



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



Cours d'histoire des idées politiques

Semestre V

Pr. Mohamed Fakihi

Année universitaire 2014-2015

Introduction

L'histoire est faite d'une succession d'évènements. En effet, les idéologies reposent sur une interprétation spécifique de ces évènements. La doctrine capitaliste et la doctrine marxiste... et même anarchiste reposent sur une configuration interprétative articulée autour d'un dogme social, politique ou économique.

les politiques publiques en matière de programmes universitaires des facultés de droit se sont avérées de plus en plus utilitaristes. Jouant le jeu de l'efficacité et de la rentabilité en vue d'un objectif d'adéquation des formations à l'emploi, les formations théoriques et critiques, ne comptent plus parmi leurs priorités et à leur tête « l'histoire des idées politiques »

Malgré l'importance de cette discipline en tant que support de formation aussi bien méthodologique que critique, portant des éclairages multidimensionnels indispensables pour la compréhension des différentes articulations intra et interdisciplinaire, engageant l'intégralité des formations dispensées en faculté de droit.

la notion d'idées politiques

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

Or, l'élément de base à ce sujet est la notion d'« idée » dont la signification est souvent calquée sur la notion de « théorie » ou encore de « doctrine ».

Dans une première approche, les termes « théorie » et « doctrine » comportent une signification précise:

- **la doctrine** porte un jugement sur les faits et est assortie des projets de réforme qui en découlent,
- **la théorie** correspond à la systématisation objective des observations, à leur interprétation et, dans la mesure du possible, à leur explication et à leur généralisation.

C'est-à-dire que la doctrine repose sur un corpus normatif indiscutable, relevant d'une « vérité que l'on ne pourrait que constater et à laquelle il faudrait adhérer » alors que la théorie est fondée sur une approche visant à mettre en place des lois scientifiques appliquées aux faits de la société qui doivent être qualifiés de « politiques »

Les quêtes théoriques d'Aristote, d'Auguste Comte, de Karl Marx ou d'Ibn Khaldoun peuvent être qualifiées ainsi. Toutefois, la précision de cette distinction doit être atténuée dans la mesure où se pose la question à savoir si les faits de nature politique peuvent être abordés au même titre que des objets physiques, c'est-à-dire soumis à la rigueur de la méthode scientifique.

D'autre part, certains auteurs rejettent la distinction entre théorie et doctrine, par ce que « la pensée est une et que l'historien ne peut distraire l'explication de l'appréciation, la connaissance objective des jugements de valeur et que toute recherche s'inscrit dans un cadre “doctrinal”. »

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

La notion d' « idées » permet d'éviter les contraintes méthodologiques qu'impliquent les notions de « théorie » et « doctrine ».

Les « idées politiques » reposent sur « les représentations que chacun se fait de la politique, qu'il s'agisse de la constitution de la société politique de la manière selon laquelle elle devrait être organisée, de l'origine du pouvoir et des conditions de son exercice ».

Le fondement structuré et systématiquement organisé des théories et la nature normative et directrice des doctrines reposent en fait sur des « idées », mais les « idées » ne se réduisent pas seulement à ce cadre, « il y a des représentations de la politique qui ne sont pas structurées en œuvres écrites et construites comme le sont les théories et les doctrines.

Tout le monde a des idées, mais rares sont ceux qui élaborent des théories ou des doctrines politiques. »

L'adjectif « politique » issu du mot grec « polis » qui signifie « cité » se rapporte aux « choses de la cité », « ta politica », qui désigne chez Aristote « **tout ce qui concerne la polis**, qui représente l'organisme naturel dans lequel l'homme peut mener une vie heureuse, faite d'activités fort diverses, ne se limitant nullement à l'exercice du pouvoir. »

L'étude des idées politiques englobe donc un corpus largement considéré de représentations, qu'elles soient sous forme d'ensembles structurés (théories et doctrines) ou clairsemés dans des écrits, contribuant à la compréhension de l'action et de l'évolution de l'homme au sein de la société.

Le terme « idées » sera entendu dans un sens extensif, celui de représentation individuelle, à la vérité, et de façon générale, au mode d'existence, quel qu'il soit, que peut avoir **un objet déterminé** indépendamment de l'esprit qui le pense.

L'objet en question étant bien entendu un «phénomène» politique dans le cadre de notre cours.

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

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

Le choix du terme « idées », indépendamment de celui de « théorie » ou de « doctrine », détermine les sources de notre réflexion dans ce cours.

Au-delà des grandes œuvres politiques depuis l'époque hellénique et qui constituent l'épine dorsale de cette discipline, il est question aussi d'écrits ou de pamphlets d'auteurs qui ne sont pas forcément reconnus comme des spécialistes de la politique.

Toute œuvre littéraire comporte en sa quintessence une forme de réflexion politique, dans la mesure où toute réflexion même abstraite sur le positionnement de l'homme vis-à-vis des autres hommes ou au sein de la société globalement, peut relever d'une réflexion politique, car plus ou moins elle se rapporte à une « chose quelconque » de la cité, dans la mesure où « il n'est aucun domaine de la littérature qui soit soustraite à la politique »

lorsque qu'Émile Zola a pris part dans l'**affaire Dreyfus**, son article portant le titre « J'accuse » est forcément un écrit politique.

L'œuvre d'Ibn Khaldoun « Prolégomènes », d'essence historique, est en réalité une œuvre politique ou plus précisément de sociologie politique de taille.

Marcel Prélot, Georges Lesquier, Histoire des idées politiques, op. cit, page : 8.

Toutefois, notre intérêt sera axé sur les grandes œuvres dédiées à la politique, rédigées par des philosophes ou penseurs, dont la matérialité, après une forte résonance de leur vivant ou dans le temps.

