



SEMINAIRE 2015/2016
THEORIE ET PRATIQUE DES GRANDS ENJEUX CONTEMPORAINS



***La compétence ou
l'incompétence
politique du citoyen
ordinaire***



Professeur : Didier MINEUR.

Etudiant : Thomas VERON.



L'école d'Athènes de Raphaël.

(Au centre à gauche, Platon, à droite, Aristote. Leur mouvement de main exprime respectivement l'abstraction et le réalisme en philosophie)

La compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire

Chez Platon, Aristote, Machiavel, Montesquieu et Rousseau

Table des matières

Introduction	3
<i>Question de recherche</i>	4
<i>Contextualisation</i>	5
<i>Annonce du plan</i>	8
 <u>PREMIERE PARTIE : EN THEORIE.</u> 	
<u>A) Les trois étapes de la conceptualisation de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire : de la nature au politique.</u>	9
 <u>I) Une anthropologie de l'homme « naturel »</u>	9
1) Platon. La normativité de la nature sur le politique.	9
2) Aristote. L'homme libre et la Cité existent par nature.	10
3) Machiavel. La maîtrise de ses désirs : condition indispensable à la jouissance de la liberté.	11
4) Montesquieu : l'antinomie de la liberté naturelle et de la liberté politique.	12
5) Rousseau : de l'inaliénable liberté naturelle à l'inaliénable liberté politique.	14
 <u>II) Une anthropologie du citoyen ordinaire</u>	15
1) Platon. L' <i>Idée de Bien</i> : la fusion des vertus de <i>justice</i> et de <i>science</i> .	15
2) Aristote. La <i>justice</i> , vertu politique du citoyen ordinaire.	16
3) Machiavel. La <i>virtu</i> de la <i>materia</i> : la compétence morale comme compétence politique.	18
4) Montesquieu. Sûreté, liberté et vertu : les catalyseurs de la compétence ou de l'incompétence politique dans le gouvernement populaire.	21
5) Rousseau. L'égalité de droit et de fait comme critère de la compétence ou de l'incompétence politique souveraine.	23
 <u>III) Les facteurs contingents au politique.</u>	25
1) Platon. La vertu du citoyen ordinaire, prémisses indispensables à l'avènement de la <i>République</i>	25
2) Aristote. La discrimination socio-économique du citoyen ordinaire.	27
3) Machiavel. L'égalité pauvrete comme facteur de vertu.	28
4) Montesquieu. La législation impérativement censitaire, redistributrice et éducative du gouvernement populaire.	28
5) Rousseau. La maturité politique du peuple, le Législateur et la religion comme facteurs contingents de l'état civil.	29

<u>Conclusion de la première partie</u>	31
1) Accords et désaccords à « l'état de nature ».	31
2) Simplification conceptuelle de la vertu au fil du temps.	32
3) Consensus sur la réciprocité entre <i>nature du peuple</i> et <i>esprit des lois</i> .	33
<u>DEUXIEME PARTIE : EN PRATIQUE.</u>	
<u>B) Les responsabilités, les prérogatives et les interdits du citoyen ordinaire dans un régime populaire en fonction de sa compétence ou de son incompétence politique.</u>	35
<u>I) Capacités et incapacités participatives du citoyen ordinaire en Cité</u>	35
1) Platon. Le citoyen ordinaire « passif », compétent à être incompétent.	35
2) Aristote. <i>Le citoyen, [rien] ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat.</i>	36
3) Machiavel. L'individualité du citoyen ordinaire comme compétence.	37
4) Montesquieu. La représentation, palliatif à l'incompétence du citoyen ordinaire.	38
5) Rousseau. Le citoyen comme sujet : juge et mandatement impératif.	39
<u>II) Capacité et incapacités gouvernementales du peuple en Cité</u>	41
1) Platon. L'incompétence politique du peuple et l'inévitable corruption de l'état démocratique.	41
2) Aristote. Un <i>peuple d'égaux</i> à la compétence extensive.	41
3) Machiavel. Le lieu commun de l'incompétence populaire opposé à l' <i>opinion de tous</i> .	44
4) Montesquieu. <i>L'amour de la patrie corrige tout.</i>	45
5) Rousseau. L'incompétence et la compétence politique du <i>Souverain</i> relativement au particulier et au général.	47
<u>III) Le gouvernement populaire : bon ou mauvais régime ?</u>	48
1) Platon. <i>L'Etat royal</i> , le seul bon régime.	48
2) Aristote. La classe moyenne en démocratie : aperçu du meilleur régime.	49
3) Machiavel. La <i>virtu</i> républicaine comme compétence d'adaptation à la <i>fortuna</i> .	51
4) Montesquieu. L'équilibre des pouvoirs dans un gouvernement modéré, garant de la liberté politique	52
5) Rousseau. La démocratie directe entre utopie et réalité.	54
<u>Conclusion de la deuxième partie</u>	55
1) La démocratie représentative et la démocratie directe, enjeux de la compétence ou de l'incompétence du citoyen ordinaire	55
2) Convergence à propos de la compétence politique exceptionnelle du peuple	57
3) Le concept commun d'anacyclose.	59
Conclusion	60
<i>Tableau de synthèse</i>	60
<i>Ouverture</i>	62
<i>Bibliographie</i>	64
<i>Annexes biographiques</i>	65

Les problématiques de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen et des formes d'organisation politique qui en sont logiquement déduites sont inséparables de la philosophie politique, et de son évolution historique. De nombreuses réponses à ces questions ont été avancées et parfois suivies d'effet, mais encore aujourd'hui elles représentent un enjeu contemporain majeur. La démocratie libérale contemporaine est présentée comme « fin de l'histoire », c'est-à-dire le meilleur régime politique que l'on puisse établir pour assurer la vie et le bonheur. Toutefois, on assiste de nos jours à un déclin irréfutable de la citoyenneté « active » en Occident et ailleurs, qui se caractérise principalement par une abstention électorale croissante. Un point de vue reproche à la démocratie représentative d'inspiration libérale d'essentialiser la compétence politique du citoyen au droit de vote et à la sécurité matérielle. Ce reproche s'est concrétisé dans les années 1960-70 (en France, pendant et après Mai 68) à travers l'émergence de nouveaux mouvements sociaux se caractérisant par un renouvellement des modalités d'action politique. Ils ont pour caractéristiques communes de ne plus chercher la prise de contrôle institutionnelle de l'appareil étatique (certains comme les Black Blocs ayant même le but inverse : renverser l'Etat) et de privilégier les actions dirigées vers la société civile.

Dans cette perspective, on assiste actuellement à une hausse des revendications démocratiques, certaines exigeant une implication politique directe du citoyen ordinaire. Le mouvement Nuit Debout en est une bonne illustration : né de l'opposition au projet de loi travail dit « El Khomri », il prône la réappropriation du pouvoir politique par les citoyens, au détriment de la classe politique professionnalisée, qui est considérée dans la perspective de la démocratie représentative comme la plus apte à connaître et donc à servir l'intérêt général.

Dans le but d'appréhender ces questionnements philosophiques à la hauteur des enjeux qu'ils représentent aujourd'hui, on adoptera une perspective historique sur les idées politiques qui nous concernent. En s'intéressant à cinq grands penseurs, on dressera un panorama certes loin d'être exhaustif, mais qui s'efforcera d'être représentatif des points de vue sur ces questions. Cette démarche visera à approfondir certains arguments de ce paradigme conceptuel, de par les choix subjectifs et restreints des auteurs, des ouvrages étudiés, et l'interprétation qui en sera faite. Platon, Aristote, philosophes dits « Anciens », et Machiavel, Montesquieu, Rousseau, dits « Modernes », sont les auteurs retenus. Nous analyserons les œuvres de référence de ces penseurs concernant la problématique de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire, qui sont respectivement : *La République* de Platon, *La Politique* d'Aristote,

les *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel, *De l'Esprit des Lois* de Montesquieu et *Du Contrat Social* de Rousseau.

L'expression « Anciens et Modernes » renvoie originellement à une querelle littéraire du XVIII^e siècle ; dans le cadre de la philosophie politique, Léo Strauss réutilise cette expression au XX^e siècle pour souligner la différence d'expérience de la vie politique des Anciens et des Modernes. En réanimant cette querelle, ce dernier cherche à comparer qualitativement le projet moderne, à l'origine d'une nouvelle forme de société humaine toute entière vouée à la maîtrise, et la philosophie classique, qui réserve une place irréductible au mystère de l'être et à une influence transcendante s'exerçant sur le l'homme.

Cette comparaison a toujours comme objectif de répondre aux questions fondamentales de la philosophie politique : quelle est, en vérité, la nature des choses politiques? Quel est le meilleur régime politique, l'ordre politique juste et bon? L'enjeu ultime étant toujours la mise en lumière d'un véritable destin, don et fardeau, de la philosophie politique occidentale. Cette opposition philosophique s'est traduite par une conceptualisation libérale de la citoyenneté et une conceptualisation républicaine ou communautarienne de la citoyenneté, et est devenue un lieu commun de la pensée politique. Habermas définit ces deux versions de la citoyenneté : « La tradition libérale issue du droit naturel issue de Locke a donné lieu à une compréhension individuelle et instrumentaliste du rôle de citoyen. Tandis que la tradition républicaine de la théorie de l'Etat, remontant à Aristote, a plutôt développé une compréhension communautaire et éthique de ce rôle. »¹. En s'intéressant aux conceptualisations historiques de la citoyenneté et aux définitions afférentes de la compétence et de l'incompétence politique du citoyen ordinaire, nous chercherons à faire apparaître des cheminements intellectuels, des points de vue communs – ou radicalement opposés - qui dépassent cette fracture entre Anciens et Modernes. En effet, les savoirs mis en lumière seront hypothétiquement utiles quant à l'appréhension contemporaine de ces questionnements, ce à quoi nous nous essayerons en ouverture de ce mémoire. En outre, on peut aujourd'hui estimer que la conception absolue de la compétence ou de l'incompétence du citoyen dans un sens ou dans l'autre n'est pas suffisante en pratique pour répondre aux enjeux contemporains ; il est donc nécessaire de concilier les deux approches afin de tirer un leçon homogène de l'histoire des idées politiques. Au-delà de leur école de pensée respective, les auteurs ont utilisés des méthodologies

¹ J.HABERMAS, « Citizenship and National Identity, Reflections on the Future of Europe », in Praxis International, 1991, Vol.12,n°1, pp 1-19

spécifiques et aboutissent à des conclusions marquées de leur personnalité et de leur époque. Cet éclectisme enrichit nos résultats. Répondre à ces problématiques vise donc à découvrir si la perception de la compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire a évolué dans le temps, et le cas échéant démontrer et expliquer cette évolution. Cela permet également de constater si les réponses apportées par les auteurs témoignent d'un consensus ou d'un désaccord sur ces questions. Dans notre perspective, on peut affiner ces questionnements : est-il de la nature du citoyen ordinaire d'être compétent ou incompétent politiquement ? Quel régime est adéquat, soit aux citoyens compétents, soit aux citoyens incompétents ? Dans ce mémoire, on suivra les fils directeurs suivants : Quelles sont les sources philosophiques de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire ? Quel contenu théorique lui a été attribué au fil de l'histoire des idées politiques ? Quelles formes revêt-elle pratiquement ?

Afin de saisir au mieux les enjeux soulevés, une contextualisation sémantique et philosophique s'impose. A Athènes, la citoyenneté est appelée *politeia* à partir du Ve siècle avant JC ; elle est issue des concepts de *polis* et de *polites* (cité et citoyen). Elle désigne dans un premier temps les différentes constitutions relevant d'un entre-deux entre aristocratie et démocratie ; mais à partir du IV^{ème} siècle son sens se spécialise pour désigner les démocraties, dans lesquelles le *demos* (peuple) est titulaire de l'*arkhè* (pouvoir). Les Cités-états grecques de l'Antiquité sont les seuls exemples historiques de démocratie directe. Cependant, il convient de noter qu'au milieu du V^{ème} siècle dans l'empire athénien, le corps civique représente 1/10 de la population réelle (*idiôtai*), et seulement 1/5 de ces derniers prenaient une part active à la vie de la cité (*politeuomenoi*). Sous la République Romaine, la *civitas* comme partie identitaire de la citoyenneté s'associe à la *libertas* pour former la citoyenneté républicaine. Ce n'est qu'entre la fin du XIX^{ème} et la seconde moitié du XX^{ème} siècle que la citoyenneté acquière son sens moderne et absolu, lorsqu'on constate l'apparition conceptuelle et sémantique du terme dans la pensée politique.

La philosophie politique des Anciens auteurs grecs et romains est élaborée durant l'Antiquité. Ils ont une conception naturaliste du monde, d'après laquelle tout ce qui existe – objets et événements – ne comporte de cause, d'explication et de fin que naturelle. La nature est porteuse d'un *telos* (destin) immanent qui oriente l'homme vers un cosmos politique naturellement ordonné.

Puis, de la Renaissance au siècle des Lumières, les Modernes réinvestissent le champ de la philosophie politique en introduisant notamment le contractualisme. Ce courant dissocie l'homme de la nature : celui-ci existe en premier lieu à l'état de nature, hors de toute société politique, dont l'homme doit sortir lorsque des circonstances matérielles menacent sa survie. Cet état de nature ne correspond nullement à une réalité historique qui aurait précédé l'instauration des lois, mais à l'état théorique et hypothétique de l'humanité soustraite à toute loi. Le contractualisme du XVIII^e est prolongé par les penseurs libéraux du XVIII^e qui affirment la liberté comme principe politique suprême et revendiquent la limitation du pouvoir du souverain à ses fonctions régaliennes. En dotant l'homme de la liberté, les Modernes opèrent un renversement des priorités de la philosophie politique : ils ouvrent une réflexion sur les « fins » possibles de la société politique. La modernité philosophique substitue à la tradition finaliste une conception mécaniste : l'homme n'est pas déterminé par la nature, il détermine son existence lui-même à travers son libre-arbitre.

