisme en philosophie politique.

Même si c'est de manière moins nette ou radicale et au moins depuis le XII<sup>e</sup> siècle, on trouve dans le reste de l'Europe des textes d'auteurs ambivalents quant aux prétentions morales de la royauté de droit divin. C'est le cas de John of Salisbury, dont le *Policraticus* fait se côtoyer le thème de la pureté morale du roi – « it is impossible that his will should be found opposed to justice » (XII<sup>e</sup> siècle, IV, chap. 1) – et celui des difficiles exigences de l'éthique stoïcienne – notamment la nécessité du « self-training » (*Ibidem*, V, chap. 3). C'est le cas également de Guillaume d'Ockham, peut-être le plus illustre parmi les défenseurs de l'idée d'après laquelle le détenteur d'un pouvoir absolu *peut* mal gouverner. Cherchant à faire obstacle aux décisions prises par le pape Jean XXII en défaveur des moines franciscains, d'Ockham va retourner la Bible contre le Saint-Siège. « Car Isaïe dit : *Malheur à ceux qui disent que le doux est amer et que l'amer est doux, qui prennent les ténèbres*

---

<sup>20</sup> Une culture rhétorique qui commence à prospérer en Italie au début du XIII<sup>e</sup> siècle. Skinner élabore son concept en se référant d'abord aux *Ars Dictaminis* écrits pendant cette période – surtout ceux rédigés par des *Dictatores* et particulièrement celui de Guido Faba – ainsi qu'aux documents officiels et constitutions républicaines de l'époque – particulièrement les *Breves* (1250) et la Constitution de Sienne (1262 en latin, 1310 en langue vulgaire). Il se réfère ensuite à des traités de philosophie politique : *l'Oculus pastoralis* (anonyme, 1220), *De sapientia Potestatis* d'Orfino (Lodi, 1240), *Liber de regimine civitatum* (Jean de Viterbe, 1253), *Li livres dou tresor* (Brunetto Latini, 1260), *Geremia* et *Compendium moralium notabilium* (Montagone, 1295-1320), *Arringhe* (Matteo Dei Libri, 1275), *Flore de parlare* (Giovanni da Vignano, 1290), *Dicerie* (Filippo Ceffi, 1330), *Summa uirtutum et uitiorum* (Guillaume Perrault, 1236-1249).

<sup>21</sup> Les fresques de Lorenzetti, qui décoorent le palais communal de Sienne, sont particulièrement éloquentes à cet égard. Le mur dépeignant les méfaits du mauvais gouvernement représente le vice à partir de symboles royaux. Soit Skinner, commentant cette fresque : « Le pouvoir des rois n'est pas même présenté comme capable de susciter les *effetti* utiles et agréables sur lesquels la Paix peut laisser tomber son regard ». (1999, p. 144)

*pour la lumière et la lumière pour les ténèbres* ». (XIV<sup>e</sup> siècle, I, chap. 11) En tant qu'affaire temporelle, affirme le penseur, la qualité du gouvernement peut et doit être évaluée ; ne serait-ce qu'en tenant compte de son utilité pour ses sujets (*Ibidem*, II, chap. 16). Bien qu'il soit souhaitable que ce gouvernement soit chrétien, écrit-il, un gouvernement païen *peut être bon* dans une mesure appréciable (*Ibidem*, III, chap. 4 ; V, chap. 3). À l'inverse, *un prince sincèrement chrétien peut néanmoins diriger un mauvais gouvernement*. Pour comprendre cela, il suffit d'arriver à faire la différence entre légitimité du pouvoir et *bon exercice du pouvoir*, car il est parfaitement possible d'« abuser de son vrai et légitime pouvoir » (*Ibidem*, IV, chap. 10).

Cela dit, c'est Machiavel qui réussit le mieux à rendre incontournable la révision humaniste de la vertu du gouvernement. Héritier du pré-humanisme et admirateur de Dante, le Florentin va présenter l'histoire politique comme un long exposé ne laissant aucun doute sur le caractère vicieux de la nature humaine<sup>22</sup>. Un exposé qui montre de surcroît qu'« il y a eu beaucoup de princes, et qu'il y en a eu peu qui furent bons et sages » (1531, I, chap. 58). La politique ne peut tout simplement pas être fondée sur l'attente de la vertu personnelle du gouvernement. Devant le portrait d'une humanité vicieuse, il convient certes de souligner avec nostalgie et admiration les « anciennes vertus », mais (en supposant que ces vertus n'aient pas été fictives) l'histoire enseigne aussi qu'elles sont disparues depuis longtemps (*Ibidem*, I, avant-propos). Il faut faire le deuil du « *temps où les bons gouvernaient* » (*Ibidem*, I, chap. 10). L'humain ordinaire préfère rarement la vertu à l'orgueil, l'homme politique encore plus rarement. À l'instar de la richesse, le pouvoir politique est corrupteur parce qu'il nourrit chez l'humain l'espérance de donner pleine licence à ses « appétits ». Cette espérance est contraire aux motivations qui président à l'exercice de la vertu, aussi est-elle un chemin sûr vers le vice (*Ibidem*, 1499-1522, p. 24 et 79). Ce faisant et bien que cela ne soit pas sans controverse<sup>23</sup>, Machiavel ouvre la pensée politique sur une remise en question radicale.