Les œuvres d'Aristote, de Platon, de Saint-Thomas-d'Aquin, du magister secundus, Abu Nassr Alfarabi, de d'Averroise, Machiavel ou de Karl Marx, sont les principaux jalons de la pensée politique qui ont exercé une action directrice sur l'évolution de l'exercice du pouvoir au sein de la cité et de l'État moderne.

C'est de l'essence même des écrits mémoriaux de cette envergure que nous tirerons l'essentiel de l'objet de notre cours.

Ainsi sera-t-il question des éléments contenus dans le sommaire suivant :

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

Chapitre 1- La cité grecque antique.

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

- Deuxième partie : La genèse du pouvoir institutionnalisé.

Chapitre 3- Les bouleversements des 15^e et XVII^e siècles.

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

Lorsque Francis Fukuyama a annoncé la fin de l'histoire, il s'est tout simplement posé la question à savoir « est-il raisonnable pour nous en cette fin du XXe siècle de continuer à parler d'une histoire de l'humanité cohérente et orientée qui finira par conduire la plus grande partie de l'humanité vers la démocratie libérale ? » Bien entendu, il va conclure à une réponse positive

Première partie : La politique dans la cité.

D'Athènes, symbole de la cité grecque, à Rome, l'humanité a connu une évolution spectaculaire, institutionnelle, mais aussi d'idées et de mœurs politiques.

La pratique de la légalité a prit racine au cours de cette période, notamment pour marquer le passage de l'âge « féodale » à la « Polis », la « cité », fondée sur une organisation politique et sociale prévue par des normes ou « lois » élaborées par la réflexion et la sagesse des hommes, et orientées vers le bien commun

Le « miracle grec » s'inscrit donc dans cette évolution. Dragon et Solon furent chargés en début de cette période (-600) d'élaborer des normes dont la finalité est l'ordonnancement et l'organisation des relations entre les membres de la collectivité.

Mais si Rome n'a pas le même mérite du génie créateur en matière législative et institutionnelle, sa puissance réside dans sa capacité de projection des principes issus du «miracle grec» au niveau de l'organisation sociale et politique, d'une rigueur incontestable.

Ainsi, «le droit, la *respublica*, et *l'imperium* agissent en tant qu'ils instituent l'ordre militaire et administratif établi de fait par le peuple et le Sénat»

Chapitre 1- La cité grecque antique.

« Le rayon de lumière venu de la Grèce antique n'est pas le seul, sans doute, qui éclaire l'époque contemporaine, mais, sans lui, la civilisation et la conscience européennes qui touchent aujourd'hui au paroxysme de leur crise ne seraient pas pleinement intelligibles. »

E.-J. Chevalier, *L'âme grecque*, cité par Marcel Prélot, Georges Lescuyer, *Histoire des idées politiques*, 9^o ed. op. cit. p. 25.

Les conflits sociaux et politiques qui ont secoué les grandes cités grecques, Athènes et Sparte plus particulièrement, ont atteint un niveau de violence qui a menacé la cohésion et la continuité des « Polis ».

Les « nomothètes », législateurs, sages et désintéressés, appelé à la rescousse se sont attribué la tâche de définir un corpus de règles connu par tous, élémentaire et fondateur des premières législations axées sur la réglementation de la vie commune et des relations sociales et économiques au sein de la « cité ».

La « loi » ainsi dégagée est l'apport notoire au processus de constitution de la cité organisée, fondamentalement communautaire.

« La volonté des individus de se placer sous une loi commune afin de vivre en communauté » constitue le critère fondamental de définition de la « Polis ». La volonté collective ainsi exprimée et à la base de tout pouvoir.

Section première : Les précurseurs de la « politea ».

Les penseurs et nomothètes grecs ont contribué à la consécration d'une forme particulière de « cité », de nature fondamentalement communautaire.

Le principe du « vivre ensemble » prend racine de façon évolutive en faisant abstraction des droits individuels, considérés comme des droits subjectifs « originaires et antérieurs à toute organisation politique. »

Paragraphe premier :
Le pouvoir arbitraire, Platon.

A- De l'utopisme politique.

« La politique est un art qui doit s'apprendre », affirme Socrate. Le maître de Platon reproche par ailleurs à la « démocratie » de joindre à sa propre ignorance celle des magistrats, « qu'elle se donne par le sort ou par les élections ». Il défend l'idée selon laquelle « la politique et l'art le plus difficile, qu'elle doit être réservée à ceux là seuls qui en sont capables ». Le rationalisme « élitiste » de Socrate contribue à écarter le débat intellectuel des institutions en place.

Influencé par son maître et ainsi opposant farouche au régime démocratique, qu'il considère comme une étape d'un cycle de successions (anakyklosis), qui est à la base de tous les types de gouvernements en place, il prône un régime qu'il considère comme parfait, c'est-à-dire ne contenant aucun germe destructeur et résistant aux altérations du temps et de l'histoire.

Selon Platon, chaque étape du cycle de succession « fait naître, en se développant, à notre régime politique qui, un jour, le supplantera inéluctablement. C'est ainsi que *l'aristocratie*, le pouvoir des meilleurs, engendre la *timocratie*, le pouvoir des plus ambitieux (*timè* = ambition) pour lui *l'oligarchie*, le pouvoir des plus riches, qui exacerbe l'opposition du plus grand nombre. Le peuple, écarté du pouvoir et opprimé, instaure alors la *démocratie*, ou l'absence d'autorité et la licence amènent peu à peu à la *tyrannie*. Puis, lorsque le pouvoir d'un seul devient intolérable aux élites, celle-ci instaure *l'aristocratie*. Et ainsi de suite ; car c'est un cycle sans fin ».