On constate donc que la compétence ou l'incompétence politique se définit par rapport à la citoyenneté à son contenu constitutionnel. Bien que la raison d'être des communautés politiques puisse diverger, nos auteurs donnent une définition semblable de cette dernière. L'identité et les modalités de participation civique que chaque penseur associe à la citoyenneté sont donc différents mais visent à la même chose ; ainsi une comparaison est possible et pertinente. Si l'on trace les traits généraux de la structure de la conception de la citoyenneté au fil du temps, la citoyenneté se définit comme l'appartenance à une communauté politique autonome, se concrétisant par la jouissance de la loi, définie comme liberté. Une définition plus exhaustive de la compétence ou de l'incompétence politique citoyen ordinaire pourrait être : l'aptitude du citoyen à juger des affaires publiques. Platon explique l'apparition du phénomène politique par « la multiplicité des besoins [qui] assemble dans la même résidence plusieurs hommes qui s'associent pour s'entraider : c'est à cette société que nous avons donné le nom d'État². » et sa perpétuation : « notre but n'est pas de rendre une classe unique de citoyens particulièrement heureuses, mais d'assurer le plus grand bonheur possible à l'État tout entier.³ » Pour Rousseau : « s'il n'y avait pas quelques points dans lequel tous les intérêts s'accordent,

² II,11,p62.

³ IV,1,p123

nulle société ne saurait exister. » ; « C'est uniquement sur cet intérêt commun [le bien commun] que la société doit être gouvernée.⁴ »

On voit que la satisfaction de l'intérêt commun dans le but de réaliser le bonheur collectif est le but de la Cité sur lequel s'accorde sans équivoque nos auteurs Anciens et Modernes. On privilégie l'étude de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire dans les gouvernements de type populaire, républicain ou démocratique, par opposition au monarchique ou à l'aristocratique, et au tyrannique. En effet, les premiers sont ceux qui offrent le plus de matière à la réflexion dans le cadre de notre problématique, alors qu'à l'inverse les autres vont parfois jusqu'à ne pas impliquer la citoyenneté: comme dit Montesquieu en faisant référence au despotisme « cet Etat où personne n'est citoyen » ; Aristote nous indiquant de son côté que : « Dans certains états, il n'y a pas de « peuple » ». Néanmoins, on fait exception à cette règle lorsque c'est pertinent, et on verra que ces dénominations sont bien moins rigides qu'il n'y paraît.

Notre méthodologie consistera relever les passages relatifs à nos problématique dans l'ensemble de l'ouvrage de chaque auteur. Certains chapitres sont connus pour traiter spécifiquement de ces questions, mais une collecte de données plus large assure la cohérence interne des points de vue subjectifs mis en évidence. Dans le développement, les auteurs seront traités de manière chronologique afin de faciliter la mise en évidence d'une évolution conceptuelle historique. En outre, leur réflexion s'étale dans le temps et souvent ces penseurs ont connaissance de la philosophie de leur confrère développée antérieurement et se réfèrent à eux. Par souci d'exactitude et de respect intellectuel, les mots écrits en italiques seront les termes exacts que les auteurs utilisent dans leurs écrits.

Ce mémoire cherche à savoir si le citoyen ordinaire a été considéré de manière consensuelle comme compétent ou incompétent au fil du temps, ou si au contraire il a été estimé différemment selon les auteurs ; quelles sont les proportions que prend son incompétence ou sa compétence en pratique; et à partir de quels éléments nos auteurs justifient-ils leur jugement ? On utilisera certains concepts contemporains relevant des sciences humaines et sociales et validés par le milieu universitaire. Les courants philosophiques et les pensées respectives des auteurs divergent sur leur approche : par exemple Montesquieu et Machiavel fondent leur analyse sur une étude empirique des faits, tandis que la réflexion de Rousseau et de Platon relèvent plus du registre utopique.

⁴ II,1,p61

Cette hétérogénéité conceptuelle nous oblige à atomiser les points de vues respectifs des auteurs sur les arguments et idées qu'ils partagent, pour ensuite pouvoir les regrouper et les comparer selon un grille analytique pertinente par rapport à notre problématique.. Le corps du mémoire consiste donc en un développement progressif et logique du paradigme qui nous concerne, mettant en comparaison les arguments de chaque auteur.

Dans une première partie, on étudie la conceptualisation théorique de la compétence ou incompetence politique du citoyen ordinaire, que l'on a échelonné en trois étapes : de la nature au politique. En premier lieu, on développera une anthropologie de l'homme « naturel », c'est-à-dire les instincts et les prémisses qui caractérisent l'homme hors du politique, et qui influencent la conception de la compétence ou de l'incompétence politique à l'état civil. En second lieu, on établira une anthropologie du citoyen ordinaire, c'est-à-dire l'étude des éléments déterminants sa compétence ou son incompetence politique à l'état civil. En troisième lieu, on s'intéressera aux facteurs contingents au politique, ayant un effet sur la compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire à l'état civil. On adopte une démarche anthropologique afin de pouvoir projeter le citoyen ordinaire et sa compétence ou incompetence, défini en théorie, dans la réalité.

Dans une deuxième partie, on observe les responsabilités, les prérogatives et les interdits pratiques du citoyen ordinaire par rapport à sa compétence ou son incompetence politique dans le contexte des régimes « populaires ». En premier lieu, on voit de quoi est capable ou incapable le citoyen ordinaire en terme de participation civique et par rapport aux différentes modalités de l'action politique. En second lieu, on s'intéresse aux capacités et aux incapacités du peuple en terme de gouvernement.

En troisième lieu, on compare les points de vue normatifs respectifs des auteurs sur le gouvernement populaire : bon ou un mauvais régime par rapport à notre problématique ? On approfondit en évoquant l'opinion des auteurs sur le meilleur régime politique.

En conclusion de chaque partie, on résume les accords et désaccords entre auteurs, e essayant particulièrement de mettre en lumière les correspondances qui démentent la fracture conceptuelle caricaturale entre Anciens et Modernes. Puis, on formule une interprétation de ces résultats.

Enfin la conclusion finale se présentera sous la forme d'un tableau typologique résumant

succinctement les réponses à nos problématiques apportées par notre développement. Une ouverture extrapole à partir de ces résultats afin d'en tirer des enseignements utiles concernant la compétence ou incompétence politique du citoyen ordinaire à l'ère contemporaine.

PREMIERE PARTIE : EN THEORIE.

I) Les trois étapes de la conceptualisation de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire : de la nature au politique.

A) Une anthropologie de l'homme « naturel ».

1) Platon. La normativité de la nature sur le politique.

Platon établit la nature comme source de toute communauté et autorité politique. Elle est porteuse d'un ordre naturel *divin* rigoureusement ordonné, que doit nécessairement refléter l'organisation pratique de la Cité. Néanmoins, ce modèle normatif est difficile à percevoir et a fortiori à mettre en place. Platon compare l'Etat à un bateau⁵, sur lequel règne l'anarchie : les matelots sont narcissiques, tous convaincus de leur propre compétence politique ; égoïstes, voulant tous être celui qui tiendra le gouvernail ; mauvais, car prêts à tout pour atteindre ce but. En conséquence, « jusqu'au jour où la race des philosophes sera maîtresse du gouvernement, ni l'État ni les citoyens ne verront la fin de leur maux et la constitution que nous avons imaginée en esprit »⁶.

L'injonction naturelle est celle d'une société politique organisée par rapport aux *qualités naturelles* spécifiques à chaque homme. Celles-ci sont déterminées par les trois parties de l'âme qui s'expriment de façon discriminatoire selon les individus, et qui définissent « les principales classes d'hommes [qui] sont au nombre de trois : le philosophe, l'ambitieux, l'intéressé. », auxquelles correspondent « trois espèces de plaisir, analogue à chacun de ces trois caractères » c'est-à-dire respectivement la jouissance de la vérité, des honneurs ou de l'argent⁷.

⁵ VI,4,p206. On retrouve également une description de la nature humaine au livre VII : celle de l'allégorie de la caverne. Cette dernière est plus philosophique que politique ; c'est pourquoi on aura préféré se référer à la première.

⁶ VII,13.

⁷ IX,7,p318.

D'une manière générale, les hommes sont sujets à des désirs innés, qui sont de trois types : les désirs « nécessaires: ceux que nous ne pouvons pas rejeter et tous ceux qu'il nous est utile de satisfaire [...] imposés par la nature». Les désirs superflus sont « ceux dont on peut se défaire, [...] dont la présence [...] fait même souvent du mal. » Cependant, Platon indique que les désirs nécessaires et superflus peuvent partager le même objet, c'est alors l'intensité de ce désir qui détermine sa nécessité ou sa superficialité : par exemple, la faim. Il est nécessaire de la satisfaire jusqu'à satiété mais quand elle va au-delà elle devient « nuisible au corps, non moins nuisible à l'âme, à la sagesse et à la tempérance.⁸ » Enfin, il en existe qui sont encore plus délétères pour l'homme : les désirs déréglés, contre-nature, qui s'éveillent pendant le sommeil et agitent les hommes en songe, ce qui peut les inspirer à commettre de graves méfaits.⁹

2) Aristote : l'homme libre et la Cité existent par nature.

En ce qui concerne Aristote, en premier lieu la nature donne naissance à deux types d'hommes : l'homme libre, caractérisé par son intelligence, et l'esclave, caractérisé par sa force de travail. Son anthropologie définit un désir plus général que celui de son collègue Ancien : « la perversité des hommes est un vase sans fond : la nature du désir et d'être sans bornes et la plupart des hommes ne vivent que pour le combler.¹⁰ », mais qui va également dans le sens d'une nature humaine égocentrique et potentiellement délétère pour la vie en communauté.

L'homme libre « est un animal politique », ce dont Aristote déduit que « toute cité existe par nature ». L'homme, poussé par *l'amitié* vers ses semblables, est naturellement voué à vivre en communauté. Cette amitié implique que les citoyens se connaissent entre eux, qu'ils ont des relations interpersonnelles. Il justifie cette nature humaine en arguant que « le caractère distinctif de l'homme en face tous les autres animaux : [c'est que] seul il perçoit le bien et le mal, le juste et l'injuste, et les autres valeurs¹¹ ; » et que s'il est doté du *logos*¹² c'est pour pouvoir discuter de cette perception, comparer les points de vue de chacun, et en fonction de cela organiser la cité dans le but de *bien-vivre*.

⁸ VIII,12,p290.

⁹ IX,2,p306. Dans ce passage Platon fait référence à l'*Œdipe-roi* de Sophocle, dans lequel Œdipe essaye en pensée de violer sa mère, et sera amené à manger ses enfants.

¹⁰ II,7,p51.

¹¹ I,2,p10.

¹² La parole, la capacité à communiquer.

En conséquence, « la cité par sa nature est pluralité¹³ », car « on ne fait pas une cité à partir d'individus semblables. » : « les citoyens ont tous nécessairement en commun toutes choses ou aucune, ou certaines d'entre elles et non pas d'autres. ». Aristote introduit ici une approche individualiste : les hommes ont une personnalité et une réflexion morale qui leur sont propres ; de cela découle un relatif narcissisme : « l'amour de chacun pour soi-même, [qui] est un sentiment naturel. ». Cette subjectivité morale a pour corollaire politique un droit individuel à la propriété: « Le système supérieur est celui où la propriété doit être jusqu'à un certain point commune, mais en règle générale privée. ».

3) Machiavel. La maîtrise de ses désirs : condition indispensable à la jouissance de la liberté.

La philosophie politique de Machiavel repose sur l'étude de l'histoire et l'observation de sa réalité contemporaine. Son « état de nature » correspond au contexte historique dont il est le contemporain : celui des « guerres d'Italie¹⁴ », qui correspond grosso modo à un état de guerre permanent. Cette situation résulte de l'anthropologie élémentaire machiavélienne : on « présuppose que tous les hommes sont mauvais, et qu'ils doivent toujours user de leur malignité d'âme chaque qu'ils en ont la libre occasion¹⁵. » Les hommes feront tout pour assouvir leur désirs tant que des lois où la nécessité ne viennent les réfréner. De cette caractéristique naturelle, démontrée par l'observation des « choses présentes et [des] anciennes », découle « que dans toutes les cités et dans tous les peuples il y a les mêmes désirs et les mêmes humeurs, qui ont toujours été¹⁶. » De cette anthropologie universelle, il faut déduire une similitude des *accidenti* quel que soit le peuple concerné. Ici, Machiavel effectue une « naturalisation » de l'histoire, démontrant l'existence d'un déterminisme politique universel.

Ce n'est qu'une fois émancipé de ses désirs que l'homme peut accéder à la *liberté*, c'est-à-dire à la citoyenneté. La liberté n'est donc pas accessible à tout le monde, ou du moins ne devrait pas l'être. Dans son chapitre *Si un peuple habitué à vivre sous un prince devient libre par quelque accident, il garde avec difficulté cette liberté*¹⁷, le Florentin fait la

¹³ II,2,p34.

¹⁴ Au XVIème siècle l'Italie est divisé politiquement en de nombreux Etats, de taille, de nature et de puissance différentes. De ce morcellement politique résulte une faiblesse militaire en comparaison des Etats-nations limitrophes comme la France ou l'Espagne ; ces derniers, avides de conquête, parcourent donc l'Italie en guerroyant.

¹⁵ I,3,p66.

¹⁶ I,39,p187

¹⁷ I,16,p117

description imagée d'un peuple dans la situation susmentionnée et de la difficulté qu'il aura à jouir et à préserver sa liberté: « Ce peuple n'est pas différent d'une bête brute qui, bien que de nature féroce et sauvage, aurait toujours été nourri en captivité et en servitude ». Le peuple peut être un acteur actif ou passif dans ce processus libérateur, et plusieurs paramètres – éthiques, historiques...- entrent en ligne de compte. Par exemple « après la mort de fils de Brutus et la fin des Tarquins, le peuple romain n'étant pas encore corrompu, quand il récupéra la liberté il put la maintenir.¹⁸»

Or, une constitution républicaine accorde la liberté à tous, notamment à la masse populaire, malgré que: « Souvent le peuple, trompé par une fausse image de bien [quelque chose qui s' imagine être un bien pour lui], désire sa propre ruine.¹⁹ ». La prise de Véies par Rome en 395 av. J.-C. illustre cet aléa : après la victoire romaine, la rumeur se répand que Véies étant une ville riche, il serait intéressant que la moitié des Romains alla y demeurer. Mais il n'avait pas été question de cela au Sénat et les plus sages citoyens trouvaient cette idée stupide. Ainsi, « quand cette affaire en vint à être discuté, la plèbe s'enflamma tellement contre le Sénat qu'on en serait arrivé aux armes et au sang, s'il ne s'était fait un bouclier de quelques citoyens âgés et estimés, dont la révérence freina la plèbe qui n'alla pas plus loin dans son insolence. » La liberté doit donc être discriminatoire : seuls les hommes compétents doivent en jouir.

4) Montesquieu. L'antinomie de la liberté naturelle et de la liberté politique.