Puisque, à l'aube de la modernité, l'alternative entre « *les bonnes institutions ou les hommes vertueux* » (*Ibidem*, 1531, III, chap. 1) n'existe pas, la vertu du gouvernement dérivera des institutions

---

<sup>22</sup> « Car l'on peut dire des hommes généralement ceci : qu'ils sont ingrats, changeants, simulateurs et dissimulateurs, lâches devant les dangers, avides de profit ». (Machiavel, 1513, XVII)

<sup>23</sup> Influent dans les cercles littéraires dès le XVI<sup>e</sup> siècle, la notoriété publique de Machiavel tient longtemps du scandale. L'*Anti-machiavel* d'Innocent Gentillet (1576) inaugure une époque d'attaques répétées contre son *Prince*, pendant laquelle il passe aisément pour le profanateur des « *sacrez mystères de la Philosophie Politique* » (Bodin, 1576, I, Préface, p. 11-12). Sa réhabilitation en tant que « grand homme » de la théorie politique (Montesquieu, 1748, VI, chap. 5) est tardive et ne sera possible qu'avec le concours d'autorités telles que Montesquieu et Rousseau.

ou ne sera pas. Lecteur attentif de Tite-Live<sup>24</sup>, le Florentin étudie la république romaine pour y discerner les moyens institutionnels de contraindre la nature humaine à la vertu. Il propose de concevoir le conflit perpétuel entre la plèbe et la noblesse comme le fondement de la liberté romaine, dans la mesure où la méfiance mutuelle, voire la haine, favorise l'institutionnalisation d'une surveillance stricte des actions du gouvernement. Le principe est de forcer le gouvernement à la tempérance par le truchement d'une transparence et d'une responsabilité imposées. Les institutions doivent être pensées de manière à « réfréner les appétits des hommes » et « à leur ôter toute espérance de pouvoir fauter impunément » (*Ibidem*, I, chap. 42). Il faut que les magistrats « craignent d'être des scélérats » (*Ibidem*, I, chap. 40). L'argument sans cesse réitéré d'après lequel la soumission du gouvernement à un cadre institutionnel rigide entrave et ralentit trop la mise en œuvre des décisions politique ne tient pas. La vitesse et l'arbitraire du gouvernement ne sont nécessaires que lors de situations extraordinaires – par définition rares – dont les exigences momentanées ne justifient pas de devoir souffrir un mauvais gouvernement en temps ordinaire. « Aussi les républiques doivent-elles avoir dans leurs institutions un organe du type de la dictature ». (*Ibidem*, I, chap. 24) Quand le Sénat romain jugeait que la situation politique était grave au point de nécessiter un gouvernement plus vigoureux qu'à l'habitude, il confiait « à un seul homme le pouvoir de décider sans aucune consultation et d'exécuter ses décisions sans appel » (*Ibidem*, I, chap. 23) ; il créait un « dictateur » (*Ibidem*, I, chap. 33). En d'autres termes, penser la politique ordinaire à partir des situations extrêmes, critiques, urgentes c'est la condamner à une efficacité immorale. Dépasser institutionnellement cette contradiction, tel doit être le projet de la politique moderne<sup>25</sup>.

### **Cinquième rupture. L'inaccessible pouvoir absolu.**

Pour le lecteur moderne, la coexistence de la dureté du monde antique (crises sociales et guerres se succédant à grand rythme) et de la rigueur morale de certains de ceux qui l'habitent offre un contraste qui tend à rabattre le thème de la vertu personnelle sur l'héroïsme. Héroïsme de celui qui risque sa vie pour la liberté de la patrie, certes, mais aussi héroïsme de celui qui est sans cesse amené à mettre sa vertu à l'épreuve. Des personnages comme Thémistocle ou Caton l'Ancien, par exemple, qu'un Plutarque compte au nombre des modèles de vertu, se signalent par des qualités

<sup>24</sup> « Dès le début, le commentaire de Machiavel sur Tite-Live s'inscrit dans une sorte d'humanisme intégral, qui refuse la culture comme privilège stérile des savants et en propose un usage politique et civique, en tant qu'instrument vivant et agissant pour qui a l'expérience des "choses modernes" ». (Borsellino, 1973, p. 116)

<sup>25</sup> Les expressions utilisées le plus souvent par Machiavel sur ce point sont « pouvoirs extraordinaires » et « autorité extraordinaire » (1531, I, chap. 24). Un thème qui est au centre des débats contemporains en philosophie politique sous le vocable d'« état d'exception » (voir notamment Schmidt, 1922 et Agamben, 2003).

morales inégales, voire ambiguës<sup>26</sup>. La perfection morale ou la vertu sans nuance, voilà ce que les Anciens s'entendent pour présenter au mieux comme appartenant à une poignée de personnages et au pire au seul idéal. Et pourtant, c'est l'idée d'une vertu personnelle achevée – parfaite ou divine – que l'histoire politique de l'Antiquité tardive et du Moyen-âge retient le mieux de cet héritage. Comment cela?