La « cité » ou république idéale (*Kallipolis*) doit sa nature parfaite à sa structure qui emprunte leurs meilleures caractéristiques aux régimes en place.

Elle est parfaite et repose sur les valeurs morales, la justice et la vérité éternelles et universelles, car « les affaires de la république dépendent de la vertu des citoyens pratiquée par eux en vue du bien de l'État. »

Platon ne se soucie pas outre mesure que les hommes acceptent ou refusent ce régime à la base de la cité idéale. Ce sont des êtres imparfaits qui ne peuvent percevoir les choses qu'à travers le prisme déformant de leur ignorance. Dès lors « il est légitime de les contraindre pour leur bien ».

Il prône une éducation élitiste et sélective en vue d'entretenir l'élite politique destinée à gouverner la (*Kallipolis*). cette élite dispose d'ailleurs des autorités qui ne peut être abusive. Ils ont ressort donc que « bâti à l'image de l'âme juste, l'État juste remplira sa fonction : éduquer les âmes. »

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

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

La personnalité de Platon, polémique et guerrière par sa nature discursive, marque profondément sa vision et sa définition de la politique et également de la « Cité ».

Il affirme dans l'ouvrage que porte le même titre, que *La Politique* « est l'art d'élever les troupeaux, les troupeaux se divisant d'abord en bêtes cornues et non courues, puis en bipèdes et en quadrupèdes... La politique est l'art de conduire des bipèdes sans cornes et sans plumes. »

Prelot, p. 72.

Et partant de là, il considère cet art de façon différenciée : il est possible de mener les hommes par la violence et la contrainte, au contraire par une volonté consciente des gouvernés d'acceptation et d'acquiescement du pouvoir du chef.

Ainsi, « L'art de gouverner par la force se nommera *tyrannie*. L'art de gouverner en persuadant les hommes s'appellera *politique* »...La politique est ainsi dire « l'art de gouverner les hommes avec leur consentement », différente selon Platon de la *science militaire* et également de la *jurisprudence* et de la *liturgie*.

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

D'où d'ailleurs le différend avec son disciple, le Stagirite (Aristote) qui conçoit la loi comme une règle fondamentale de l'organisation social et politique de la « Cité ».

**Paragraphe second :
la recherche du système idéal.**

La « cité », lieu de la société des hommes.

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

Ce qui nous permet de déduire immédiatement que la « Cité » n'est par une construction artificielle ou seconde, dans laquelle les hommes assurent la longue quête de l'affirmation de leurs droits individuels, contrairement à vocation libérale de l'État, consolidée depuis T. Hobbes et J. -J. Rousseau, mais au contraire, les hommes désintéressés, méconnaissent naturellement leurs droits à la liberté et, généralement, à l'affirmation de leurs droits individuels.

Ces droits ne peuvent avoir d'importance que lorsqu'il ressort que c'est de l'intérêt du groupe de les protéger et de les affirmer.

D'autre part, soucieux d'un gouvernement le plus adapté aux exigences de la cité, Aristote procède par une méthode comparative et inductive qu'il a développée au cours de sa formation pour son métier initial (biologiste), à une étude des différentes forme de gouvernements connues à l'époque.

Il conclut d'abord que le meilleur gouvernement « n'est pas nécessairement le même pour tous les temps et pour tous les pays ».

Puis il déploie son ingéniosité en vue de répondre à une question de base : « est-il préférable que dans le cadre des lois, tous les citoyens décident ou seulement le plus vertueux d'entre eux ? »

Ainsi, Aristote affirme que si l'individu moyen ne peut pas égaler en vertu le plus vertueux, ce dernier ne peut forcément pas égaler les membres de la collectivité pris dans leur ensemble, par ce que « globalement plus vertueuse que l'individu, fut-il le meilleur, la multitude est moins sujette à l'erreur et aux passions, moins corruptible aussi qu'un petit nombre de personnes. »

Aristote va plus loin pour préciser son point de vue : « exiger que le règne de la loi (nomos), c'est semble-t-il exiger que Dieu et l'esprit règnent seuls ; exiger au contraire le règne d'un homme, c'est ajouter aussi celui d'une bête, car le désir aveugle et l'emportement de la passion bouleversent les gouvernants, même les meilleurs des hommes ; tandis que la loi, c'est la raison libérée du désir. »

Aristote distingue donc trois formes de gouvernement, qu'il considère normales et légitimes : la **monarchie**, l'**aristocratie** et une **forme mixte**, la *politeia*.

Et en n parallèle, trois perversions qui en découlent : la **tyrannie**, l'**oligarchie** et la **démocratie** (concrètement, l'exercice du pouvoir par les classes inférieures).

Au bout du compte sa préférence s'oriente vers un système mixte, *politeia*, qui englobe les bienfaits des formes légitimes de gouvernement et en exclut les inconvénients.

Sophistique et démocratie.

- **De la sophistique.**
- **La démocratie au sein de la cité**

De la sophistique.

- **La loi, le fait de l'homme et à son image (la loi positive)**
- **Le juste et l'utile selon les sophistes.**

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

L'importance de la doctrine sophiste réside dans les origines et des orientations multiples des auteurs qui ont animé ce courant de pensée ainsi que des tout premiers rôles que ces précurseurs ont joué en matière de débat politique, sans pour autant prétendre à un modèle de doctrine ou d'une école de morale philosophique ou politique.

La condition de métèques des sophistes, et notamment exclus de la république, justifie à certains égards le fait qu'ils « ne ressentent pas le besoin de se demander quel effet produirait sur l'État lui-même une large distribution de connaissances et de la capacité, la sophia (sagesse.) »

Prélot, p. 27.