L'Esprit des Lois de Montesquieu se distingue par son empiricité. Il en résulte un contractualisme modéré, l'aristocrate ne s'intéressant que superficiellement au problème - abstrait- des origines de l'homme. Il indique tout de même que l'homme à l'état de nature « aurait plutôt la faculté de connaître, qu'il n'aurait des connaissances ». Il possède donc la raison en puissance, sans savoir encore l'exercer. De cette « infirmité » l'homme tire un sentiment de *faiblesse*, qui le rend *timide*, c'est-à-dire pacifiste car conscient de son infériorité : « On ne chercherait donc à s'attaquer, et la paix serait la première loi naturelle²⁰. ». Il en découle quatre lois naturelles : la nécessité de se sustenter ; l'instinct de se réunir entre hommes, parce que tous se craignent réciproquement ; le désir de reproduction ; et l'acquisition de *connaissances*, qui génère un désir de vivre en société, pour partager et échanger autour de ces connaissances mutuelles.

¹⁸ *ibid*

¹⁹ l,53,p221

« Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur faiblesse ; l'égalité [naturelle], qui était entre eux, cesse, et l'état de guerre commence²¹. ». Réunis, les hommes prennent conscience de la force collective qu'ils possèdent, ce qui leur donne le sentiment de leur force personnelle et les rend belliqueux. Alors, toujours dans le but de se conserver, ils établissent des lois positives qui permettent de créer la paix à *l'Etat politique*.

Montesquieu tient à faire une importante mise au point sur le concept de liberté, par rapport à ces prédécesseurs philosophes. Celui-ci a revêtu des Anciens au siècle des Lumières plusieurs apparences et plusieurs significations. Particulièrement, « comme, dans les démocraties, le peuple paraît à peu près faire ce qu'il veut, on a mis la liberté dans ces sortes de gouvernement, et on a confondu le pouvoir du peuple avec la liberté du peuple²². » Le paradigme de Montesquieu distingue foncièrement le pouvoir du peuple –c'est-à-dire celui qu'on trouve dans « le gouvernement républicain, où le peuple encore, ou seulement une partie du peuple, à la souveraine puissance.²³ » - et la liberté du peuple -c'est-à-dire la liberté politique du citoyen ordinaire. Celle-ci « consiste pour le citoyen à avoir le droit de faire tout ce que les lois permettent, et à n'être point contraint de faire ce qui est illégal²⁴. » La liberté politique est donc définie par la constitution et se différencie de la liberté naturelle absolue car ces deux libertés sont antinomiques : « si les citoyens pouvaient faire absolument tout, aucun d'eux ne disposerait plus d'aucune liberté²⁵. ». Les lois positives doivent restreindre la liberté naturelle de l'homme afin de garantir sa liberté politique. Ici, Montesquieu applique une logique libérale qui intègre à la citoyenneté des droits subjectifs individuels. Notamment, la jouissance de la liberté politique par les citoyens est dépendante de l'assurance qu'ils ont de leur sécurité : « La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté²⁶. ».

²⁰ I,2,p92.

²¹ I,3,p93.

²² XI,2,p324.

²³ II,1,p97.

²⁴ XI,3,p325

²⁵ XI,6

²⁶ *ibid*

5) Rousseau : de l'inaliénable liberté naturelle à l'inaliénable liberté politique.

A l'état de nature rousseauiste la principale caractéristique humaine est la conscience de sa propre existence. Il est donc sujet à deux instincts naturels: la conservation de sa personne : « sa première loi est de veiller à sa propre conservation ²⁷ » et la pitié, envers les autres hommes particulièrement, et les êtres vivants en général, que le genevois définit comme la : « répugnance naturelle à voir périr ou souffrir tout être sensible et principalement nos semblables²⁸ ». L'homme naturel est également libre de faire ou de ne pas faire tout ce qui lui chante. Ces dispositions naturelles de l'homme ont une conséquence particulièrement importante : Rousseau démontre que l'esclavage est contre-nature. En effet, il serait totalement irrationnel pour un homme d'*aliéner* volontairement sa liberté naturelle si il ne jouit d'aucun avantage en échange. « Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme²⁹ ». La servitude est donc imposé à un homme par un autre homme plus fort que lui ; le premier a dû céder face à la *nécessité de Diomède*³⁰. Or, « Le droit du plus fort n'est pas un droit : le droit et les conventions reposent sur les accords mutuels entre hommes libres ; devoir obéir sous la menace de la force n'est pas une liberté, ni une volonté, c'est une nécessité ; l'asservissement est une agrégation pas une convention³¹. ».

Les hommes aliènent volontairement leur liberté naturelle lors de la signature métaphorique d'un *pacte social*, car ils récupèrent en échange une liberté conventionnelle et un droit de propriété. Ainsi, « Cette liberté commune [la liberté conventionnelle] est une conséquence de la nature de l'homme³² ». Le droit à la propriété découle du droit du premier occupant : le citoyen lors de la constitution de la communauté prend possession d'une terre, qui lui appartient en propre. Mais cette propriété terrienne individuelle n'est légitime que parce qu'en aliénant tous ses biens en faveur de la communauté, la terre appartient à l'ensemble des citoyens. Un citoyen particulier jouit de cette terre parce qu'elle lui permet de vivre, et ce faisant de faire vivre la communauté.

²⁷ 1,2,p43

²⁸ Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes.

²⁹ ²⁹ 1,4

³⁰ Lors du siège de Troie, Ulysse et Diomède sont dépêchés pour dérober le Palladium, une icône religieuse. Mais Diomède s'en acquitte seul et Ulysse, furieux d'avoir été exclu, tente d'assassiner Diomède. Ce dernier déjoue la tentative, puis fait rentrer Ulysse jusqu'au camp sous la menace de son épée.

³² 1,2,p43

Si tout homme dispose naturellement de la liberté, alors tout homme est libre à l'état civil ; ce qui veut dire que chacun exerce sa volonté politique et que personne n'est soumis unilatéralement à la volonté d'un autre. Alors les « mots de sujets et souverain sont des corrélations identiques dont l'idée se réunit sous le seul mot de Citoyen³³. »

B) Une anthropologie du citoyen ordinaire.

Ici, on dresse un cahier des charges de la citoyenneté, spécifique à chaque auteur.

1) Platon. L'*Idée de Bien* : la fusion des vertus de *justice* et de *science*.

Chez Platon, l'essence politique correspond à la *Vertu Suprême* : qui la possède à une *Idée de Bien*. Le chemin à parcourir pour parvenir à ce niveau de vertu exige un long entraînement physique et intellectuel, ce qui implique de suivre de longues études. Cet apprentissage s'articule autour de deux vertus clés : l'*amour de la vérité* et la *science*. Le citoyen amoureux de la vérité la cherche tout d'abord en son for intérieur ; il s'aperçoit alors que cet objectif nécessite d'appliquer une méthode *scientifique* dans ses recherches. Ces deux vertus platoniques sont interdépendantes et forment un cercle vertueux : en cherchant sa vérité subjective, le citoyen développe un raisonnement scientifique ; armé de ce raisonnement il peut alors chercher la vérité objective –donc universelle- en observant le monde extérieur ; il constate alors l'existence de plusieurs vertus, au nombre de quatre : les trois premières sont *la tempérance, le courage et la sagesse* qui agglomérées forme une quatrième vertu : *la justice*. Il va donc continuer à étoffer sa capacité analytique pour savoir en quoi ces vertus consistent, et au fur et à mesure les assimiler car elles sont bonnes et qu'elles lui donnent une idée plus précise de la vérité, du bien.

La tempérance comme vertu politique comprend trois éléments : l'acceptation de la supériorité politique du citoyen le meilleur et de la soumission politique qui en découle ; la soumission des désirs à la raison ; et enfin l'accord effectif entre les citoyens sur qui doit gouverner. Platon la définit comme « une sorte d'ordre et d'empire sur les plaisirs et les passions, s'il faut en croire l'expression populaire assez étrange, ma foi : « être maître de soi ». Le sens de cette expression et qu'il y a dans l'âme même de l'homme deux parties, l'une meilleure, l'autre moins bonne. Quand la partie qui est naturellement la meilleure maintient la moins bonne en son empire, on le marque par l'expression « être maître de soi », et c'est un

³³ III,13

éloge³⁴. » La science comme vertu politique est la connaissance de ce qui est bon ou mauvais pour la Cité ; c'est-à-dire l'intérêt général. La poursuite et la réalisation de ce but implique les autres sciences et des savoirs divers et variés ; l'Idée de Bien correspond donc à une vertu scientifique sublimée : l'épistémologie. Celle-ci renvoie à la théorie de la connaissance, qui désigne l'étude critique de toutes les sciences, ou de la connaissance en général ; le philosophe est capable d'évaluer la pertinence des résultats des autres sciences, et à les utiliser dans le but de l'intérêt général le cas échéant. En terme de vertu politique, le pendant de la science est l'opinion : « La science et l'opinion diffèrent, chacune d'elle ayant un effet différent et donc faite pour un objet différent. Or la science a pour objet l'être et le connaît en son essence. Mais l'opinion saisit les apparences» Ainsi : « La pensée de cet homme qui connaît [le citoyen compétent] mérite donc selon nous le nom de connaissance ; celle de l'autre, qui juge sur l'apparence [le citoyen incompétent], le nom d'opinion³⁵.» La Vertu Suprême se caractérise par « l'excellence du discours, de l'harmonie, de la grâce et du rythme [qui viennent] de la simplicité de l'âme, [...] de la simplicité véritable d'un caractère ou s'allie la bonté et la beauté³⁶. »

2) Aristote. La *justice*, vertu politique du citoyen ordinaire.

« La vertu de justice est une valeur politique ; en effet, la justice est la règle de la communauté politique.³⁷» Qui la possède jouit d' « une forme d'autorité en vertu de laquelle on commande à des personnes de même origine et à des hommes libres– [...] l'autorité politique. »³⁸

Cette vertu politique se subdivise en deux vertus aux caractéristiques propres. Cependant, elles sont dissociables l'une de l'autre ; Aristote explique le rapport qu'elles entretiennent dans son allégorie du bateau : « Ces matelots ont beau différer par leur capacité (l'un et rameurs, un autre pilote, un autre la vigie, un autre reçoit quelque autre dénomination du même genre), il est clair que la définition la plus exacte de la perfection de chacun n'est propre qu'à lui, mais qu'il y en aura également une qui sera commune et qui s'adaptera à tous. En effet, la sécurité de la navigation est leur tâche à tous, car c'est à cela qu'aspire chacun des matelots. Il en va donc de même des citoyens : ils ont beau être dissemblables entre eux, leur tâche, c'est le salut de la communauté ; or la communauté ici, c'est le régime politique ; la

³⁴ IV,8,p137.

³⁵ V,20,p194.

³⁶ III,11,p102.

³⁷ I,2

³⁸ III,4,p81.

perfection du citoyen est donc nécessairement en rapport avec le régime. Par suite, s'il y a plusieurs formes de régimes politiques, il ne peut évidemment pas y avoir pour le bon citoyen une seule et unique vertu, la vertu parfaite. Or l'homme de bien, c'est une seule et unique vertu qui le définit, la vertu parfaite.³⁹ »

Il existe d'un côté la *vertu parfaite de l'homme de bien*, qui est objectivement la même pour tous les hommes. Le citoyen habité de cette vertu est capable de commander, idé est de gouverner. De l'autre côté, on trouve la *vertu de justice*, qui revêt une forme différente en fonction de la constitution. En effet, elle correspond concrètement à la *science* de la justice, à qui « il appartient d'examiner quelle est la forme la meilleure [de régimes politiques] et quelles qualités elle devrait avoir pour répondre le mieux à nos vœux ; quelle est aussi la forme qui s'adapte à tel ou tel peuple (car beaucoup sans doute sont incapables d'atteindre le régime politique le meilleur); cette science doit aussi pouvoir examiner la façon dont peut, une fois sa forme acquise, la sauvegarder la plus longtemps possible⁴⁰. » Cette science s'acquière à travers l'exercice du pouvoir et la soumission au pouvoir. A travers cette double expérience le citoyen devient compétent: « la vertu d'un citoyen éprouvé consiste à savoir également bien commander et bien obéir. »

Ainsi, la citoyenneté aristotélicienne est conditionnée à une participation politique effective : « si le bonheur doit être regardé comme une « activité réussie », la vie « active » sera la meilleure aussi bien collectivement pour toute cité que pour chaque individu.⁴¹ », puisque cette participation apporte le bonheur au citoyen individuel, en même temps qu'il contribue au bien-vivre collectif par son implication politique. Une citoyenneté n'impliquant pas la participation aux affaires publiques, comme celle d'Hippodamos, contient les germes de l'incompétence, car : « des gens exclus de toute participation au régime, comment peuvent-ils avoir quelque attachement pour le régime ?⁴² ». Dans une telle situation, les citoyens gouvernants ne savent pas obéir, et les citoyens gouvernés ne savent pas commander : ils n'ont pas la vertu du bon citoyen. De fait, une cité est composée de citoyens justes, mais pas forcément bons : « Tous doivent posséder la vertu du bon citoyen (c'est la condition nécessaire pour que la cité soit la meilleure), mais ils ne peuvent avoir tous la perfection de l'homme de bien. ». Aristote établit un rapport hiérarchique entre ces deux vertus : la science de la justice est inhérente au citoyen,

³⁹ III,4,1,p78-79.

⁴⁰ IV,1,p115.

⁴¹ VII,3,p226.

elle en est la prémisse ; la vertu parfaite ne l'est pas. Cette dernière agit en fait comme catalyseur de la compétence : un citoyen la possédant en plus de la vertu de justice est un excellent citoyen. En effet, la vertu parfaite prend la forme de deux vertus spécifiques en fonction du statut du citoyen : « la prudence, la seule vertu propre aux gouvernants. » ; et « pour le gouverné, sa vertu n'est pas la prudence, mais l'opinion vraie. ». Aristote récapitule ainsi sa conception : « L'âme est divisée en deux parties, dont l'une possède par elle-même la raison [science], et l'autre, sans la posséder par elle-même, et capable d'obéir à la raison [prudence]. Est meilleur la partie qui possède la raison. » et précise que cette dernière « elle-même, se divise en deux, selon notre ordinaire de diviser : il y a d'une part la raison pratique et, de l'autre la raison spéculative.⁴³ » Il conclut : « la vie la meilleure, pour chacun isolément et pour les cités collectivement, c'est la vie vécue dans la vertu, avec assez de ressources pour pouvoir participer aux actions conformes à la vertu.»