Le chemin le plus court nous est offert par Platon qui, dans son *Politique* (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.), propose cette perfection avec ses nuances. Suivant cet ouvrage, l'âme royale sait exercer son jugement avec vérité, d'une part, et possède l'art par lequel quelqu'un devient apte à commander ses semblables, d'autre part (*Ibidem*, 260b). Art, technique ou savoir-faire, en effet, car la science du politique ne réside pas que dans la connaissance abstraite, elle est « une science en matière d'action » (*Ibidem*, 284c). Cela dit, le savoir-faire, dans l'âme royale, repose en dernière instance sur un savoir philosophique entier ; c'est-à-dire que la compétence technique du politique dérive de son rapport de vérité avec la chose politique. Faisant dans l'absolu, le roi véritable de Platon n'est pas seulement doté d'une droite raison, mais d'une raison apparentée à celle des dieux. Elle est si parfaite qu'elle est plus fiable que les lois les mieux faites (*Ibidem*, 300c-d, 303b, 309c). Sur cette base, le *Politique* permet de hiérarchiser trois qualités de gouvernement :

Le meilleur gouvernement est celui de la science royale. Perfection en acte, il est au-dessus des lois et meilleur qu'elles puisqu'il s'adapte aux transformations sociales à mesure qu'elles surviennent. À son sujet, on parle d'homme divin.

Le moins pire gouvernement est une imitation du meilleur gouvernement, imitation qu'il réalise en respectant la loi. Il est le gouvernement qui exécute vertueusement la loi plutôt qu'il ne la dicte. Il est une « seconde ressource », comme pour suppléer à l'absence du roi véritable (*Ibidem*, 300a). À son sujet, on parle d'homme politique.

Le pire gouvernement est celui où un intempérant fait fi des lois ou les instrumentalise pour assouvir ses appétits. Celui-là se fait passer pour le roi véritable sans même l'imiter et use du pouvoir politique pour mieux servir ses appétits (*Ibidem*, 302d-e). À son sujet, on parle d'homme tyrannique.

---

<sup>26</sup> La *Vie de Thémistocle* montre un politicien prudent, prévoyant, courageux et sage, bien que dans sa jeunesse il « s'égarait souvent dans la pire direction » et qu'il ne cessa jamais d'être « avide de gloire » (Plutarque, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles[a], II, §7 ; XVIII, §1). La *Vie de Caton l'Ancien* montre un politicien tempérant, modéré, ennemi du luxe, fidèle à ses principes au point où on le chargea d'examiner les mœurs et la vie des citoyens, bien qu'il se conduisit souvent sans générosité, comme « quelqu'un qui ne voit entre les hommes aucun autre lien que l'intérêt » (*Ibidem*, V, §1 ; XVI, §1).



Au bout de la dissertation sur la différence à faire entre la technique politique et celles du juge, de l'avocat et du général, l'« art de la cité » (c'est-à-dire la « politique ») est défini comme « technique de la mesure » (*Ibidem*, 283c-d), mesure qui cherche à créer ou à maintenir l'équilibre dans la cité entre les vertus tempérance et courage. C'est-à-dire que, suivant l'argumentaire de l'Étranger, ces deux vertus sont contraires au point de se menacer mutuellement. Si la vertu tempérance venait à triompher au point qu'on ne trouve plus d'hommes courageux dans la cité, affirme-t-il, elle se dégraderait jusqu'à devenir mollesse. La cité serait dès lors mûre pour l'esclavage. Si la vertu courage venait à triompher au point qu'on ne trouve plus d'hommes tempérants dans la cité, elle se dégraderait jusqu'à devenir passion guerrière ou fureur. La cité serait dès lors mûre pour la ruine (*Ibidem*, 307e-308a). Combiner ces deux vertus et les incarner, voilà la marque du bon gouvernement (*Ibidem*, 310a). Dans sa forme idéale, divine ou parfaite, cette combinaison s'incarne dans la personne du roi véritable. Dans sa forme pratique, ordinaire ou humaine, elle se réalise en faisant participer au gouvernement des gens tempérants et des gens courageux. La grande différence entre ces deux formes, idéale et pratique, c'est que les gouvernants ordinaires de la cité doivent trouver le moyen d'être *assez vertueux pour ne pas se prendre pour des hommes royaux*, ils doivent préférer le joug de la loi à leur orgueil (*Ibidem*, 300a-b). En se soumettant à la loi là où ils sont en mesure de s'y soustraire, les politiques *s'exercent* à la vertu, c'est-à-dire que cette soumission est le moyen de réaliser dans leur personne la vertu (ou la combinaison de vertus) qui les rend dignes du gouvernement (*Ibidem*, 302e).