Les précurseurs de la sophistique ont ainsi entrepris une quête d'observation et d'explication des rapports sociaux et des lois qui les déterminent d'une façon peu sujette aux contraintes morales et confessionnelles de l'époque.

Archélaos, un des maîtres de **Socrate** affirme en effet « le juste et le honteux ne le sont pas par nature, mais d'après les conventions que l'homme crée. »

Par conséquent le bien et le mal ne tirent pas leur matière de la nature.

Les sophistes rejettent ainsi toutes les notions extérieures à l'homme et connues pour être transcendes,

c'est-à-dire qui s'imposent à lui, permanente et immanente, **telle que la notion de justice.**

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

Protagoras, précurseur de la doctrine sophiste, affirme que « l'homme est la mesure de chaque chose ».

Il signifie bien que « les choses existent ou n'existent pas selon l'estimation du sens commun individuel ».

Le démos, la masse des individus, requiert donc une place centrale dans le processus de mise en place des règles de conduite commune, la loi (nomos) et dans la conception du juste.

Ainsi, « quelles que soient les choses qui apparaissent à chaque cité comme juste est bonnes, elles demeurent justes est bonnes pour la cité aussi longtemps que celle-ci conserve cette opinion. », *Protagoras* développe un **agnosticisme** raisonné.

Il institue de la sorte la connaissance empirique comme mode opératoire pour approcher la réalité de la cité.

Ainsi, tout ce qui échappe à la vision empirique et rationnelle des choses doit être rejeté.

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

Il rejette ainsi « les mythes en bloc, avec parmi eux, la croyance reçue du passé en l'existence d'une justice divine inspirée aux hommes. »

Il est très aisé ainsi d'entrevoir les premiers éléments de réflexion de la doctrine matérialiste.

M. Humbert, p. 116.

Le juste et l'utile selon les sophistes.

les sophistes n'ont pas évolué dans le cadre de réflexion harmonieuse (doctrine ou école de pensée).

Ils ont de ce fait laissé libre cours au développement du discours comme art de la politique, ou « l'art de faire triompher la cause semblant la plus faible sur celle qui paraît la plus forte ».

En développant l'idée de la relativité de la justice, **Protagoras** ouvre la voie au développement par ses successeurs d'idées plus audacieuses et violentes à certains égards

Ces idées ont contribué à bouleverser les valeurs et les normes de base de la société au sein de la cité.

Antiphon démontre l'utilité de l'opposition entre la loi de la nature et la loi humaine :

« L'observation de la justice est tout à fait conforme à l'intérêt de l'individu, si c'est en présence de témoins qu'il respecte la loi ; mais s'il est seul, son intérêt est d'obéir à la nature. »

J. de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, cité par M. Humbert, p. 118.

Dans ce sens, l'homme est tout à fait disposé à violer la loi, mais à condition de le faire dans des conditions que personne ne puisse dénoncer ce comportement injuste.

L'homme aura ainsi suivi son propre intérêt et ce sera conformé à la loi de la nature, qui est notamment supérieure à la loi de l'homme.

Antiphon démontre que l'utile (conforme à la loi de la nature) l'emporte ainsi sur le juste (la conformité à la loi de l'homme).

Le propos de Socrate selon lequel « le juste et l'utile se confondent, de sorte que celui qui choisit l'un du coup opte pour l'autre » paraît complètement obsolète.

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

En témoigne également l'attitude d'un autre sophiste, qui en rajoute encore de violence du propos.

Thrasymaque, tout en estimant que la justice est utile, l'envisage sous l'angle de la force au lieu de l'envisager comme un art.

Il affirme que « dans une démocratie, la loi exprime la volonté du *démos* ; or le *démos* légifère dans son intérêt ; donc la justice contenue dans la loi reflète l'intérêt du plus fort. »

M. Humbert, p. 118.

Se soumettre à la loi serait ainsi obéir au plus fort et faire preuve de faiblesse.

Il justifie ainsi son attitude radicale selon laquelle « l'injustice est plus forte, plus digne d'un homme libre, plus royale que la justice ». La tyrannie est pour lui une issue incontournable dans la mesure où « l'injustice la plus achevée (est) celle qui met l'injuste au comble du bonheur. »

M. Humbert, p. 119.

M. Dixsaut, Etudes sur la République de Platon, Volume 1, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2005, p : 249.

Ainsi le mérite de la tendance sophistique peut être vérifié à plusieurs égards. En plus de l'hypothèse matérialiste évoquée, le propos concernant l'antinomie entre le juste et l'utile qui, amplifiée, peut se transformer en confrontation tel que envisagé par *Thrasymaque* et *Calliclès*.

L'éloge de la tyrannie donnera beaucoup plus tardivement au gouvernants des idées à mettre sur la table pour négocier leur pouvoir et le légitimer.

Le propos de *Calliclès* est encore plus excessif.

Pour lui la loi ne représente pas l'intérêt du plus puissant mais celui du plus faible, « elle est une convention, imposée par la coalition majoritaire des faibles cherchant à se protéger elle-même par l'effet dissuasif de la sanction de la loi. »

Du même point de vue que *Thrasymaque*, il estime que respecter la loi, serait interdit par la loi de la nature aux plus forts et que « l'impérieuse nécessité de la nature enjoint aux surhommes de suivre leur propre utilité et de mépriser la loi. »

M. Humbert, p. 119.

L'affaire de Mytilène -428

En 428 avant J-C., la cité de Mytilène dans l'île de Lesbos, se révolte contre Athènes, pourtant son alliée mais qui la domine. Dans un premier temps, les Athéniens décident de punir sévèrement cette cité qui a trahi son alliance avec eux. Thucydide, historien grec raconte cet épisode.