3) Machiavel. La *virtu* de la *materia* : la compétence morale comme compétence politique.

Associé à la *fortuna*, la *virtu* est un concept fondamental chez Machiavel. Celle-ci est protéiforme : elle change de nature en fonction de quel acteur politique est concerné. La vertu du Prince repose sur plusieurs éléments dont font l'objet *Le Prince*, opuscule adressé à Laurent de Médicis développant une théorie de gouvernement en monarchie. L'idée la plus notable est que le prince doit s'émanciper des considérations morales pour gouverner. Mais la vertu du peuple, des républiques, que Machiavel développe dans ses *Discours*, est d'une nature exactement opposé.

Machiavel fait référence à une capacité cognitive dans son chapitre *De combien d'espèces sont les Etats et de quelle espèce fut l'Etat romain*⁴⁴ : la *cognizione*, qui consiste en la connaissance de la justice. Elle apparaît au commencement des Cités lorsque les hommes se rassemblent et voient ce qui est mal et bien, en voyant ce qu'ils n'ont pas envie de subir ce dont ils ont envie de jouir personnellement. Mais cette vertu cognitive semble être d'une importance marginale par rapport à la vertu politique, que Machiavel désigne sous plusieurs termes : *bontà* (*bonté*), *amour de la patrie*, *grandeur d'âme*... La vertu populaire machiavélienne est donc de nature morale.

⁴² II,8,p54.

⁴³ VII,14,p248.

Machiavel semble avancer une explication anthropologique de cette opposition totale entre la vertu du prince et celle du peuple dans son chapitre *La multitude est plus sage et plus constante qu'un prince*.⁴⁵ : de par leur condition sociale, les désirs du *popolo* (peuple) sont plus modérés que ceux des *grandi* (grands); cela signifie qu'ils sont aussi moins dangereux pour la bien-portance et la stabilité du régime. Dans le chapitre *Qui veut modifier une république doit considérer sa matière*⁴⁶, les exemples de Spurius Cassius et de Manlius Capitolinus décrivent la vertu de la plèbe romaine en situation.

Spurius, consul à trois reprises, « était un homme très ambitieux et qui voulait acquérir à Rome une autorité extraordinaire et s'attirer les faveurs de la plèbe par de nombreux bienfaits (comme la distribution des terres que les Romains avaient prises au Herniques) ; mais cette ambition fut découverte par les Pères [sénateurs] et rendu si suspecte que, quand il s'adressa au peuple et proposa de lui donner les deniers tirés du blé que le trésor public avait fait venir de Sicile, celui-ci le refusa tout à fait, car il lui semblait que Spurius voulait à ce prix acheter sa liberté [celle du peuple]. Mais si ce peuple avait été corrompu, il n'aurait pas refusé ce prix et il aurait ouvert la voie vers la tyrannie qu'il lui ferma. » Ici l'honnêteté civique, le respect de la tradition, sont les qualités du peuple romain : en refusant le pot-de-vin de Spurius, la plèbe assure la stabilité du régime et évite la tyrannie ; car la perte de la liberté politique du peuple implique une transformation de la souveraineté, et une adaptation politique en conséquence.

Manlius, après avoir bien gouverné durant un certain temps et avoir été l'artisan de réussites politiques, est frappé d'« une mauvaise avidité de régner », ce qui signifie d'un désir d'ambition soudain et absolu, et « il en vint à un tel aveuglement d'esprit que, sans penser au mode de gouvernement de la ville, sans examiner la matière (*materia*) qu'elle avait, qui n'était pas apte à recevoir une forme mauvaise, il se mit à susciter des tumultes à Rome contre le Sénat et contre les lois de la patrie. On reconnaît par-là la perfection de cette ville et la bonté de sa matière » car chez le peuple tout entier « l'amour de la patrie fut, pour tous, plus puissant que toute autre considération » et ils refusèrent de rentrer dans le jeu dictatorial de Manlius. Les nobles à l'unanimité ne le soutinrent pas malgré leurs divergences ; les Tribuns de la Plèbe surmontèrent leur propension usuelle à supporter toute démarche politique renforçant le pouvoir du peuple au détriment du Sénat et « s'unirent dans ce cas aux nobles

⁴⁴ I,2,p57.

⁴⁵ I,58

⁴⁶ III,8.

pour repousser une peste commune. » ; la plèbe romaine, alors qu'elle aimait bien Manlius, se rangèrent aussitôt à l'avis des Tribuns, le jugèrent comme ils en avaient la responsabilité politique, et le condamnèrent à mort. Machiavel introduit ici son concept de matière : la nature du peuple est modelable, elle peut être plus ou moins vertueuse, plus ou moins corrompue. Le Florentin désigne sous l'appellation de peuple la plèbe la plupart du temps, mais dans le cas d'une matière très dense, d'une communauté politique très soudée, le peuple est un tout, incluant la plèbe, la classe moyenne et la noblesse romaine. C'est un premier trait de l'holisme machiavélien. La vertu populaire romaine est cette bonté civique ; elle se définit par la supériorité du désir d'œuvrer à l'intérêt général plutôt que de satisfaire son intérêt particulier (ici dans une perspective de classes sociales). A l'échelle individuelle, Machiavel établit un lien presque consubstantiel entre vertu et pauvreté, à travers l'exemple de Cincinnatus⁴⁷. En 458 av. J-C le consul Minutius et son armée sont assiégés par les Eques, et s'ils devaient être battus, la République romaine serait gravement menacée. Le Sénat élit alors Lucius Quinctius Cincinnatus comme dictateur et l'envoie chercher chez lui : celui-ci est alors occupé à labourer son petit lopin de terre ; puis, à l'annonce de son élection, il revêt simplement sa toge, va à Rome réunir une armée et libère Minutius des assiégeants. Cet exemple montre « l'honneur dans lequel la pauvreté était tenu à Rome », et que les mœurs romaines ne discriminaient pas les hommes en fonction de leur activité professionnelle. Au contraire, un citoyen romain travaillant la terre est susceptible de vertu. Cela s'explique parce que la participation civique est gratifiée non pécuniairement mais honorifiquement. Machiavel reste ébahi de la compétence politique dont fait preuve une matière vertueuse : « la grandeur d'âme de ces citoyens [citoyens ordinaires nommés pour de courtes périodes à des charges publiques], dont la magnanimité, quand ils étaient nommés à la tête d'une armée, s'élevait au-dessus de celle de tout prince ; [...]; et une fois retourné à l'état de simple citoyen, ils devenaient parcimonieux, humble, soucieux de leurs petits biens, obéissants envers les magistrats, respectueux envers leurs supérieurs, si bien qu'il semble impossible qu'un même esprit puisse être capable d'un tel changement ». Il lui semble inconcevable qu'un homme goûtant le pouvoir puisse garder la tête froide, puis y renoncer volontairement au lieu de se servir de sa position pour assouvir ces désirs, pour enfin obéir avec constance aux citoyens occupant la position qu'il occupait lui-même.

⁴⁷ III,25.

4) Montesquieu. Sûreté, liberté et vertu : catalyseurs de la compétence ou de l'incompétence politique dans le gouvernement populaire.

Chez Montesquieu, il y a à l'état de nature *une raison primitive* : lorsque l'homme devient citoyen, cette capacité en puissance évolue en véritable libre-arbitre. Pour cette raison, « les lois du monde positif ne sont pas [invariables] », car le citoyen n'est pas intrinsèquement compétent ou incompétent politiquement, mais il jouit en général de sa liberté politique; il en résulte que la constitution peut revêtir n'importe quelle forme, de la meilleure à la pire. « La raison en est que les êtres particuliers intelligents sont bornés par leur nature, et par conséquents sujets à l'erreur ; et, d'un autre côté, il est de leur nature qu'ils agissent par eux-mêmes⁴⁸. ». La compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire est donc relative à la qualité des citoyens et au régime constitutionnel dans lequel ils évoluent. La constitution peut être libre sans que le citoyen jouisse de sa liberté politique, c'est-à-dire « de l'exercice de sa volonté [dans les affaires publiques], ou du moins dans l'opinion où l'on est que l'on exerce sa volonté.⁴⁹ »; et réciproquement, le citoyen peut être libre sans que la constitution n'établisse sa liberté politique : « dans ces cas, la constitution sera libre de droit, et non de fait ; le citoyen sera libre de fait ; et non de droit. ». C'est le pragmatisme de Montesquieu qui s'exprime ici : son analyse vise précisément à dépasser les apparences et les faux-semblants philosophiques masquant la réalité politique. Ainsi, un citoyen jouit effectivement de sa liberté politique seulement si sa *sûreté* est assurée, ou du moins si il a l'opinion qu'elle est assurée. L'Etat doit assurer aux citoyens les conditions de leur sécurité physique et morale, dans les rapports entre concitoyens mais aussi avec les autres nations. De cette sécurité les citoyens tirent un sentiment de tranquillité, qui leur permet de jouir de leur liberté politique en toute sérénité : « à Rome, il était permis à un citoyen d'en accuser un autre. Cela ne conviendrait aujourd'hui. La partie publique veille pour les citoyens ; elle agit, et ils sont tranquilles.⁵⁰ ».

La typologie des régimes de Montesquieu fait correspondre à la démocratie le régime républicain, qu'il appelle aussi *Etat populaire*. Chaque régime repose sur un principe définit comme « ce qui fait agir [le gouvernement], [...] les passions humaines qui le font mouvoir⁵¹. ». Il s'agit en quelque sorte du sentiment humain spécifique à un type de gouvernement qui fournit l'énergie politique nécessaire à son fonctionnement, dans le cadre

⁴⁸ I,1

⁴⁹ II,2

⁵⁰ VI,8

de la législation spécifique à ce gouvernement particulier, ce que Montesquieu nomme *la nature* du gouvernement. Le gouvernement républicain se distingue en ce que tous les citoyens participent à l'élaboration des lois, particulièrement les *lois fondamentales*, et que les lois actées s'appliquent ensuite à chacun d'entre eux. Le principe de la monarchie est l'honneur, le principe de l'aristocratie est la modération, le principe d' « un Etat populaire [...] est la vertu⁵² », qui est « un ressort [nécessaire] de plus [que la force coercitive dans un régime monarchique ou despotique] ». Cette « vertu est une chose très simple : c'est l'amour de la république ; c'est un sentiment, et non une suite de connaissances ; le dernier homme de l'État peut avoir ce sentiment, comme le premier. ». La compétence ou l'incompétence du citoyen n'est pas déterminé par une vertu cognitive, mais par une vertu morale qu' « on peut définir [comme] l'amour des lois et de la patrie. », se traduisant politiquement par « une préférence continuelle de l'intérêt public au sien propre », qui est réellement le seul critère de la compétence politique puisqu'elle « donne toutes les vertus particulières : elles ne sont que cette préférence⁵³. ». Par exemple, la vertu de tempérance platonique est contenue dans la vertu politique de Montesquieu : c'est l'amour des lois qui rend le citoyen obéissant et se soumettant de bonne grâce aux lois. A contrario, « Lorsque cette vertu cesse, l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice [l'avidité] entre dans tous. » : le corps civique est corrompu, c'est-à-dire que les citoyens sont dominés par d'autres sentiments que l'amour, et c'est de nouveau l'intérêt particulier qui prend le pas sur l'intérêt général. Cet amour républicain s'intègre dans un cercle vertueux : « l'amour de la patrie conduit à la bonté des mœurs, et la bonté des mœurs mène à l'amour de la patrie. Moins nous pouvons satisfaire nos passions particulières, plus nous nous livrons aux générales⁵⁴. » Un peuple vertueux est donc chronologiquement de plus en plus compétent, au fur et à mesure que les mœurs politiques s'imprègnent de sa vertu et ainsi valorise et encourage cette dernière à être et à s'exprimer chez les citoyens. Le citoyen ordinaire est sociologiquement disposé à la vertu: en effet, si « la brigues [la corruption] est dangereuse dans un Sénat ; elle ne l'est pas dans le peuple, dont la nature est d'agir par passion.⁵⁵ » La passion va dans le sens de la vertu, car elle est un sentiment, tout comme l'amour. Néanmoins selon l'aristocrate, cette vertu populaire n'est pas une base suffisante pour que les citoyens puissent se gouverner eux-mêmes, ce qui justifie

⁵¹ III,1

⁵² III,3

⁵³ IV,5

⁵⁴ V,2

⁵⁵ II,2

l'incompétence du citoyen ordinaire : « le peuple qui a la souveraine puissance doit faire par lui-même tout ce qu'il peut bien faire ce qu'il ne peut pas bien faire, il faut qu'il le fasse par ses ministres⁵⁶ » L'Etat populaire est donc une démocratie représentative, dans laquelle le peuple détient la souveraineté et l'exerce dans les limites déterminés par sa compétence et son incompétence politique.

5) Rousseau. L'égalité de droit et de fait comme critère de la compétence ou de l'incompétence politique souveraine.

Rousseau ne fait pas référence à la vertu : « Le plus grand bien de tous se réduit à ces deux objets principaux, la liberté et l'égalité.⁵⁷ ». « Les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état⁵⁸. » doivent donc s'adapter pour survivre, et c'est alors qu'ils décident de signer le pacte social, que Rousseau conceptualise sous la forme d'une déclaration solennelle : « Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de l'intérêt général ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. » Ce corps est le *Souverain*. Les hommes acquièrent alors une double identité : celle de sujet, un particulier soumis à la loi, et celle de citoyen, unité de base du peuple souverain. Cette ubiquité de l'homme pose le problème de la potentielle opposition entre l'intérêt particulier du sujet et l'intérêt général du citoyen. Mais Rousseau réconcilie ces deux derniers en la personne du *sujet-souverain*.