Si la philosophie antique intéressée par la vertu du gouvernement ne se résume pas à cet argumentaire, elle s'accorde généralement dans l'importance qu'elle attache aux exigences pratiques de cette vertu. À moins d'être ce roi véritable inaccessible, la vertu tient de l'exercice : on s'y exerce, c'est-à-dire qu'on la recherche activement par des efforts toujours renouvelés et que ce sont ces efforts qui lui donnent de la réalité (Hawhee, 2002, p. 192 et 205). En tant qu'« état décisionnel » (Aristote, IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.[b], 1106b 35-1107a 2-6), la vertu est cette chose qui *ne peut jamais être ni strictement théorique, ni acquise une fois pour toutes*. Admettre une erreur, modérer sa colère, vaincre sa peur, renoncer à un avantage inéquitable, etc. ; tout cela relève de l'action, ne contient aucune promesse pour l'avenir et peut s'avérer vicieux selon les circonstances. C'est ainsi que, dans ses *Politiques*, Aristote affirme que c'est « par nature que le roi doit différer de ses sujets » (*Ibidem*, [a], 1259b 10-16), en raison d'aptitudes et de vertus tout à fait supérieures. La supériorité réelle et durable étant au mieux suspecte (*Ibidem*, 1286b 20-30), la différence entre la royauté et la tyrannie est difficile à établir dans la pratique (*Ibidem*, 1289a 40-b 2) – les parents eux-mêmes ne peuvent

prétendre à pareille suprématie que quelques années. Dans la marche ordinaire de la chose politique, la supériorité en aptitudes et en vertus est provisoire et contestable<sup>27</sup>. C'est pourquoi, dans un État convenablement constitué, le bon gouvernement est celui qui se compose de citoyens libres et égaux qui savent obéir aussi bien que commander (*Ibidem*, 1277a 25-30). Pour être valide dans la pratique, la vertu du gouvernement doit se traiter comme un horizon inaccessible ; comme quelque chose qui se cherche, mais ne s'acquiert pas<sup>28</sup>.

La rupture survient lorsque l'histoire politique ne retient plus que la pureté morale du roi véritable plutôt que l'exercice à la vertu du politique. On ne renonce pas aux « vertus cardinales » que sont sagesse, tempérance, courage, justice, prudence et magnanimité – telles qu'elles ont successivement fait l'objet de l'attention de Platon dans sa *République* et dans ses *Lois*, de Cicéron dans ses *Devoirs*, dans son *Invention* et dans sa *République* ou de Sénèque dans ses *Lettres à Lucilius*. On ne renonce pas plus aux « vertus théologales » que sont la foi, l'espérance et la charité (ou Amour de Dieu) – telles que proposées par Paul dans sa première *Épître aux Corinthiens* (chap. 13, v. 13). Ces noms de vertus sont retenus par l'histoire et la pensée politiques, en effet, mais pas les exigences pratiques qui leur donnent de la substance et qu'illustrent des figures comme celles de Lycurgue, Solon, Socrate, les Caton ou Jésus.

Chronologiquement proche de la fin de l'histoire de la cité antique, qui s'achève avec la république romaine, la mort du Germanicus de Tacite fait figure de symbole. Celui du triomphe durable de l'union purement formelle entre la majesté des vertus antiques et celle du pouvoir monarchique. Dans les *Annales*, Germanicus – dur, honnête, tempérant, respectueux des lois – symbolise les mœurs politiques de la République ; ombre anachronique qui périt pour mettre en exergue les dérèglements des empereurs Tibère, Caligula, Claude et Néron. Le texte insiste sur l'opposition de Germanicus et Tibère, mais c'est avec le couronnement de Néron que le lecteur assiste à l'apothéose d'une pureté morale qui, bien que fictive et continuellement minée par les épisodes de dépravation, n'en conserve pas moins son efficacité publique. Plus évidemment vicieux que l'empereur de Hans Christen Anderson n'est nu, Néron était dans l'espace public romain ce modèle achevé de vertu ; on le chantait, le louait, le glorifiait au point où il dut protester pour empêcher qu'on lui

---

<sup>27</sup> « il y a avantage et amitié réciproques entre un esclave et son maître quand tous deux méritent naturellement <leur statut> ; mais si ce n'est pas le cas, et qu'ils <le tiennent> de la loi et de la force, c'est le contraire ». (Aristote, IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.[a], 1255b 10-16)

<sup>28</sup> Dans une perspective héraclitéenne, l'exercice de la vertu du gouvernement devrait prendre la forme de l'*agon* (la joute, le concours). C'est dans l'épreuve que l'excellence se discerne, au gymnase comme au conseil. Pour que le gouvernement soit bon, il faut que la vertu affronte la vertu le plus souvent possible. « Un : pour moi dix mille, s'il est le meilleur ». (Héraclite, VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., fr. 49) « Il faut savoir que la guerre est universelle, et la joute justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessitées ». (*Ibidem*, fr. 80)

institue un culte de son vivant. Et c'est avec force lassitude que Tacite commente la mise à mort d'Octavie, première épouse de Néron :