« À l'Assemblée, les Athéniens discutèrent du sort des prisonniers.

Sous le coup de la colère, ils votèrent non seulement leur mort, mais aussi celle de toute la population adulte de Mytilène et l'esclavage pour les femmes et les enfants. Mais, dès le lendemain, ils se mirent à réfléchir sur la cruauté d'une décision qui faisait périr une ville entière et non pas les seuls coupables.

La majorité des citoyens souhaitait une nouvelle délibération. L'Assemblée fut de nouveau convoquée. »

L'intervention du citoyen *Cléon*

«*Cléon* monta à la tribune après d'autres orateurs. Il figurait parmi les plus écoutés du peuple et avait fait voter la mort dans l'Assemblée précédente.

Il parla ainsi: « Je m'étonne qu'on vous propose de délibérer à nouveau sur l'affaire de Mytilène et qu'on vous fasse perdre ainsi votre temps.

Les Mytiléniens vous ont infligé le pire outrage qu'un État ait jamais reçu. Ils ont comploté contre nous. Je lutte de toutes mes forces pour que vous ne reveniez pas sur notre précédente décision. Punissez les Mytiléniens comme ils le méritent. Vos autres alliés seront intimement convaincus que quiconque trahira Athènes sera puni de mort. »

La réponse du citoyen **Diodote**, le *sophiste*

« Après lui, **Diodote** s'avança à la tribune. Dans la précédente Assemblée, il avait vivement combattu la sentence de mort votée contre les Mytiléniens.

Il affirme : « J'estime que deux choses s'opposent essentiellement à une sage décision : la hâte et la colère. C'est sur l'avenir et non sur le présent que porte notre délibération. **Cléon** affirme que la peine de mort aura l'avantage d'éviter à l'avenir les trahisons des alliés.

J'affirme le contraire. La peine de mort n'empêche aucun crime. Il est d'une extrême naïveté de croire que l'Homme peut être arrêté par la force des lois ou par quelque autre crainte.

Renonçons à punir sévèrement des peuples qui se révoltent ; faisons en sorte qu'ils n'aient pas le désir de se rebeller.

Ne punissons du crime commis que les seuls responsables. Si vous faites périr le peuple de Mytilène, qui n'a pas participé à la rébellion, vous commettez une injustice. »

Thucyde, *Histoire de la Guerre du Péloponnèse*, fin du v^e siècle avant J.-c.

Diodotes démontra ainsi l'unitilité de la peine de mort collective et aussi ses dangers menaçant par son extrême rigueur la cohésion de l'empire athénien. Il a également affirmé l'intérêt de renoncer à ce châtiment dans la mesure où la cité concernée payera encore le tribut.

il affirme « notre utilité et de subir de plein gré la justice », autrement dit la loi doit être méprisée si tel est notre intérêt.

Diodote a convaincu. L'ecclésiaste donne l'ordre de rapporter la sentence, et, en hâte, une trière part l'annoncer. Elle atteint Mytilène au moment où le sinistre décret était lu.

La sophistique, de justesse, venait de sauver la vie des Mytiléniens. Car tel était, cette fois, l'intérêt d'Athènes.

La démocratie au sein de la cité

L'instauration de la démocratie au sein de la Cité athénienne n'est pas le fruit d'un hasard ni d'ailleurs d'un projet structuré.

La Cité a évolué sous un régime monarchique, puis aristocratique. Elle a connu par la suite un régime tyrannique sous Pisistrate et de ses fils vers le milieu du VI^e siècle.

La Cité d'Athènes a connu l'apogée de sa grandeur au début du Ve siècle, sous un gouvernement démocratique.

Cette évolution s'est effectuée sur la base de transformations profondes, sociales et économiques, plus visible à Athènes en raison de sa particularité en tant que Cité-type, voir un empire qui a dominé une grande partie de la Grèce antique et par la même exercer une hégémonie politique qui a été à la base de sa puissance économique à effet stabilisateur à l'échelle interne.

La démocratie s'installe sur la base d'une organisation juridique rigoureuse. Le rayonnement de la démocratie est ainsi assuré.

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

Les conditions préalables à la démocratie

La richesse fastueuse d'Athènes est fondée en grande partie sur la domination politique qu'elle exerce sur les autres Cités.

L'exemple de la ville de **Mytilène** est assez instructif à cet égard.

Athènes a réussi à mettre en place une idéologie de axée sur la lutte et le devoir de triompher sur des ennemis multiples : les barbares (à leur tête les perses), Sparte, et puis les cités réfractaires à sa domination.

Le paiement de tribut au gouvernement d'Athènes par les autres Cités constitue à la fois une reconnaissance de la soumission à l'empire également une contrepartie de la protection politique et militaire assurée par cet même empire athénien.

Les détracteurs du gouvernement démocratique d'Athènes trouveraient certainement des arguments critiques, et en premier lieu le paiement de tribut.

« Le peuple se déshonore on faisant transporter de Délos à Athènes l'argent de toute la Grèce... La Grèce ne peut se dissimuler que, par la plus injuste et la plus tyrannique malversation, les formes qu'elle a déposées pour les frais de la guerre serve adorer notre ville comme une conquête. »

M. Humbert, p. 110.

Les réformes apportées par Périclès, notamment, la rémunération des activités publiques et la mise en chantier de grands travaux, financés sur cette manne financière considérable prélevée sur les Alliés, ont contribué à l'enrichissement puis au bien être des athéniens, facteurs d'une stabilité politique durable.

Les Citoyens-soldats, les *clérouques*, nouveaux colons ont à leur tour contribué à cette stabilité en écartant de la Cité « la menace des indigents et du surnombre, ennemi-né d'une démocratie modérée, » tel que Aristote l'a bien précisé.