En effet, le sujet va agir politiquement dans son intérêt particulier, mais « leur nature [les engagements contractuels du pacte social] est telle qu'en les remplissant on ne peut travailler pour autrui sans travailler pour soi.⁵⁹ » conduit le citoyen souverain à voter dans l'intérêt général puisque ils partagent une égalité de droit et de fait, une condition humaine similaire. Il en résulte que la participation subjective du sujet ira toujours dans le sens du bien objectif pour les citoyens car « personne ne s'approprie ce mot *chacun*, et ne songe à lui-même en votant pour tous » ; ainsi, « l'égalité de droits et la notion de justice dérive de la préférence que chacun se donne et par conséquent de la nature de l'homme. ». L'égalité de nature et la conscience humaine de sa similitude avec ses semblables sont les déterminants du

⁵⁶ II,2

⁵⁷ II,11

⁵⁸ I,6,p51

seul principe politique légitime selon Rousseau : l'équité, l'égalité civile et morale générée conventionnellement par le pacte. « Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalités entre les hommes, et que pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et par droit.⁶⁰ » De cette équité découle plusieurs caractéristiques de la souveraineté : tout d'abord, celle-ci est inaliénable. Tout comme la liberté naturelle de l'homme rend l'esclavage contre-nature, la souveraineté, qui est l'agglomération des libertés individuelles, ne peut être contrainte ; car dès lors que la volonté générale du Souverain est dirigé par un individu particulier ou plusieurs se distinguant du reste du corps civique, elle ne tend plus au bien commun : « car la volonté particulière tend par nature aux préférences, et la volonté générale à l'égalité.⁶¹ » Une telle souveraineté est un non-sens, et « si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple ; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de Souverain, et dès lors le corps politique est détruit.⁶² ». En outre, la souveraineté est également indivisible : elle n'est générale qu'à condition que tous les citoyens l'exercent. Par conséquent il est impossible de la *représenter* : Rousseau en déduit, et c'est l'inénarrable apport philosophique qui le distingue de ses confrères du siècle des Lumières, que « tout gouvernement légitime est républicain », ce qui signifie sous sa plume la démocratie directe. Pour expliquer cette nouveauté d'une manière un peu plus poétique, Rousseau propose une métaphore organiste faisant apparaître le souverain comme le *cœur* d'une société politique, et le gouvernement comme le *cerveau* : le cerveau peut s'arrêter, le corps continuera de fonctionner ; si le cœur s'arrête, le cerveau lui emboîte le pas. Rousseau s'oppose frontalement à tous les gouvernements de son temps, notamment les monarchies, qui « font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux, l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus⁶³. »

Néanmoins, la souveraineté n'est pas infaillible : *la volonté générale peut errer⁶⁴* et s'écarter de l'utilité publique lorsque l'égalité entre les citoyens n'est pas parfaite car des distinctions existent entre eux. Ce qui distingue la volonté générale de la volonté de tous, c'est que la

⁵⁹ II,4

⁶⁰ I,9,p60

⁶¹ II,1

⁶² *ibid*

⁶³ II,2

⁶⁴ II,3

dernière est la simple addition des volontés particulières, et la première est la somme des différences d'opinion entre citoyens restante après que les points de vue opposés se soient annulés mutuellement. « Il importe donc [...] qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat et chaque Citoyen n'opine que d'après lui. » Rousseau mélange ici une approche à la fois libéral et à la fois holiste : l'individu se caractérise par sa liberté naturelle personnelle et cherche son intérêt particulier lorsqu'il signe le pacte social ; mais il ne le peut qu'à travers l'union des libertés politiques individuelles en une liberté collective visant l'intérêt général. Enfin, Rousseau ajoute un droit et un devoir politique, relatifs à la sûreté collective : en effet, « tous ont à combattre au besoin pour la patrie, mais aussi nul n'a jamais à combattre pour soi.⁶⁵ »

III) Les facteurs contingents du politique.

En troisième lieu, des facteurs contingents à l'état civil influencent la compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire.

1) Platon. La vertu du citoyen ordinaire, prémisses indispensables à l'avènement de la *République*.

Pour Platon « la nature n'a pas précisément donné à chacun de nous les mêmes dispositions, mais elle a différencié les caractères et fait l'un pour une chose, l'autre pour une autre.⁶⁶ » Les inégalités naturelles entre les hommes conditionnent le rôle spécifique qui leur est dévolu dans la Cité. Mais comme le montre le comportement des matelots dans la métaphore platonicienne du bateau, les hommes ne sont pas conscients de ces inégalités ou alors refusent de l'être. C'est donc la responsabilité du philosophe que de leur indiquer leur place, au moyen d'un mensonge noble. Pour ce faire, l'Athénien utilise le mythe phénicien de l'autochtonie : « Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, mais le Dieu qui vous a formés a mis de l'or dans la composition de ceux d'entre vous qui sont capables de commander ; aussi sont-ils les plus précieux ; il a mêlé de l'argent dans la composition des gardiens ; du fer et de l'airain dans celle des laboureurs et des autres artisans.⁶⁷ » L'avènement de *La République* repose sur la compétence politique des citoyens ordinaires : pour l'heure manipulé contre son propre intérêt par les sophistes, le peuple est capable de reconnaître la vérité si elle est exposée par un philosophe en qui il a fini par accorder sa

⁶⁵ II,4

⁶⁶ II,11,p63.

confiance ; la fondation de la Cité parfaite est dépendante et contingente de cette prise de conscience populaire, qui amènera le philosophe devenu roi à remplir son rôle de législateur originel en élaborant la meilleure constitution.

Par ailleurs, Platon admet qu'une société homogène économiquement facilite la tempérance collective et favorise d'autant la compétence du citoyen ordinaire: « ainsi la pauvreté et la richesse rabaissent également la valeur des ouvrages et celle des artisans eux-mêmes ; car l'une engendre la mollesse, l'oisiveté et le goût des nouveautés, et l'autre, avec ce même goût des nouveautés, la bassesse et l'envie de mal faire.⁶⁸ » Cependant, l'Athénien dissocie l'économique, c'est-à-dire le niveau de richesse, du social, c'est-à-dire de l'activité professionnelle des citoyens : qu'ils aient des revenus limités et suffisants pour participer à la vie de la Cité, les travailleurs manuels, le prolétariat, de par leur activité professionnelle se *mutilent l'âme*, ce qui les rend incompétent, et les exclus de la citoyenneté.

En outre, Platon accorde une place capitale aux lois et à l'éducation dans le processus d'acquisition de la vertu, qui passe notamment par l'élimination des désirs néfastes de l'homme. Par exemple, une bonne éducation permettra de bien cerner le désir de manger et de savoir quand il devient superflu. Concernant les désirs déréglés, à travers la raison, l'éducation et les lois, ils peuvent être extirpés. Ce sont les songes qui mettent ses bas instincts en évidence. Il faut s'adonner à la tempérance et à la méditation avant le sommeil pour se rapprocher de la sagesse durant le repos. Le catalyseur achronique de la corruption de l'homme est *l'aiguillon du désir* qui s'il pique un citoyen fait de lui un *frelon*, totalement incompétent. L'éducation doit donner dès le plus jeune âge les clés pour réfréner les pires désirs, notamment les déréglés ; les lois doivent prendre le relais en étant le vecteur de bonnes mœurs ; dans le cas contraire, « rien ne manque à un homme pour être tyrannique, quand la nature ou les habitudes ou les deux ensemble l'on fait ivrogne, amoureux et fou.⁶⁹ » Le plus délétère des désirs est le *tyran Eros*, c'est-à-dire le désir charnel : « chaque nuit, [il fait germer] en lui une foule de désirs violents et plein d'exigences⁷⁰. », dont la satisfaction se traduit par des parties de plaisirs, des festins et une vie de débauche rendant le citoyen inapte à la vie politique.

⁶⁷ III,21.

⁶⁸ IV,2

⁶⁹ IX,2

⁷⁰ IX,2

2) Aristote. La discrimination socio-économique du citoyen ordinaire.

A l'état politique, « ce que l'on considère comme les parties par excellence de la cité, ce sont les riches et les pauvres ». Au premier abord, Aristote considère la richesse comme un signe de vertu : les riches sont les « honnêtes gens.⁷¹ ». Néanmoins, il s'agit plus d'une considération relativement générale que d'une vérité absolue en démocratie, car en fonction des deux facteurs de la compétence ou de l'incompétence globale du corps civique, la *qualité et la quantité*, qui sont les deux formes que revêt l'égalité, l'égalité en nombre et l'égalité selon le mérite, c'est la masse des citoyens pauvres ou un groupe d'individus riches qui sont les plus compétents, de par la fortune respective dont ils disposent. En fonction de ce rapport, la compétence universelle caractéristique d'une démocratie est soit complète car le niveau économique de la cité peut le permettre ; soit certains citoyens sont compétents et d'autres incompétents, et un système censitaire vient déterminer politiquement qui est l'un ou l'autre, avec l'idée qu'un certain niveau de richesse est une preuve de compétence politique. Concrètement, une activité professionnelle entraîne l'incompétence « Il faut du loisir pour faire naître la vertu et pour exercer l'activité politique. [...] Les propriétés aussi doivent être entre les mains de ces deux classes, car il est nécessaire que les citoyens soient dans les aises, et les citoyens, ce sont ces gens-là. La classe des travailleurs manuels, en effet, ne fait pas partie de la cité, ni aucun autre groupe social qui n'est pas « artisan de la vertu »⁷² ». Le prolétariat peut être citoyen, mais il est intrinsèquement incompétent, il vaut donc mieux qu'il ne prenne pas part à l'administration de la Cité, et en conséquence dans la plupart des régimes grecs il n'est pas citoyen.

Aristote relativise l'importance de l'égalité socio-économique car le *bien-vivre* se concrétise chez le citoyen en deux modes de vies qu'il suit à tour de rôle : une vie *sobre* caractérisée par l'austérité, et une vie *libérale* caractérisée par l'opulence. Cependant, l'extrême-pauvreté corrompt le citoyen en le rendant vénal. En fait, il accorde plus d'importance à l'éducation qui en éduquant les citoyens de façon à ce que « les hommes naturellement supérieurs ne souhaitent pas avoir plus et que les basses classes ne le puissent pas.⁷³ » rend superflu l'égalisation des richesses. Le contenu de cette éducation doit viser à former un bon citoyen, car s'ils « n'ont pas des habitudes et une éducation dans l'esprit de la

⁷¹ IV,8

⁷² VII,9

⁷³ II,7

constitution.⁷⁴ », ils seront incompetents. Enfin, un statut social privilegie, comme celui de la noblesse, qui va souvent de pair avec richesse et bonne education, n'implique pas forcement la competence, si il n'en decoule pas des qualites correspondants aux besoins de la Cite: « dans le domaine politique aussi, c'est a juste titre qu'on ne peut se fonder sur n'importe quelle inegalite pour pretendre aux charges publiques ; il faut necessairement fonder ses pretentions sur les elements dont la cite est composee⁷⁵. »

3) Machiavel. L'egale pauvreté comme facteur de vertu.

Pour Machiavel, la corruption de la matiere, du peuple, est issue de la difference de condition sociale et politique : « cette corruption et le peu d'aptitude a la vie libre n'est qu'un effet des inegalites qui existent dans cette cite.⁷⁶ ». Une pauvreté institutionnelle decourage la venalite, car «cette facon de vivre [rend] moins desirable les richesses. ». En reaction, les citoyens realisent leur bien-etre en servant l'interet general, et en retirant les honneurs recompensant cette abnegation civique. Ce qui est d'autant plus facile que le statut socio-economique n'est pas un critere de vertu, et rend chaque citoyen potentiellement competent a servir l'Etat : « la pauvreté ne barrait la voie a aucune charge et a aucun honneur, et on allait chercher la vertu dans quelque maison qu'elle habita. »

Les republics n'existent pas ex nihilo : il faut un legislateur pour enteriner leur existence. Ce legislateur doit accomplir sa tache seul car : « il n'arrive jamais, ou rarement, qu'une republic [...] soit bien ordonnee des le debut, [...] si elle n'est pas ordonnee par un seul homme.⁷⁷ » Cet homme relève de l'extraordinaire, de par sa contingence aleatoire et sa grande vertu ; et l'acte de fondation d'une republic peut en consequence echapper aux considerations morales, dans le but du plus grand bien. En temoigne la grandeur multiseculaire de Rome, pourtant nee du meurtre de Remus par son frere Romulus.

4) Montesquieu. La legislation imperativement censitaire, redistributrice et educative du gouvernement populaire.

« Les lois qui etablissent le droit de suffrage sont fondamentales dans ce gouvernement [republicain]. Il est essentiel de fixer le nombre des citoyens qui forme les

⁷⁴ V,9

⁷⁵ III,11

⁷⁶ I,17

⁷⁷ I,9,p92

assemblées⁷⁸. » Dans ces *Considérations*⁷⁹, Montesquieu indique que d'avoir dédaigné cette règle fut l'une des grandes causes de la ruine de Rome.

Les lois doivent servir de rempart à l'inégalité, car si elle s'imisce la république est perdue. Il faut maintenir un partage égalitaire des terres avec les lois, « afin que le nombre des citoyens puisse toujours se maintenir égal à celui des partages. » L'égalité de fait étant presque impossible à établir, il faut tolérer une certaine inégalité, mais à la condition que « toute inégalité dans la démocratie doit être tirée de la nature de la démocratie et du principe même de l'égalité ». Il faut que l'équité soit la règle de la démocratie. Par exemple, un citoyen qui aurait besoin de travailler continuellement pour vivre ne peut se voir imposer une charge de magistrat ; « dans ces cas, l'égalité entre les citoyens peut être ôtée dans la démocratie pour l'utilité de la démocratie.⁸⁰ » « Comme l'égalité des fortunes entretient la frugalité, la frugalité maintient l'égalité des fortunes. » : ces deux valeurs sont interdépendantes et ne peuvent exister l'une sans l'autre. Le commerce et les richesses qu'il apporte est bon pour la communauté, à condition « que ces mêmes lois, divisant les fortunes à mesure que le commerce les grossit, mettent chaque citoyen pauvre dans une assez grande aisance, pour pouvoir travailler comme les autres ; et chaque citoyen riche dans une telle médiocrité, qu'il a besoin de son travail pour conserver ou pour acquérir⁸¹. »

Enfin, Montesquieu insiste sur l'impératif éducatif : « c'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de la toute-puissance de l'éducation. En effet, la vertu politique est un renoncement à soi-même. » L'homme étant naturellement disposé à privilégier sa propre personne, il faut lui fournir les moyens intellectuels de dépasser cette préférence, pour qu'il se rende compte que travailler à l'intérêt général lui bénéficie autant à lui qu'aux autres.

5) Rousseau. La maturité politique du peuple, le Législateur et la religion, facteurs contingents de l'état civil.