« Les offrandes aux temples, décrétés alors, à quoi bon les rappeler ? Tous ceux qui auront appris à connaître les événements de ces temps-là, soit par nous, soit par d'autres auteurs, doivent savoir d'avance que, chaque fois que le prince ordonna exil ou exécution, autant d'actions de grâce furent rendues aux dieux, et ce qui marquait autrefois nos succès marqua alors des désastres pour l'État ». (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles, XIV, chap. 64, §3)

Il ne s'agit pas de dire que tous les empereurs romains avec tous les princes du Moyen-âge furent des Néron. Il suffit de voir que l'attribution gratuite ou automatique des vertus personnelles devient la norme malgré ce genre de cas. Longtemps après les César, cette attribution trouve son plus solide appui dans le Corpus iuris civilis de l'empereur Justinien (527-534), l'un des textes les plus cités par les penseurs politiques médiévaux<sup>29</sup> et de nos jours encore l'une des bases du droit dans plusieurs pays d'Europe. À l'image du roi véritable de Platon, l'Empereur du Corpus est la « loi vivante » (*lex animata*), raison pour laquelle il est « délié des lois » (*legibus solutus*). Ce « pouvoir absolu », Justinien le divise d'emblée en pouvoir impérial (*imperium*) et pouvoir sacerdotal (*sacerdotium*). Le Corpus ne décharge pas complètement les deux pouvoirs absolus de tout devoir, cependant, puisqu'il pose également un principe de responsabilité (*sollicitudo*) : les deux pouvoirs doivent, avec les moyens qui sont les leurs (l'épée et le goupillon), sauvegarder la véritable doctrine chrétienne et s'efforcer de l'étendre. Un devoir qui requiert de s'assurer de la ferveur chrétienne des sujets, mais qui, la plupart du temps, ne menace pas de remettre directement en cause la qualité morale du gouvernement<sup>30</sup>. Aussi inaccessible soit le pouvoir absolu, aussi contradictoire soit l'idée d'un pouvoir absolu double, aussi risquée soit l'idée d'une vertu qui se passe d'exercice ; la pratique et la philosophie politiques médiévales s'accommoderont de cette tension. Mais au prix de la crédibilité de l'idée de la vertu personnelle du gouvernement.

---

<sup>29</sup> La *Cité de Dieu* d'Augustin étant l'autre grand ouvrage de référence de la pensée politique médiévale. À son sujet, voir la note 19.

<sup>30</sup> Soit cet extrait d'une lettre du pape Grégoire, dit le Grand, adressée aux nobles propriétaires terriens vivant sur l'île de Sardaigne : « J'ai appris que presque tous vous aviez sur vos terres des paysans adonnés à l'idolâtrie. Et j'en ai été vivement contristé, parce que je sais que la faute des sujets rabaisse la vie des maîtres et quand le péché n'est pas corrigé chez le sujet, la condamnation se retourne sur ceux qui commandent. Ainsi donc, fils magnifiques, je vous exhorte à vous faire un devoir d'être jaloux de vos âmes avec tous vos soins et votre sollicitude ; et considérez quels comptes vous devez rendre de vos sujets à Dieu tout-puissant. En effet, ils vous ont été confiés pour qu'eux, à votre profit, puissent s'attacher aux choses terrestres, et vous, par votre prévoyance, regardiez pour leurs âmes ce qui est éternel. Donc si eux remplissent leur devoir, pourquoi vous, ne vous acquittez-vous pas de ce que vous leur devez, c'est-à-dire que Votre Grandeur les exhorte assidûment, qu'elle les tienne à l'écart de l'erreur de l'idolâtrie, de sorte que, après les avoir conduits à la foi, elle se rende favorable le Dieu tout-puissant »? (VI<sup>e</sup> siècle, IV, lettre 23)

### **Stérilité et fécondité modernes de la vertu ancienne.**

Dans son célèbre aphorisme sur les métamorphoses de l'esprit (1883-1885, I, p. 301-303), Nietzsche laisse entendre que, dans les affaires morales, la critique vraiment efficace doit se parer de l'agressivité du lion. La vérité ne suffit pas à l'émancipation, il faut encore de l'énergie. Et il se pourrait que cette énergie demeure insuffisante sans les débordements, exagérations ou excès qu'occasionnent les émotions telles que la colère, la fureur, l'animosité et la frustration. Quoi qu'il en soit en général, c'est bien ce qui ressort de l'histoire de l'idée de la vertu du gouvernement telle que nous l'avons esquissée. *Pour que la vertu institutionnelle du gouvernement s'impose en théorie et en pratique, il a fallu que l'humanisme, le droit naturel, le contractualisme et le libéralisme parviennent successivement à vaincre le mauvais gouvernement médiéval, quitte à décrédibiliser une part de l'héritage littéraire de l'Antiquité.*