M. Humbert, p. 110.

Certains auteurs estiment que le régime tyrannique instauré par Pisistrate et ses fils a constitué un facteur décisif dans le processus de démocratisation d'Athènes. « Comme la dictature franquiste en Espagne (1937-1975), ramena l'ordre public en brisant définitivement les prétentions des Eupatrides et en muselant les revendications populaires.

Il en résulta la paix intérieure et la prospérité, qui a permis le développement d'une place de petits propriétaires nombreuse et stable et le renouvellement de la classe noble, par l'adjonction de nouvelles élites venues des couches populaires, qui étaient indispensables à l'établissement de la démocratie »

A. Leca, 26.

les fondements de la démocratie athénienne.

- Les fondements idéologiques.
- Les fondements juridiques.

Les fondements idéologiques.

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

Les fondements juridiques.

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

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

La déconfiture de la puissance de Rome, due essentiellement à la dénaturation du pouvoir du Sénat réduit au rôle d'« auxiliaire du gouvernement impérial » et le renforcement du pouvoir impérial, a transformé la configuration des rapports entre l'empereur et les différentes composantes de son entourage et du peuples Romain globalement.

A. Leca, *Histoire des idées politiques. Des origines au XXe siècle*, Editions Ellipses, op. cit, p. 85.

L'auteur ajoute que, tout d'abord le Sénat perd son indépendance dès lors que l'empereur assume les fonctions exercées auparavant par le Censeur, ce qui lui a permis d'exclure de l'assemblée les sénateurs qui le déplaisaient.

Par la suite le Sénat a dû renoncer aux plus importantes de ses prérogatives, la politique extérieure, l'administration des provinces impériales et la perception et la gestion des impôts qui y étaient perçus, la mise en place d'impôts nouveaux dans les régions sénatoriales...

Dès le I^{er} siècle, les auteurs paraissent avoir été frappés par l'omnipuissance impériale.

Sénèque notamment alla jusqu'à exprimer une idée - qu'aucun auteur ne reprit alors à son compte - selon laquelle le prince était au-dessus des lois.

En toutes hypothèses, le sentiment dominant demeurerait que le fondement du pouvoir impérial ne résidait pas dans le prince, mais dans le *populis romanus* »

Ce qui signifie que l'empereur détient désormais une délégation de souveraineté du peuple et qu'il gouverne en son nom.

La pratique de la proxynèse* prend racine pour célébrer la grandeur des empereurs.

La christianisation progressive de l'Empire romain ne va pas tarder à anéantir ce dernier contrepoids vis-à-vis de la puissance impériale.

*L'obligation de s'agenouiller à l'approche de l'empereur.

En affirmant la transcendance divine, le christianisme impose une transformation radicale de la perception de la divinité.

La mythologie cède le pas à la métaphysique. La morale transcendante est devenue dès lors un facteur régénérateur de la pensée politique.

Le précepte religieux inspire profondément les modes de gouvernement qui doivent être à son image, animés par une puissance unique.

« La souveraine puissance, la majesté, le principe de toute domination étant en Dieu, les rois doivent obéir à ses ordres. De même les sujets doivent obéir aux ordres des rois, lieutenants de Dieu, comme devant le Dieu lui-même.

Les princes de la terre ont ainsi qu'une puissance légitime, qui ne doit être exercée ni arbitrairement, ni égoïstement. »

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

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

Formule de Saint Jérôme, in Prelot, p. 168.

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

Section I-

La pensée politique médiévale, la prédominance du sacerdotalisme.

La conversion de l'empereur romain au christianisme annonce une transformation en profondeur de l'ordre politique, autant que la révolution chrétienne elle-même.

La nouvelle perception de l'homme au sein de la société, et celle de la société en tant qu'entité universelle des hommes quelque soient leurs origines et leur conditions sociales, implique que « l'humanité soit juridiquement une, comme elle l'est spirituellement ; qu'elle soit soumise pas une seule loi et à un seul gouvernement. »*

* Prélôt, p. 169.

Parallèlement, le christianisme instaure une nouvelle dimension de la société humaine, la dimension divine qui relève directement de Dieu, en plus de la dimension bien connue, celles relevant des contingences humaines.

Une autorité religieuse s'installe pour prendre en charge les rapports avec la divinité.

Elle concurrence de plus en plus pour la dominer l'autorité chargée du gouvernement civil des hommes.

Un problème d'inter-constitutionnalité se pose alors et consiste à déterminer le rôle de l'autorité temporelle d'un côté et de l'autorité religieuse de l'autre dans le système de gouvernement impérial chrétien.

Entre exaltation et désacralisation du pouvoir impérial.

L'influence du christianisme ne s'est pas effectuée exclusivement sur le registre théologique. La conversion de l'empereur a permis la conjonction des deux puissances temporelle et spirituelle.

Mais si dans un premier temps, l'ordre sacerdotal, appuyé sur la nouvelle doctrine d'universalisme chrétien et surtout sur une force mobilisatrice sans égal dans le passé de l'humanité (la croyance religieuse notamment), a contribué au renforcement de la puissance de l'empereur.

La contrepartie exigée ne fait pas moins importante. La pensée politique de l'époque retrace le flux et reflux en termes d'influence et de pouvoir entre le représentant suprême de l'autorité temporelle et la structure sacerdotale.

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

Les premiers écrits qui relatent le pouvoir de l'empereur romain chrétien lui attribuent une caractéristique inédite : c'est un pouvoir divin.

Eusèbe de Césarée élabore toute une doctrine pour étayer cette auréole religieuse reconnue au pouvoir de l'empereur Constantin.