Rousseau pose de nombreux paramètres contingents à la compétence ou l'incompétence politique du citoyen. Notamment, « Il est pour les Nations comme pour les hommes un temps de maturité qu'il faut attendre avant de les soumettre à des lois.⁸² » Le

⁷⁸ II,2

⁷⁹ *Considérations sur les causes de la grandeur des romains et de leur décadence.*

⁸⁰ V,5

⁸¹ VI,2

⁸² I, 2

Contrat social nécessite que les hommes est atteint une certaine maturité politique, la conscience de leur compétence. Ce temps de maturité est différent selon les peuples ; il diffère par exemple entre Russes, Allemands ou Anglais. Mais la possibilité pour les hommes de faire société est également conditionnée à un Législateur contingent. La figure rousseauiste du Législateur est très particulière : « Le Législateur est à tout égard un homme extraordinaire dans l'État. Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. C'est une fonction particulière et supérieure qui n'a rien de commun avec l'empire humain.⁸³ ». Les hommes, les citoyens ordinaires en devenir, sont incompetents à créer eux-mêmes leur communauté. Le Législateur doit donc recourir à une autorité différente de celle de la force ou du raisonnement : l'autorité divine. C'est le succès de son entreprise qui fait la légitimité a posteriori du Législateur, c'est-à-dire son caractère d'oracle propageant la parole divine. Le Législateur doit être à la fois détachée des passions humaines et à la fois les avoir éprouvées et les connaître. Une bonne constitution originelle se caractérise par la supériorité ou au moins l'égalité de la nouvelle force civile collective par rapport à la somme des forces naturelles de tous les individus.

Un autre facteur déterminant de la compétence ou de l'incompétence politique est le luxe « car, où le luxe est l'effet des richesses, où il les rend nécessaire ; il corrompt à la fois le riche et le pauvre, l'un par la possession, l'autre par la convoitise ; il vend la patrie à la mollesse à la vanité ; il ôte à l'Etat tous ses Citoyens pour les asservir les uns aux autres, et tous à l'opinion. » Enfin, la condition spirituelle de l'homme est également d'importance : les religions spirituelles sont délétères pour la communauté politique car elles détachent le citoyen de l'homme : « et bientôt on a vu ce prétendu royaume [le christianisme] de l'autre monde devenir sous un chef visible le plus violent despotisme dans celui-ci⁸⁴. » Par contre, une religion civile élaborée par le souverain a un impact positif sur la compétence politique du citoyen : « Il y a donc une profession de foi purement civile dont il appartient au Souverain de fixer les articles, non pas précisément comme dogme de Religion, mais comme sentiment de sociabilité, sans lesquels il est impossible d'être bon Citoyens ni sujets fidèles. »

⁸³ II,7

⁸⁴ IV,8

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

1) Accords et désaccords à « l'état de nature ».

Cette première partie met en évidence l'utilisation par les auteurs de concepts communs mais définis et désignés d'une manière différenciée. Les Anciens, et Machiavel en fait partie concernant ce point, n'utilisent pas de manière formelle un état de nature pour en déduire la compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire à l'état civil. En effet, ils considèrent que la réalité politique dont ils sont les contemporains –la démocratie athénienne à l'agonie pour Platon et Aristote, les guerres d'Italie pour Machiavel- est le cadre « naturel » et de tendance anarchique duquel les hommes doivent sortir, en instaurant pour l'un sa *République*, pour les autres un meilleur régime relevant soit de l'aristocratie, soit de la démocratie. Platon l'indique même clairement : « Ton homme ne se trompera donc point en comparant les politiques qui sont aujourd'hui à la tête des affaires aux matelots dont je viens de parler.⁸⁵ »

Néanmoins, les philosophes grecs théorisent ce qui semble être un état de nature à travers des allégories, comme celle du bateau qu'ils ont en commun. Machiavel, chantre du réalisme en politique, ne s'embarrasse pas de tels procédés. Rousseau précise qu'Aristote avait raison de dire qu'il y avait des esclaves par nature : ce sont des hommes libres asservis par la force et qui ont été par la suite trop lâches pour se révolter. « S'il y a donc des esclaves par nature, c'est parce qu'il y a eu des esclaves contre-nature⁸⁶. » Aristote critique vertement le modèle semi-communiste de la République platonicienne. Platon conçoit le bien suprême comme « l'unité de la cité la plus totale possible. » Le Stagirite réfute catégoriquement ce point de vue : « Il est clair cependant qu'une cité, à force de progresser ainsi et de s'unifier davantage, ne sera même plus une cité. En fait, on anéantira la cité⁸⁷. »

En effet, pour ce dernier la dépersonnalisation et le collectivisme de cette république n'offrent pas le terreau émotionnel nécessaire au développement de l'amitié. Le droit de propriété et un certain individualisme sont nécessaires pour assurer la pluralité de la Cité : « une unification excessive de l'État anéantit la vertu, la tempérance et la libéralité [la générosité] puisqu'on ne peut rien donner de soi-même si rien ne nous appartient⁸⁸. » Les Modernes –Montesquieu et Rousseau- se distinguent également du contractualisme classique : ces philosophes estiment que Hobbes s'est fourvoyé en déduisant un état de guerre général naturel de sentiments comme la jalousie, l'envie... qui selon eux n'apparaissent chez l'homme qu'une fois intégré politiquement. Par exemple chez Rousseau, le « mal » s'introduit chez l'homme avec l'apparition du sentiment d'amour-propre, conséquence de sa socialisation au contact de ses concitoyens. Aristote, Montesquieu et Rousseau ont en commun l'idée d'un sentiment originel de

⁸⁵ VI

⁸⁶ I,4

⁸⁷ II,2

⁸⁸ II,5

sociabilité qui pousse les hommes à se réunir : l'amitié, la crainte réciproque ou la pitié. Ces trois sentiments résultant de la conscience d'une similitude entre les hommes.

2) Simplification conceptuelle de la vertu au fil du temps.

Cette différence méthodologique s'explique par l'évolution conceptuelle du principe de vertu. Chez les Anciens, incluant toujours Machiavel, la vertu est divisée en sous-compétences morale et cognitive, tandis que pour les autres elle est directement définie de manière globale. En effet, ces sous-compétences correspondent aux instincts naturels de l'homme chez les Modernes. Cette divergence révèle l'évolution de la perception de la compétence et de l'incompétence politique : la compétence cognitive des Anciens s'efface chez les Modernes –auxquels se rattache cette fois Machiavel, qui tient la *cognizione* comme admise- au profit de la compétence morale. Cela s'explique par l'affirmation philosophique du concept de libre-arbitre, qui induit que les citoyens ont tous en puissance la compétence cognitive. Les degrés de la compétence ou de l'incompétence politique du citoyen ordinaire ne se définissent plus que par rapport au niveau de compétence morale chez ces derniers. Guidé par la vertu, un sentiment a contrario d'une science, les citoyens sont capables de servir l'intérêt général, sans avoir besoin d'un intellect spécifique à la compréhension du phénomène politique. Cette perspective moderne sur la compétence politique est totalement à l'opposé du paradigme aristotélien, qui établit la prépondérance de la compétence cognitive sur son alter ego morale. L'égalité hiérarchique entre les deux composantes de la compétence politique chez Platon s'inscrit pourtant elle aussi contre le point de vue moderne : en effet, si le citoyen ordinaire peut posséder la compétence morale, il lui est naturellement impossible de disposer de la compétence cognitive puisque il n'a accès qu'à l'opinion et pas à la science. Même au sein des Anciens, on constate une divergence : pour Platon la justice est la vertu suprême regroupant les compétences morale et cognitive ; pour Aristote elle ne représente que la compétence cognitive. Cela correspond à une différence philosophique de leur naturalisme respectif : pour Platon la nature détermine le seul état politique objectivement réalisable, aux caractéristiques immuables et universelles ; tandis que pour Aristote l'injonction naturelle est abstraite, ce qui implique un relativisme politique. En fonction du nombre de citoyens vertueux politiquement principalement, et du nombre de citoyens homme de bien accessoirement, du nombre de citoyens par rapport à la population, c'est une constitution spécifique qui sera la plus adéquate à tel type de communauté politique et c'est un régime politique spécifique qui doit être mis en place, correspondant à ces paramètres précis. Pour le Stagirite, le régime politique le meilleur se caractérise par l'identité de la vertu parfaite et de la vertu citoyenne.

Le libre-arbitre des Modernes –Montesquieu et Rousseau- trouve sa source dans le libéralisme politique, dont Montesquieu fut l'un des précurseurs. La liberté politique est inhérente aux citoyens, seule une constitution despotique l'empêchera d'exister, notamment de par la crainte que ressentent ces derniers d'être arbitrairement victime du pouvoir politique, comme celui d'une monarchie absolue. Cependant, comme les exemples romains de Machiavel l'ont montré, elle ne détermine pas la compétence du citoyen ordinaire ; au contraire des citoyens libres pourront donner libre cours à leur incompétence. C'est associé à la vertu –la

compétence morale- que cette liberté caractérise le citoyen compétent, œuvrant à l'intérêt général.

Une autre différence notable sépare les Modernes des Anciens : pour Aristote notamment, la vertu doit être cultivée, ce qui implique pour le citoyen d'être suffisamment fortuné pour ne pas avoir à travailler, et ainsi avoir du loisir à consacrer à l'activité politique. Platon partage cet avis en associant le travail manuel avec l'incompétence politique. Machiavel marque cette rupture conceptuelle : un travailleur manuel est plus vertueux qu'un rentier. En effet, l'obligation de travailler pour vivre (ou l'envie de travailler) signifie pour les intéressés une situation de pauvreté ayant pour corolaire un désintéressement pécuniaire. Ce désintéressement laisse place à une envie de servir l'intérêt général, récompensé par des honneurs publics.

Mais même entre Modernes les points de vues divergent. La vertu machiavélique se caractérise donc par un amour de la patrie et des honneurs récompensant l'implication politique allant dans ce sens. Cette conception s'oppose paradoxalement à celle de Montesquieu, pour qui le principe républicain est l'amour de la patrie, et l'honneur le principe aristocratique. Ce dernier définit le principe d'un gouvernement comme les passions humaines spécifiques qui le font mouvoir⁸⁹. Dans le *Contrat Social* Rousseau corrige Montesquieu : « voilà pourquoi un Auteur célèbre [Montesquieu] a donné la vertu pour principe à la république ; car toutes ces conditions [petit Etat, simplicité des mœurs, égalité économique et sociale assurant l'égalité civile, pas de luxe] ne sauraient subsister sans la vertu : mais, faute d'avoir fait les distinctions nécessaires, ce beau génie a manqué de justesse, quelquefois de clarté, et n'a pas vu que l'autorité souveraine étant partout la même, le même principe doit avoir lieu dans tous états bien constitué, plus ou moins, il est vrai, selon la forme de gouvernement.⁹⁰ » Pour Rousseau, la vertu n'est pas un principe afférent à un type de régime particulier : elle est le principe de la souveraineté, donc de tout gouvernement. De ce raisonnement le genevois conclut que le seul gouvernement légitime est républicain.

3) L'argument commun de la réciprocité entre nature du peuple et esprit des lois

L'analyse fait apparaître deux concepts indissociables sur lesquels les auteurs partagent tous le même point de vue : l'indépassable rapport entre la nature du peuple et l'esprit des lois. *L'Esprit des Lois* démontre scientifiquement ce rapport structurel : « les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ; et, dans ce sens, tous les êtres ont leur loi⁹¹. ». Les lois ont une « structure particulière » en fonction de la « nature » d'un gouvernement – le gouvernement républicain étant celui où le peuple ou une partie du peuple réuni en corps exerce la « souveraine puissance ». Par exemple, le caractère du gouvernement timocratique est l'ambition et l'amour des honneurs. Le contenu de la constitution va donc dans ce sens. La « matière » d'un peuple indique son niveau de vertu et donc de compétence ou

⁸⁹ II,2

⁹⁰ III,4

⁹¹ I,1

d'incompétence. Machiavel décrit ce concept de manière imagée : il s'intéresse à « ces peuples où la corruption ne s'est pas trop étendue, et où il y a plus de bons que de pourris⁹². ». En effet, ces peuples sont les seuls aptes à jouir de la liberté et à se gouverner par eux-mêmes, c'est-à-dire pas par un monarque ou une caste dirigeante privilégiée. Pour Rousseau, « il est pour les Nations comme pour les hommes un temps de maturité qu'il faut atteindre avant de les soumettre à des lois.⁹³ » Comme on l'a vu, la vertu rousseauiste n'est pas une valeur plus ou moins bonne, elle est le cheminement intellectuel et moral « normal » et « naturel » que doit emprunter l'homme. Cette maturité de la matière existe donc à différents stades selon les peuples : Rousseau compare les Russes, les Anglais, les Allemands. Les lois et le niveau de compétence ou d'incompétence politique du citoyen ordinaire qu'elles déterminent pratiquement sont le reflet de cette matière. Mais cette idée de réciprocité entre régime et peuple existe déjà chez les Anciens : Platon écrit « sais-tu qu'il y a nécessairement autant d'espèces de caractères d'hommes qu'il y a de formes de gouvernement, ou crois-tu par hasard que ces formes sortent des chênes ou des rochers, et non des mœurs des citoyens, qui entraînent tout du côté où elles penchent⁹⁴ ? » ; Machiavel s'inscrit aussi dans cette démarche : « les bonnes mœurs, pour se conserver, ont besoin des lois, les lois, pour être observées, ont besoin des bonnes mœurs.⁹⁵ » Ce n'est qu'à condition que la nature du peuple et les lois soient dans le même esprit que le citoyen est compétent ; si elles s'opposent - peu importe que ce soit la constitution où la nature du peuple qui change la première – il résultera nécessairement une adaptation de l'une dans le sens de l'autre. Il en résulte un relativisme chez Rousseau : « c'est sur ces rapports [la situation locale, le caractère des habitants] qu'il faut assigner à chaque peuple un système particulier d'institutions, qui soit le meilleur, non peut-être en lui-même, mais pour l'État auquel il est destiné⁹⁶. » Il existe un régime meilleur en soi – la démocratie directe pour Rousseau-, mais qui ne sera pas le meilleur pour un peuple « immature » et celui-ci, le cas échéant, sera incompétent à juger des affaires publiques. Néanmoins dans ce processus la matière à l'ascendant sur les lois, comme l'indique Montesquieu : « Il y a peu de lois qui ne soient bonnes, lorsque l'État n'a point perdu ses principes.⁹⁷ »

La figure du législateur est également commune à certains de nos auteurs. Rousseau le place dans l'exterritorialité : c'est-à-dire que la sortie de l'état de nature est contingente à son implication politique. De ce point de vue, chez Rousseau, l'histoire est l'espace articulé de ces deux contingences, entre nature et politique. Le législateur est également extraordinaire car il n'est ni souverain, ni magistrat. Machiavel à l'inverse en fait un magistrat, un homme extrêmement vertueux, mais dont la venue est également contingente et imprévisible. Montesquieu le décrit beaucoup plus pragmatiquement : c'est un homme, certes très compétent. Pour accomplir au mieux son travail de législation, il doit suivre certaines pistes :

⁹² I,16

⁹³ II,IX,p80.