L'autorité de l'Antiquité n'existant plus dans l'espace public occidental contemporain et les limites de la vertu institutionnelle de la démocratie libérale ayant été éprouvées dans une mesure appréciable ; il est aujourd'hui à la fois possible et souhaitable de se référer à l'héritage moral et politique de l'Antiquité – et ce en toute candeur<sup>31</sup>. Si le XX<sup>e</sup> siècle expose tout le danger qu'il y a à ruiner l'esprit du droit individuel, d'une part, et s'il nous montre que la vertu institutionnelle de la démocratie libérale est en mesure de soutenir la réalisation concrète d'un certain idéal de liberté, d'égalité et de justice, d'autre part ; il rend manifeste la différence à faire entre l'encadrement de la vertu du gouvernement et sa vertu en acte. L'idée d'après laquelle il est une vertu capable de se passer de gens vertueux est inconsistante. Sans résoudre notre problème, la littérature antique a au moins le mérite de nous transmettre son expérience à ce sujet ; ce qui vaut toujours mieux que d'avancer comme si la civilisation occidentale datait d'hier. Arrêtons là l'exposé des résultats de recherche et tournons-nous de manière exploratoire sur le champ de considérations qu'il contribue à ouvrir.

À titre d'énoncé provisoire, je poserai que la vertu est cette tension morale qui s'incarne dans une personne ou dans une collectivité lorsqu'elles agissent. Une tension (1) entre des idées morales ou des normes sociales (légales ou non), d'une part, et des appétits ou des désirs individuels, d'autre part ; (2) entre la réflexion morale et la complaisance à l'égard de normes ou d'habitudes

---

<sup>31</sup> Je veux qu'il me suffise de rappeler que l'apprentissage du grec et du latin n'est plus obligatoire depuis plusieurs décennies.

préétablies<sup>32</sup> ; finalement, (3) entre la perspective de l'acquisition de la vertu et son inaccessibilité réelle. Sur ce dernier point, s'il y a un enseignement à tirer de l'écroulement de la vertu ancienne, c'est qu'il faut tenir à l'écart l'idéal du sage accompli pour se contenter de la recherche perpétuelle d'un horizon vertueux inatteignable. C'est-à-dire que l'histoire de l'idée de la vertu du gouvernement tend à indiquer que la figure du sage, dans sa vertu achevée, est politiquement trop tentante pour être bénéfique. Si le sage existe, c'est tant mieux pour lui, mais il faut l'ignorer politiquement jusqu'à ce qu'on puisse le distinguer de l'humain « tyrannique ». L'image de la vertu, en effet, demeure jusqu'à ce jour le plus glorieux déguisement du vice.

Quand il s'agit de faire exister la vertu dans l'action du gouvernement, il importe par conséquent de commencer par renoncer à la perspective de l'éducation d'État. On ne doit pas céder à l'illusion d'un État vertueux qui se prétendrait capable de déterminer la juste doctrine morale pour la diffuser ; pas plus qu'à celle d'une société rendue vertueuse grâce à elle. Au gouvernement qui enseigne le bien, il faut opposer l'indiscernabilité du sage et du despote ; à la société éduquée au bien il faut opposer l'indiscernabilité de l'enseignement de la vertu et de l'endoctrinement.

En démocratie (qu'elle soit ancienne, républicaine ou libérale), la vertu du gouvernement et celle du gouverné ne peuvent pas différer en théorie, car l'aspiration minimale de ce genre de régime est de tendre vers l'image d'un peuple qui se gouverne lui-même. C'est ainsi que la démocratie libérale comporte un gouvernement qui, par le truchement d'un artifice institutionnel compliqué, réalise tant bien que mal une souveraineté qui est en principe populaire. En pratique, le bon gouvernement et le bon gouverné ne sont bien sûr pas identiques, mais ils ne peuvent pas non plus différer complètement sans que l'élément démocratique soit supprimé. Si la vertu personnelle doit se frayer un passage vers le gouvernement de la démocratie libérale, droit individuel et valeur publique de la morale privée doivent pouvoir s'articuler. Une articulation qui doit de surcroît se faire de façon rigoureusement non despotique.

Responsabilité individuelle, la vertu implique le libre examen de soi ; responsabilité sociale, elle implique le libre examen de la chose publique. Le gouvernement n'a rien à enseigner là-dessus, il doit se contenter d'offrir un espace à la réflexion morale partout où il le peut – que ce soit à l'école ou en milieu de travail. Promouvoir la vertu personnelle n'a rien à voir avec l'imposition d'une doctrine, c'est tout simplement une affaire de valorisation de la vertu. Et valoriser ce qui ne peut jamais être achevé, c'est valoriser une recherche perpétuelle. Pour reprendre le vocabulaire de

---

<sup>32</sup> Les *Considérations morales* d'Arendt (1971) envisagent cet enjeu à partir de la figure de Socrate qui, quelque part entre réflexion théorique et action politique, sillonne l'agora pour engager le dialogue avec ses concitoyens et mettre en jeu les idées reçues.

Weber, les convictions du gouvernement n'ont pas leur place dans le domaine de la réflexion morale, mais l'aménagement d'un espace public où elle est à l'avant-plan est de sa responsabilité (1917-1919). Pour reprendre le vocabulaire libéral, il n'est pas question que la morale publique réinvestisse la morale privée, mais que le travail moral privé réinvestisse l'espace public.