Celui-ci considère que la personne du roi elle-même est l'objet d'une attention divine toute particulière

« Dieu seul serait capable de louer Constantin, le plus grand homme de l'histoire... le nouveau Moïse et le rénovateur de l'humanité. »

L'auteur ne se suffit pas de simples louanges, parce que ça ne peut être le fondement de sa doctrine. Il précise que « c'est du seigneur de l'univers et à travers lui, que l'empereur reçoit et revêt l'image de sa suprême royauté. »

Seulement, certains y voient une mise en service d'une religion par un empire en déliquescence, voir même l'instrumentalisation de cette religion une vue de la mise en place d'un ordre politico-religieux dans lequel l'empereur est tout aussi bien le chef temporel que le souverain de l'ordre religieux : le Césaropapisme.

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

Dans le cadre de la confusion des pouvoirs temporel et spirituel entre les mains du monarque, Augustin tranche dans le vif.

Dans son immense écrit « La cité de Dieu », il distingue deux types de cité, *la cité des hommes, qui représente le pouvoir temporel et la cité de Dieu, qui correspond à la dimension spirituelle représentée par l'ordre religieux, et plus précisément la communauté chrétienne.*

la Cité des dieux selon Augustin.

« Deux amours ont bâti de Cités, l'amour de soi poussé jusqu'au mépris de Dieu : la Cité de la terre, l'amour de Dieu poussait jusqu'au mépris de soi : la Cité de Dieu. L'une se glorifie en soi, l'autre dans le Seigneur. L'une demande sa gloire aux hommes, l'autre met sa gloire la plus chère en Dieu témoin de sa conscience. L'une, dans l'orgueil de sa gloire, marche la tête haute ;

L'autre dit à son Dieu : vous êtes ma gloire et c'est vous qui élevez ma tête. Celle-là, dans ses chefs, dans ses victoires sur les autres nations qu'elle dompte, se laisse dominer par sa passion de dominer. Celle-ci nous représente des citoyens, unis dans la charité, serviteurs mutuels les uns des autres, gouvernants tutélaires, sujets obéissants.

La Cité des Dieux, livre XIV, chapitre 23, cité par Prélot, p. 189.

En effet, du augustinisme politique est fondé dans un premier point sur un postulat très simple : Dieu est la source de tout pouvoir dont jouit un prince à la commande d'une Cité.

Mais l'interprétation que fait Augustin de ce postulat n'est pas aussi simple. Il affirme que par nature, l'homme a besoin d'une société et que celle-ci comporte par essence une autorité.

Or si cette autorité est transcendante à l'organisation sociale, la détermination de son titulaire et la détermination de la forme concrète de sa déclinaison relève de faits humains. Le prince ne peut pas considérer le pouvoir comme une propriété personnelle sans rompre le pacte social qui le lie à ses sujets.

La cité terrestre serait ainsi animée par une aspiration permanente à la justice et est tenue de s'y approcher par des lois, par ce que « la justice et, elle-même antérieure au pouvoir. Immuable, éternelle, souveraine, commune dans l'espace et dans le temps, elle s'impose à tous les pays, à toutes les institutions, à toutes les consciences. »

Ainsi n'est-elle « ni l'œuvre ni le sort commun de l'homme déchu. » Leo Strauss, p. 199.

L'« augustinisme politique » se résume donc à une séparation stricte du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel, de façon à ce que ni le prince de son côté ni la structure ecclésiastique du sien ne puissent s'attribuer un pouvoir prépondérant l'un vis-à-vis de l'autre, « chacun pour son compte ne relève que de lui-même et de Dieu.

et toute ingérence d'un pouvoir quel qu'il soit, dans le domaine de l'autre et, d'une part, coupable et, d'autre part, dangereuse soit pour le bien général, soit pour le pouvoir qui méconnaît les limites de sa propre sphère de compétence. »

Cette séparation puise son objet des actes fondateurs de chacun de ces deux pouvoirs : les lois.

Selon Augustin, les lois temporelles, oeuvre des hommes, peuvent être conformes ou contradictoires en fonction des spécificités des cités qui les ont adoptées et dans lesquelles elles seraient appliquées.

Par contre, la loi éternelle, celle de la divine Providence, est universelle et préside à la détermination du cheminement des hommes sur terre, et plus particulièrement l'essor et le sort des gouvernements à la tête des empires et des royaumes, et qui reçoivent de Dieu « la délégation mystérieuse de commander ».

Si par exemple la majorité des citoyens d'une cité donnée étaient dévouées au bien commun, la démocratie serait une condition de la justice une loi ordonnant que les magistrats de cette cité soient choisis par le peuple serait une loi juste. Semblablement, dans une cité corrompue une loi stipulant que seul un homme vertueux est capable de diriger les autres vers la vertu doit être nommé au gouvernement serait une loi juste.

Bien que mutuellement exclusives, ces deux lois tirent leur justice de la loi éternelle. Selon laquelle il est toujours plus approprié que les honneurs soient distribués par des hommes vertueux que par des hommes méchants ; car ni la contrainte, ni le hasard, ni une urgence quelconque, ne pourrions rendre injuste la distribution équitable de biens dans la cité.

Cette loi temporelle variable est précisément ce qui distingue une cité d'une autre et lui donne son unité et son caractère spécifique*.

Toutefois la clarté du propos de l'évêque d'Hippone ne tardera pas à se dissiper pour laisser place à une perception de la vie politique qui va rapidement tolérée puis défendre la prépondérance de la structure sacerdotale sur le pouvoir politique temporel.

*Leo Strauss, p. 200.

L'impérialisme carolingien laissera cette prédominance s'exprimer dans tous ses états.

Ainsi, « être roi, cela n'a rien en soi de merveilleux puisque d'autres le sont. Ce qui importe c'est d'être un roi catholique ».