⁹⁴VIII,2

⁹⁵ I,18

⁹⁶ II,11

⁹⁷ VIII,11

« l'esprit de modération doit être celui du législateur ; le bien politique, comme le bien moral, se trouve toujours entre deux limites.⁹⁸ » ; « Le style des lois doit être simple ; l'expression directe s'entend toujours mieux que l'expression réfléchie ; il est essentiel que les paroles des lois réveillent chez tous les hommes les même idées. [...] Les lois ne doivent point être subtiles ; elles sont faites pour des gens de médiocre entendement : elles ne sont point un art de logique, mais la raison simple d'un père de famille » ; « Il faut dans les lois une certaine candeur. Faites pour punir la méchanceté des hommes, elles doivent avoir elle-même une très grande innocence.⁹⁹ »

Le législateur est définitivement humain dans la conception de Montesquieu : « les lois rencontrent toujours les passions et les préjugés du législateur. Quelques fois elles passent au travers ; et s'y teignent ; quelques fois elles y restent, et s'y incorporent.¹⁰⁰ »

Deuxième partie : en pratique.

B) Les responsabilités, les prérogatives et les interdits du citoyen ordinaire dans un régime populaire en fonction de sa compétence ou de son incompétence politique.

Dans cette deuxième partie, on admet un peuple théorique constitué de citoyens normalement vertueux, afin de voir en pratique comment se concrétise leur compétence ou leur incompétence politique dans un gouvernement populaire dans la plupart des cas.

I) Capacités et incapacités participatives du citoyen ordinaire en Cité

1) Platon. Le citoyen ordinaire « passif », compétent à être incompétent.

La République attribue au citoyen ordinaire une incompétence radicale, ce qui définit par conséquent un corps civique composé essentiellement de citoyens « passifs ». En effet, la vertu suprême est inintelligible pour qui n'a pas adopté la démarche philosophique: « [les raffinés] ne peuvent expliquer [au vulgaire] ce que c'est que l'intelligence et [qu'] à la fin ils sont réduits à dire que c'est l'intelligence du bien¹⁰¹ ». Le citoyen ordinaire est incompétent car il est philodoxe¹⁰² au lieu d'être philosophe.

Néanmoins, le citoyen ordinaire peut être compétent ou incompétent à son niveau, en fonction de sa tempérance. Doté de cette vertu il est enclin à obéir aux lois avec enthousiasme et à ne pas contester son statut social ou politique, ce qui favorise l'intérêt général: « Ainsi

⁹⁸ XXIX,1

⁹⁹ XXIX,16

¹⁰⁰ XXIX,19

¹⁰¹ VII,17

¹⁰² Littéralement « ami de l'opinion ».

donc la force de remplir la tâche que la société impose à chaque individu rivalise avec la sagesse, la tempérance et le courage pour le perfectionnement de l'État. C'est une raison de plus de convenir que la possession de son bien propre et l'accomplissement de sa propre tâche constitue la justice. » La compétence du citoyen ordinaire repose essentiellement sur l'acceptation de son incompétence ; celle-ci est en effet déterminante à la réalisation de la Cité comme un *Tout*, puisque le peuple en représente la *partie* majoritaire en terme numérique, dépositaire de la force productive indispensable à l'autarcie de la Cité. Platon semble même indiquer que l'acceptation totale de son statut rapproche le citoyen ordinaire de la justice, de la vérité.

Un point particulier est l'incompétence judiciaire du citoyen ordinaire, car le juge doit être vieux et avoir à la faveur de son âge appris ce qu'était l'injustice, mais sans jamais l'avoir pratiqué lui-même, en l'observant chez les autres. Ce savoir n'est pas à la portée du citoyen ordinaire.

2) Aristote : *Le citoyen, [rien] ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat.*

A contrario, la compétence politique d'inspiration aristotélicienne se définit par la participation effective du citoyen à l'exercice du pouvoir : le citoyen ordinaire est donc intrinsèquement compétent. Inversement, si la constitution n'inclut pas de modalités de participation civique, le citoyen sera incompétent. Mais l'exercice réel du pouvoir par tous les citoyens pose des difficultés logistiques : ils ne peuvent commander tous en même temps. Aristote préconise donc un système de roulement des magistratures : « par suite de l'égalité naturelle de tous les citoyens et aussi parce qu'il est juste que le pouvoir (qu'il soit en bien ou en mal) soit le partage de tous, on en a une imitation si des hommes égaux se cèdent tour à tour le pouvoir et sous tous considérés comme pareil hors de leur charge.¹⁰³ » En démocratie, le citoyen ordinaire est donc éligible aux magistratures dites *indéterminées*, dont les missions n'exigent aucune compétence spécifique, ou du moins seulement celles dont disposent tout citoyen. Ainsi : « Le citoyen au sens strict, aucun caractère ne le définit mieux que la participation à l'exercice des pouvoirs de juge et de magistrat¹⁰⁴. », *magistrat* signifiant ici membre de l'assemblée législative. Cette uniformité et universalité de la compétence politique du citoyen ordinaire trouve sa source dans le savoir d'usage du citoyen : de par son

¹⁰³ II,2

¹⁰⁴ III,1

appartenance à sa communauté politique, le citoyen vit dans la Cité, et à travers cette expérience politique subjective, il en apprend les rouages, ce qui le rend même potentiellement plus compétent que les concepteurs. « Parce que pour certaines choses celui qui les a faites ne saurait être le seul ni le meilleur juge ; une maison, par exemple, non seulement celui qui l'a bâti peut l'apprécier, mais celui qui l'utilise la jugera mieux encore (or celui qui l'utilise, c'est le maître de la maison) ; un pilote jugera mieux d'un gouvernail qu'un charpentier, et c'est le convive, et non pas le cuisinier, qui jugera d'un festin¹⁰⁵. » ; « pour certains travaux et dans certains cas, même de simples profanes sont capables de choisir¹⁰⁶. »

Cependant, un citoyen exerçant les fonctions de magistrat n'est plus un citoyen ordinaire : il change de statut et devient un citoyen extraordinaire. Il s'agit plus d'une mise à l'arrière-plan de sa citoyenneté ordinaire que d'une réelle « transformation ». En effet, la compétence de ce magistrat est éphémère, car l'exercice du pouvoir corrompt ; les mandats doivent donc être courts et limités dans le temps, pour que les citoyens redevenus ordinaires retrouvent régulièrement le statut de *gouverné*, et puissent à travers leur obéissance aux lois maintenir leur compétence politique.

3) Machiavel. L'individualité du citoyen ordinaire comme compétence.

Pour Machiavel, le citoyen ordinaire en république est plutôt caractérisé par son incompétence, à l'échelle individuelle tout du moins : « tous ensemble, les plébéiens sont vigoureux, et quand ensuite chacun commence à penser à son propre danger, ils deviennent vils et faibles¹⁰⁷. » Cela dépend de son niveau de vertu, mais un citoyen ordinaire vertueux représente plutôt l'exception.

Pourtant de par son individualité il détient un genre de savoir et d'opinion d'usage qui représente toujours une plus-value pour le débat public : « Il a toujours été bien que ceux qui envisagent quelque chose de bon pour l'État puissent la proposer, et il est bien que chacun puisse exprimer sur cela son opinion, afin que le peuple, après avoir écouté tout le monde, puisse ensuite choisir ce qui est mieux.¹⁰⁸ » Le citoyen jouit donc d'une compétence délibérative : s'il estime de par son expérience pouvoir apporter quelque chose au débat public, il peut le faire. Au-delà de cette liberté d'expression, il dispose d'une compétence

¹⁰⁵ III,11

¹⁰⁶ *ibid*

¹⁰⁷ I,57

d'initiative législative : il peut soumettre au corps législatif une proposition de loi qui sera ensuite examinée, sans discrimination sociale. Egalement, le Florentin attribue au citoyen ordinaire la compétence d'accusation publique, comme cela se faisait dans la Grèce antique et comme en avait le droit les Tribuns du peuple à Rome : « Pour que les peuples ne manquent pas de ces conseils, les bons ordonnateurs des républiques ont établi qu'il soit permis à tout citoyen, et que ce soit un titre de gloire pour lui, de rendre public dans les assemblées les défauts de celui-ci [un citoyen candidat à une magistrature importante], pour que le peuple puisse mieux le juger en connaissance de cause¹⁰⁹. ». Machiavel considère le citoyen comme utile de par son opinion particulier ; en octroyant ces droits à tout citoyen, il sanctionne le bien-fondé de l'ingérence du citoyen ordinaire dans les affaires publiques autrement menées exclusivement par les magistrats.

Enfin, un citoyen vertueux se caractérise par son obéissance ; cette dernière est déterminante pour le bon fonctionnement de la communauté. Machiavel utilise un exemple historique allemand pour l'illustrer : lorsque l'Etat est en besoin de financement, il promulgue une augmentation des impôts sur le revenu ; les citoyens allemands se présentent alors spontanément au percepteur et lui remettent exactement la somme due, sans qu'il soit nécessaire pour la puissance publique de vérifier et de contrôler ces opérations¹¹⁰.

4) Montesquieu. La représentation, palliatif à l'incompétence du citoyen ordinaire.

« Comme la plupart des citoyens, qui ont assez de suffisance [compétence] pour élire, n'en ont pas assez pour être élu.¹¹¹ » Pour Montesquieu, la compétence et l'incompétence politique du citoyen ordinaire correspondent au cahier des charges de la démocratie représentative. Il a le droit de vote car il est apte à juger la qualité des candidats aux magistratures ; il n'est par contre pas éligible. Le citoyen « ne doit entrer dans le gouvernement que pour choisir ses représentants, ce qui est à sa portée. Car, s'il y a peu de gens qui connaissent le degré précis de la capacité des hommes, chacun est pourtant capable de savoir, en général, si celui qu'il choisit est plus éclairé que la plupart des autres.¹¹²»

¹⁰⁸ I,18

¹⁰⁹ III,34

¹¹⁰ I,55

¹¹¹ II,2

¹¹² XI,6

Cependant, dans un Etat très populaire le citoyen peut être désigné par le sort pour occuper une charge publique¹¹³.

L'aristocrate est sans appel : « Rien ne donne plus de force aux lois, que la subordination extrême des citoyens au magistrat.¹¹⁴ » La compétence du citoyen ordinaire est tributaire de sa vertu et de son amour pour la patrie qui assure son obéissance sans faille. En ce qui concerne le législatif et l'exécutif, le citoyen est incompetent, c'est l'affaire des magistrats. Mais la compétence judiciaire lui est exclusive : « La puissance de juger ne doit pas être donnée à un Sénat permanent, mais exercée par des personnes tirées du corps du peuple dans certains temps de l'année, de la manière prescrite par la loi, pour former un tribunal qui ne dure qu'autant que la nécessité le requiert ». En effet, la puissance de juger diverge des deux autres pouvoirs en cela qu'elle a pour objet une personne particulière et non pas l'État et le corps politique dans son ensemble ; donc de ne l'attacher à aucune prérogative, de la faire fonctionner au hasard, permet d'éviter que des sentiments personnels où la corruption vienne nuire au bon fonctionnement de ce pouvoir ; enfin cette puissance non représentée est plus dissuasive, car : « l'on craint la magistrature, et non pas les magistrats. » Cette compétence reste cependant limitée au groupe social d'origine du citoyen : il faut « que les juges soient de la condition de l'accusé, ou ses pairs » pour éviter toute discrimination sociale ou tout soupçon de discrimination sociale qui délégitimerait le processus judiciaire. Une exception à cette règle existe : Montesquieu relève que Machiavel blâme la corruption des juges responsables des crimes de lèse-majesté dans la chute de Florence ; il ne pense pas comme le Florentin que le jury doit être composée de plus de citoyens tirés au sort, le nombre est suffisant, tant « que les lois pourvoient autant qu'il est en elles, à la sûreté des particuliers.¹¹⁵ ». En outre, le citoyen jouit des droits rattachés à l'institution judiciaire : toute sanction passe par un procès, et l'accusé est en droit de se défendre.

La compétence militaire relève également des prérogatives du citoyen ordinaire ; Montesquieu les lie même intrinsèquement l'un à l'autre : « On ne prend les armes, dans la république, qu'en qualité de défenseur des lois et de la patrie ; c'est parce que l'on est citoyen qu'on se fait, pour un temps, soldat. » ; « Il faut les [les emplois civils et militaires] unis dans la république ; il serait bien dangereux de faire de la profession des armes un état particulier,

¹¹³ V,19

¹¹⁴ V,7

¹¹⁵ IV,5

distingué de celui qui a les fonctions civiles » car « S'il y avait deux états distingués, on ferait sentir à celui qui, sous les armes, se croit citoyen, qu'il n'est que soldat.¹¹⁶ »

5) Rousseau. Le citoyen comme sujet : juge et mandatement impératif.

Chez Rousseau, la volonté générale étant indivisible, la volonté particulière d'un citoyen ordinaire est nulle hors cette volonté générale : donc le citoyen ordinaire considéré en dehors du corps civique souverain est incompetent. Le domaine judiciaire est l'exception : le Souverain étant incompetent lorsqu'il s'applique à un objet particulier, la justice criminelle et pénale est exercée par le citoyen ordinaire. La compétence du citoyen ordinaire s'applique aussi aux magistratures : il peut élire et être élu. En effet : « La souveraineté ne peut être représentée, pour la même raison qu'elle ne peut être aliénée. Les députés du peuple ne sont donc ni ne peuvent être ses représentants, ils ne sont que ses commissaires.¹¹⁷ » ; dès lors, le magistrat n'exerce qu'un mandat impératif, sa responsabilité étant de rapporter ou d'appliquer les décisions des citoyens. Un magistrat reste donc un citoyen ordinaire, et conserve sa compétence politique originelle.