## Bibliographie

- Agamben G., *Homo Sacer*, II, 1, État d'exception, Paris, Seuil, 2003.
- Andersen H. C., *Contes choisis*, Paris, Gallimard, 1987 (1835-1873).
- Arendt H., *Considérations morales*, Paris, Rivages Poche, Petite bibliothèque, 1971.
- Arendt H., *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- Arendt H., *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1992 (1954-1968).
- Aristote, *Les Politiques*, Paris, Flammarion, 1990 (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.[a]).
- Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, GF Flammarion, 2004 (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.[b]).
- Arquillère H.-X., *L'augustinisme politique : essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934.
- Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Gallimard, 2000 (IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècles).
- Bodin J., *Les six livres de la République*, Paris, Fayard, 1986 (1576).
- de la Boétie É., *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983 (1549).
- Borsellino N., *Niccolò Machiavelli*, Bari, Laterza, 1973.
- Boyer F. (dir.), *La Bible, Nouvelle traduction*, Paris, Montréal, Bayard, Médiaspaul, 2001 (VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C.-I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.).
- Burke E., *Réflexions sur la Révolution de France*, Paris, Hachette, 1989 (1790).
- Canning J., *Histoire de la pensée politique médiévale (300-1450)*, Paris, Éditions Universitaires Fribourg et Éditions du Cerf, 2003.
- Cicéron, *De la république; Des lois*, Paris, Librairie Garnier Frères, 1932 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.).
- Cicéron, *Traité des devoirs*, Paris, Éditions des Mille et une nuits, 2011 (I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.).
- Constant B., *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Paris, Hachette Littérature, 1997 (1806-1810).
- Dante, *La monarchie*, Paris, Éditions Belin, 1993 (1318).
- Desaldealer N., « À l'école du néo-républicanisme », in A. le Goff (dir.), *Le néo-républicanisme : enjeux éthiques, sociaux et politiques*, Roubaix, [www.implications-philosophiques.org](http://www.implications-philosophiques.org), 2012, p. 20-39.
- Dilhac M.-A et Néron P.-Y. (dir.), « Corruption de la démocratie? », numéro complet des *Ateliers de l'éthique*, 9/1, hiver 2014.
- Érasme, *Éloge de la folie, suivi de la lettre d'Érasme à Dorpius*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 (1511).
- Gentillet I., *Discours sur les moyens de bien gouverner (Anti-Machiavel)*, Charleston, Nabu Press, 2011 (1576).
- le Goff A. (dir.), *Le néo-républicanisme : enjeux éthiques, sociaux et politiques*, Roubaix, [www.implications-philosophiques.org](http://www.implications-philosophiques.org), 2012.
- Grégoire le Grand, *Registre des lettres II (Livres III-IV)*, Paris, Éditions du Cerf, 2008 (VI<sup>e</sup> siècle).
- Grotius H., *Le droit de la guerre et de la paix, tomes I et II*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2011 (1625).
- Guichardin F., *Avertissements politiques*, Paris, Éditions du Cerf, 1988 (1512-1530).

- Guizot F., *Des moyens de gouvernement et d'opposition dans l'État actuel de la France*, Paris, Éditions Belin, 2009 (1821).
- Hamilton A., J. Madison et J. Jay, *Federalist Papers*, Toledo (Ohio), Great Neck Publishing, 2009 (1787-1788).
- Harrington J., *Océana (The Commonwealth of Oceana)*, Paris, Éditions Belin, 1995 (1656).
- Hawhee D., « Agonism and Areté », in *Philosophy & Rhetoric*, 35/3, 2002, p. 185-207.
- Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Gallimard, 1963 (1820).
- Héraclite d'Éphèse, *Fragments*, Paris, Puf, « Épiméthée », 1986 (VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).
- Hobbes, *Le Citoyen*, Paris, Flammarion, 1982 (1642).
- Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000 (1651).
- Hume, *Essays and treatises on several subjects*, Édinbourg, Éditions Bell & Bradfute; Cadell & Davies, 1800 (1742).
- Jefferson T., *First Inaugural address*, Washington D.C., 4 mars 1801, <http://www.bartleby.com/124/pres16.html>.
- Kant, *Qu'est-ce que les Lumières? Que signifie s'orienter dans la pensée? et Vers la paix perpétuelle*, Paris, GF Flammarion, 2006 (1784, 1786 et 1795). (La pagination est celle de l'Académie de Berlin, t. VIII.)
- Kent J., *Commentaries on American Law*, New York, O. Halsted, 15<sup>e</sup> éd., 2002 (1826-1830).
- Larner J., *Culture and Society in Italy, 1290-1420*, Londres, Batsford, 1971.
- Locke J., *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984 (1690).
- de Lubac H., « Augustinisme politique? », in *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 255-308.
- Manent P., *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calman-Lévy, 1987.
- Machiavel, « Premiers écrits politiques », « Le Prince » et « Discours sur la première décade de Tite-Live » in *Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 1996 (1499-1522, 1513 et 1531), p. 1-94, 95-178 et 179-461.
- Montesquieu, *L'esprit des lois, tomes I et II*, Paris, Classiques Garnier, 2011 (1748).
- More T., « Vive le roi! », in *Histoire, Église et spiritualité. Textes et correspondances*, Paris, Bayard, 2005 (1509), p. 30-35.
- More T., *Utopia (The best state of a commonwealth and the new island of Utopia)*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1964 (1516).
- Nietzsche, « Ainsi parlait Zarathoustra. Un livre pour tous et pour personne », in *Œuvres, Tome II*, Paris, Robert Laffont, 1993 (1883-1885), p. 267-545.
- d'Ockham G., *Court traité du pouvoir tyrannique. Sur les choses divines et humaines – et tout spécialement sur l'Empire et sur ceux qui sont assujettis à l'Empire – usurpées par ceux que certains appellent « Souverains pontifes »*, Paris, Puf, 1999 (XIV<sup>e</sup> siècle).
- Pettit P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Clarendon Press, 1997.
- Pettit P., « Depoliticizing democracy », in *Ratio Juris*, 17/1, mars 2004, p. 52-65.
- Pettit P., « Value-Mistaken and Virtue-mistaken Norms », in J. Kühnelt (dir.), *Political Legitimization without Morality?*, Nuremberg, Springer, 2008, p. 139-156.
- Pettit P. et Lovett F., « Neorepublicanism: A Normative and Institutional Research Program », in *Annual Review of Political Science*, 12, 2009, p. 11-29.
- Platon, *La République*, Paris, GF Flammarion, 1966 (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).
- Platon, *Le politique*, Paris, GF Flammarion, 2003 (IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C.).
- Plutarque, *Vies parallèles*, Paris, Gallimard, 2001 (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles[a]).
- Plutarque, *Conseils aux politiques pour bien gouverner*, suivi de *À un dirigeant sans éducation*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2007 (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles[b]).