Annaba, la ville algérienne actuellement.

Ecrit du Pape Grégoire Ier au roi des Francs Childebert (497-558), Prelot, p. 202.

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

L'œuvre majestueuse de Thomas d'Aquin constitue une réponse à un questionnement majeur qui a jalonné la période pré-étatique au sens moderne dans le monde occidental.

La prédominance du sacerdotisme atteint ses limites et l'évolution de la société occidentale dans ses dimensions démographique et économique ouvre de nouvelles perspectives intellectuelles qui rendent indispensable la redéfinition des modes de gouvernement.

Mais Thomas d'Aquin ne rompt pas avec l'idéologie dominante de l'époque.

En premier lieu et dans une parfaite conformité avec l'esprit du temps, il considère que les rapports entre le pouvoir sacerdotal et le pouvoir temporel sont de la même nature que ceux de l'âme et du corps.

« il y a dans l'homme deux natures, deux fins, deux ordres de vertu, deux degrés de bonheur. Or, à ces parties de la nature humaine doivent correspondre deux pouvoirs, le pouvoir temporel et le pouvoir religieux. Mais celui-ci est nécessairement supérieur à celui-là, comme la supériorité de l'âme sur le corps tient à la supériorité de la fin. »

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

Deux fondements sont donc à la base de la pensée politique de Thomas d'Aquin :

-une quête de réinterprétation de la philosophie politique d'Aristote confrontée à la foi chrétienne,

-la réforme de la théologie chrétienne en se référant précisément à la philosophie aristotélicienne.

Strauss, p. 271.

Sur ce point là, l'Aquinate procède à une distinction nette entre le domaine de la foi et le domaine de la raison et conclut au caractère indépendant de la science théologique et de la philosophie.

Or pour lui, « même sans la grâce divine, la nature est parfaite en elle-même et possède sa propre perfection intrinsèque en ce qu'elle a en elle ce au moyen de quoi elle peut atteindre sa fin et revenir à son principe. »

Strauss, p. 273.

L'importance de cette distinction réside dans la mesure qu'elle puisse fournir au niveau du processus de transposition par Thomas d'Aquin de la pensée politique d'Aristote.

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

Strauss, p. 277.

La notion de « bien commun » que dégage Thomas d'Aquin relève en effet de la nécessité de la Cité, structure organisée, nécessaire à la subsistance de celui-ci, dans la mesure où « tout comme le tout est plus important que la partie et bien antérieur comme ce à quoi la partie est ordonnée et sans quoi elle ne pourrait exister ».

ainsi la cité est antérieure à l'individu dans l'ordre de la causalité finale et son bien est d'une dignité plus élevée et il est 'plus divin' que celui de chaque individu pris en lui-même. »

Thomas d'Aquin explique le bien commun comme étant la finalité de l'autorité politique, notamment la paix et l'harmonie entre les différentes parties dans la combinaison de la cité. Il considère la paix comme étant la situation dans laquelle chaque partie est adaptée au tout et y joue son rôle avec facilité raisonnable.

Strauss, p. 277.

La notion de bien commun élève la finalité de la cité au-delà de la simple exigence de survie. Le « bien commun » relève aussi bien d'un ordre matériel que spirituel et religieux. La cité, en prenant compte du bien de chacun, doit lui « assurer en suffisance des biens corporels dont un minimum est nécessaire à l'exercice de la vertu. »

Prélot, 218.

L'autorité au sein de la cité, qui équivaut à l'âme qui anime le corps humain est en principe exercée sur la base d'un accord entre les éléments les plus vertueux parmi les groupements humains qui déterminent la cité, et à leur tête le plus vertueux d'entre eux.

La cité est donc être gouvernée par une autorité unique, qui doit coordonner l'action de toutes les composantes par nature hétérogènes du « tout » social et veiller au bien de celui-ci.

Ainsi se distingue l'une des principales problématiques de la philosophie politique de l'Aquinate.

Si l'autorité dans toute société est de nature « divine par essence », elle est exercée concrètement par des hommes. Se pose alors la question du monde de gouvernement qui serait en mesure d'assurer le bien commun des composantes de la cité.

Thomas d'Aquin marque nettement sa préférence pour la Monarchie comme meilleur mode de gouvernement, mais autant que la réserve observée par Aristote souligne les dangers de dérive liée inextricablement à ce système et également à la nature humaine.

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

Le souci de l'unité de la cité implique que les prétentions opposées de ses divers éléments soient prises en considération et conciliées dans la mesure du possible.

Dans tous les cas ou presque, il faut unir les exigences de la sagesse et de l'excellence avec celle du consentement.

Nonobstant, malgré l'importance et l'intensité de l'oeuvre du Docteur Angélique, notamment la transposition, somme toute réussie, de l'oeuvre d'Aristote, les limites liées à la segmentation du pouvoir en pouvoir confessionnel et pouvoir temporel et également la transcendance de l'ordre naturel dans son intégralité.

l'étendue absolue de la pensée politique et philosophique d'Aristote, à l'ordre de la grâce divine, synonyme d'un royaume de Dieu, constitue des limites qui ont démontré par la suite l'incohérence de la pensée politique de Thomas d'Aquin aussi bien au regard des théologiens conservateurs que des philosophes dans le monde occidental.

Nicolas Machiavel fut le plus notoire d'entre eux.

Le rejet de l'idée d'harmonie de la nature et du pouvoir dans une société en pleine mutation, et également le rejet de l'hypothèse de la félicité et de la vertu des hommes, ceux-ci mêmes qui sont prédisposés à l'exercice du pouvoir, constitue une rupture au niveau de la pensée politique dans sa ligne médiane d'évolution.