- Pocock J.G.A., *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Pocock J.G.A., « L'œuvre politique de James Harrington », in James Harrington, *Océana*, Paris, Éditions Belin, 1995 (1977), p. 24-223.
- Von Pufendorf S., *Le droit de la nature et des gens ou Système général des Principes les plus importants de la morale, de la jurisprudence, et de la politique, Tomes I et II*, Caen, Presses Universitaires de Caen, 2009 (1672).
- Rousseau, *Du Contrat social*, Paris, GF Flammarion, 1966 (1762).
- Sade, *Justine ou les malheurs de la vertu*, Paris, Gallimard, 2003 (1791).
- of Salisbury J., *The Stateman's Book. Being the Fourth, Fifth, and Sixth Books, and Selections from the Seventh and Eight Books, of the Policraticus*, New York, Russell & Russell, 1963 (XII<sup>e</sup> siècle).
- Schmitt C., *Théologie politique*, Paris, Gallimard, 1988 (1922).
- Sénèque, *Lettres à Lucilius*, Paris, Arléa, 1990-1993 (I<sup>er</sup> siècle).
- Skinner Q., *Machiavel*, Paris, Le Seuil, 1989 (1981).
- Skinner Q., *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Le Seuil, 2000 (1998).
- Skinner Q., *L'artiste en philosophie politique. Ambrogio Lorenzetti et le Bon Gouvernement*, Paris, Éditions Raisons d'agir, 2003 (1999).
- Smith A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, A Selected Edition*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (1776).
- Spinoza, *Traité politique*, Paris, Librairie Générale de France, 2002 (1677).
- Taylor C., *Grandeur et misère de la modernité*, Montréal, Éditions Fides, 1992 (1991).
- Tacite, *Annales*, Paris, Gallimard, 1990 (I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècles).
- de Tocqueville A., *De la démocratie en Amérique I et II*, Paris, Gallimard, 2005 (1835 et 1849).
- Todorov T., « Préface. Benjamin Constant, penseur de la démocratie », in B. Constant, *Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, Paris, Hachette Littérature, 1997, p. 5-8.
- Virgile, *L'Énéide*, Paris, GF Flammarion, 1965 (I<sup>ers</sup> siècles av. et apr. J.-C.).
- Voltaire, *Lettres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1996 (1733-1734).
- Weber M., *Le Savant et le Politique*, Paris, La Découverte, 2003 (1917-1919).

#### Documents légaux

- Justinien I, *Corpus iuris civilis*, Metz, Behmer et Lamort; Paris, Rondonneau, 1803-1811 (527-534).
- *Magna Carta*, New Haven, Yale Law School, « The Avalon Project », 2008 (1215), <http://avalon.law.yale.edu/medieval/magframe.asp>.
- *English Bill of Rights. An Act Declaring the Rights and Liberties of the Subject and Settling the Succession of the Crown*, New Haven, Yale Law School, « The Avalon Project », 2008 (1689), [http://avalon.law.yale.edu/17th\\_century/england.asp](http://avalon.law.yale.edu/17th_century/england.asp).
- *Constitution of the United States*, New Haven, Yale Law School, « The Avalon Project », 2008 (1787), <http://avalon.law.yale.edu/medieval/magframe.asp>.