Cette idée de mandatement impératif se retrouve dans la conception rousseauiste de l'interaction entre militaire et politique : si le citoyen ordinaire est compétent à être soldat, les deux statuts sont complètement dissociés. « La guerre n'est donc point une relation d'homme à homme, mais une relation d'Etat à Etat, dans laquelle les particuliers ne sont ennemis qu'accidentellement, non point comme hommes ni même comme citoyens, mais comme soldats ; non point comme membres de la patrie, mais comme ses défenseurs.¹¹⁸

II) Capacité et incapacités gouvernementales du peuple en Cité

La compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire est aussi sollicitée de manière collective. Le cas échéant, le corps civique représentant les citoyens ordinaires agglomérés prend le nom de *peuple*. Ce terme s'oppose à celui de *multitude*, qui « est un amas sans unité d'individus qui n'a pas d'existence collective ; elle ne peut trouver son unité comme peuple que par l'autorité qui s'exerce sur elle.¹¹⁹ » Cette distinction est parfois difficile et paradoxale : « Le peuple est un certain corps, et une certaine personne à laquelle on peut attribuer une seule volonté, et une action propre : mais il ne se peut rien dire de

¹¹⁶ V,19

¹¹⁷ III,15

¹¹⁸ I,4,p48-49.

¹¹⁹ HOBBS, *Le Citoyen*, GF-Flammarion, VIII, 1, p148-149.

semblable de la multitude. C'est le peuple qui règne en quelque sorte d'Etat que ce soit. Les particuliers et les sujets sont ce qui fait la multitude. Dans une monarchie, les sujets représentent la multitude et le roi (quoique ceci semble fort étrange) est ce que je nomme le peuple¹²⁰. »

1) Platon. L'incompétence du peuple et l'inévitable corruption de l'état démocratique.

La représentation platonique du peuple est péjorative : sa crédulité le rend susceptible d'être manipulé par les démagogues, ce qui témoigne de son incompétence à élire les bons magistrats ; mais elle comporte également une dimension positive puisqu'elle lui permet de *toucher* la vérité si d'aventure un philosophe prenait le risque de la lui exposer. Si le peuple est tempérant, il est capable de reconnaître le philosophe comme le seul compétent à gouverner ; il relève alors de sa responsabilité et de sa compétence que de l'ériger à la tête de l'Etat : « en général quiconque a besoin d'être gouverné, doit aller chercher celui qui peut le gouverner. » Le peuple ici une fois de plus exprime sa compétence en comprenant et en sanctionnant son incompétence ; il est le seul compétent à faire advenir l'utopie républicaine de Platon.

En démocratie, le peuple souverain est incompétent et mène l'Etat à sa ruine. En effet, le cercle vertueux unissant la vertu morale et la vertu cognitive se mue chez le peuple en un cercle vicieux. Il est bien habité par l'amour de la liberté et de l'égalité; mais il n'a accès cognitivement qu'à l'opinion, qui l'induit en erreur sur la marche à suivre pour réaliser ses objectifs. Ainsi la corruption se répand au sein du corps civique, jusqu'à l'anarchie et la mort du régime. Platon reconnaît néanmoins au peuple une compétence : le lynchage. « On laissera mourir ceux dont le corps est mal constitué [comme à Sparte], et les citoyens feront périr eux-mêmes ceux qui ont l'âme naturellement perverse et incorrigible¹²¹. » Ce faisant, le peuple autorégule sa nature, et maintient le régime stable.

2) Aristote. Un *peuple d'égaux* à la compétence extensive.

Si en terme qualitatif et quantitatif le peuple est plus compétent que n'importe quel autre acteur politique, Aristote est sans équivoque : « Il est donc juste que la masse décide souverainement des questions plus importantes, puisque c'est d'un grand nombre d'individus

¹²⁰ *Ibid*, XII, 8, p222-223.

¹²¹ III,16

que se compose le « peuple » ». Ce dernier réuni en « corps délibératif décide souverainement de la guerre et de la paix, des alliances et de leur rupture, des lois, de la peine de mort, de l'exil, de la confiscation des biens, du choix des magistrats et de la reddition de leur compte.¹²² ». Le peuple dispose donc dans la démocratie aristotélicienne d'une compétence globale qui se rattache à l'exécutif, au législatif et au judiciaire, pour ce qui concerne les enjeux cruciaux. Son travail législatif est hiérarchiquement prioritaire : « Les lois, à condition d'être correctement établies, doivent être souveraines, tandis que le magistrat (qu'il s'agisse d'un seul ou de plusieurs) ne doit décider souverainement que là où les lois sont totalement impuissantes à éditer des dispositions précises, par suite de la difficulté d'établir des règles générales pour tous les cas.¹²³ ».

En outre, de par sa diversité qualitative et sa puissance quantitative, le peuple lisse ses inégalités individuelles internes de compétence ; par conséquent, même un peuple incluant des citoyens incompetents individuellement dans sa globalité est compétent collectivement. « C'est justement pourquoi Solon et quelques autres législateurs leur confèrent, collectivement, l'élection des magistrats et la vérification de leur compte, sans pourtant leur permettre individuellement l'exercice du pouvoir ; tous, réunis, ont en effet, suffisamment de discernement et, mêlés aux meilleurs citoyens, ils rendaient service à l'État ».

Néanmoins, une multitude trop peuleuse est incompetente. Le pire scénario s'accomplit lorsque « le peuple devient un monarque, être unique bien que composée d'une multitude ; et cette multitude de citoyens –non pas chacun individuellement, mais tous collectivement–détient l'autorité suprême¹²⁴. » Dès lors, la plèbe accapare le pouvoir souverain au détriment du peuple et légifère illégitimement par décret ; le cas échéant elle piétine elle-même la démocratie de son incompetente.

L'un des arguments les plus original d'Aristote est la compétence du peuple à adapter, à faire évoluer la constitution en fonction de la nécessité et de la temporalité: par exemple à Thourioi la classe des notables était cupide et « contrairement à la loi, avait accaparé la totalité des terres (le caractère plutôt oligarchique de la constitution leur permettait un enrichissement abusif) ; alors le peuple qui s'était endurci à la guerre, réussit à l'emporter sur les milices de garnison et obtint finalement l'abandon, par les accapareurs, de leur surplus de

¹²² IV,15

¹²³ III,11

¹²⁴ IV,4

terre. ¹²⁵» Le peuple dispose donc d'une compétence insurrectionnelle, dans le cas où d'autres citoyens agissent de manière évidente contre l'intérêt général. Mais la compétence du peuple en la matière ne s'arrête pas là : à la suite de cette insurrection, la constitution fut modifiée car elle était dévoyée par les notables dans leur intérêt ; et « Comme l'accès aux magistratures dépendait d'un cens trop élevé, l'évolution aboutit à une réduction du cens et à une multiplication des charges. ». Le peuple est le vecteur de l'extension du corps civique « actif », améliorant par là-même la compétence politique collective. Cette compétence est sollicitée et exacerbée lorsque le contexte est celui d'une évolution économique et sociale : « un événement fortuit peut aussi être à l'origine de révolution [soit dans une politiesoit dans une oligarchie] dans bien des cas, en effet, le revenu censitaire a été fixé, au début, d'après les circonstances du moment, en vue de faire participer au pouvoir une minorité dans l'oligarchie, et la classe moyenne dans la «politiesoit » ; mais, quand vient la prospérité grâce à la paix ou à quelque autre hasard heureux, les mêmes propriétés arrivent à valoir pour le cens plusieurs fois plus qu'avant, et alors tous peuvent accéder à toutes les charges : tantôt le changement s'opère graduellement, petit à petit et sans qu'on s'en aperçoive, tantôt aussi plus rapidement¹²⁶. »

Ce cercle vertueux peut à terme déboucher sur la démocratie la plus parfaite car la plus juste : « cette égalité que les démocrates cherchent à obtenir pour la multitude, elle est non seulement juste, mais encore profitable lorsqu'on l'applique entre égaux. Dès lors, si le corps politique est assez nombreux, bon nombres de dispositions démocratiques sont utiles, telle la durée semestrielle des magistratures, pour assurer à tous les Égaux une participation au pouvoir : les Égaux sont alors, en quelque sorte, « un peuple »¹²⁷ ». Cette démocratie se caractérise par une cohésion sociale très forte, toute la population bénéficiant de la citoyenneté, et tous les citoyens étant égaux entre eux par droit et par fait. La compétence politique collective est alors à son summum.

¹²⁵ V,7,p172

¹²⁶ V,5

¹²⁷ V,8

3) Machiavel. Le lieu commun de l'incompétence populaire opposé à l'*opinion de tous*.

Dans sa globalité, les *Discours* véhiculent une image péjorative du peuple. L'épisode historique du décevirat¹²⁸ en est un exemple : il s'agissait d'une institution collégiale créée en 451 avant Jésus-Christ qui avait pour mission principale de codifier et de publier les lois romaines transmises jusque-là oralement. Elle avait été portée au pouvoir par le peuple, qui réclamait une limitation du pouvoir des consuls et des lois écrites à opposer aux usages abusifs et arbitraires des nobles. Mais ce régime tourna vite à la tyrannie et généra des troubles importants. En parallèle, la plèbe en armes s'était rendue au mont Sacré, le Sénat voulut entamer le dialogue avec eux ; cependant « la plèbe ne manquait pas d'arguments pour répondre, mais il lui manquait quelqu'un pour le faire ; ce qui montre justement l'inutilité d'une multitude sans chef. ¹²⁹» Le peuple peut être libre mais incompétent ; il a besoin de représentants pour s'exprimer. Machiavel utilise un autre exemple en comparant cet épisode à un autre, plus contemporain, concernant Florence : le peuple rendait responsable le gouvernement florentin –les consuls- de la guerre dans laquelle la Cité se trouvait engagé ; ils destituèrent donc ces derniers, avant de se rendre compte qu'ils n'étaient pas responsables de ladite situation et de les réinstaurer à la tête de l'Etat. Cet exemple illustre l'inconstance populaire et son incompétence politique¹³⁰.

Par ailleurs, la compétence politique est associée à la compétence militaire: Machiavel préconise le modèle du « peuple en armes », dont l'armée romaine en est un exemple. En effet, après l'épisode du mont Sacré la plèbe obtient le droit de propriété, jusqu'alors exclusivement réservé aux patriciens. Tous les citoyens propriétaires sont mobilisables : on estimait que cette propriété individuelle stimulait l'envie de défendre collectivement la cité.

Néanmoins, Machiavel se contredit de cette manière dont il a le secret au chapitre I,58 : il y explique le succès historique de la République Romaine, malgré la propension populaire à l'incompétence. Il insiste particulièrement sur la supériorité du gouvernement républicain sur le monarchique : « mais quant à la prudence et à la stabilité, je dis qu'un peuple est plus prudent, plus stable et plus avisé qu'un prince. Et ce n'est pas sans raison qu'on assimile la voix du peuple à celle de Dieu [vox populi, vox dei], car on voit que l'opinion de tous réussit merveilleusement dans ses prévisions, au point qu'elle semble

¹²⁸ 1,35

¹²⁹ 1,44

prévoir, par une vertu occulte, ce qui est bien et ce qui est mal pour elle [donc pour l'intérêt général] ; quant à juger les choses, il est très rare que le peuple, quand il entend deux orateurs d'égale vertu qui prennent des voies divergentes, n'embrassent pas l'opinion la meilleure et ne soit pas capable de comprendre la vérité qu'il entend. [...] On voit encore que le peuple, dans les élections des magistrats, et de bien meilleur choix qu'un prince : jamais on ne le convaincra qu'il est bon d'élever aux honneurs un homme infâme et de mœurs corrompues, ce dont on convainc facilement, et par mille chemins, un prince. » Le peuple se caractérise ici par une compétence singulière, relevant presque du mystique ; l'opinion populaire est le plus avisé en ce qui concerne les choix d'orientations politiques et la délégation du pouvoir politique, et plus sûr en terme de stabilité du régime, d'une manière absolue mais surtout comparée aux « empereurs romains et [aux] autres tyrans et princes, chez qui on voit une si grande inconstance et une si grande variation de vie comme on n'en trouverait jamais chez aucune multitude. » Le peuple est moins susceptible de corruption et donc d'incompétence que le prince ; par exemple, ce dernier est plus sujet au vice d'ingratitude. En outre, c'est de nouveau la compétence politique comprise comme l'obéissance enthousiaste à la loi et le respect de la patrie qui rend le peuple plus compétent que n'importe quel autre acteur politique: « La variation de leur conduite provient non pas d'une nature différente (car elle est la même chez tous et, s'il y a plus de bien, c'est dans le peuple qu'on le trouve), mais du plus ou moins de respect qu'ils ont pour les lois sur lesquelles ils vivent l'un et l'autre. ».

Pour invalider la prétendue inconstance des peuples, Machiavel transforme la question de la nature humaine, qui contiendrait cette inconstance, vers les sujets politiques, c'est-à-dire les hommes dont la nature est disciplinée par les lois, qu'il s'agisse des princes ou de la multitude. À partir de là on peut établir des similitudes et des différences. Le peuple est donc plus vertueux, plus compétent qu'un prince ; par extension, le citoyen ordinaire est plus compétent qu'un citoyen « extraordinaire », c'est-à-dire relevant de la classe politique institutionnelle.

4) Montesquieu : *L'amour de la patrie corrige tout.*

« Le grand avantage des représentants, c'est qu'ils sont capables de discuter les affaires. Le peuple n'y point du tout propre ; ce qui forment un des grands inconvénients de la démocratie¹³¹. » Le ton est donné : Montesquieu tire de ses observations empiriques la

¹³⁰ I,39

¹³¹ XI,6

constatation précédente. La démocratie est politiquement handicapée par l'incompétence générale du peuple : elle prend donc nécessairement la forme d'une démocratie représentative.

Mais l'aristocrate fait part de deux cas exceptionnels qui viennent relativiser cette règle générale : celui de la République Romaine et celui du peuple crétois. Lui aussi fait référence à l'épisode du décemvirat : après environ un an de tyrannie, Appius Claudius, un des Dix, exerça son pouvoir afin de faire livrer à un de ses clients la plébéienne Virginie pour qu'elle soit livrée à sa concupiscence. Mais son père préféra la tuer, et en réaction : « Chacun se trouva libre, parce que chacun fut offensé : tout le monde devint citoyen, parce que tout le monde se trouva père. Le Sénat et le peuple [...]»¹³² » Le sentiment d'appartenance et l'amour de la patrie font réagir les citoyens, le peuple tout entier, de la même façon. Cela témoigne de la cohésion sociale, d'un ethos profondément commun partagé par les citoyens ordinaires. « Le peuple romain, plus qu'un autre, s'émouvait par les spectacles. » Ce trait de caractère renforce la compétence collective du peuple, qui agit à l'unisson parce qu'ils savent tous où se trouve l'intérêt général ; en l'occurrence, le renversement de la tyrannie des Dix. Cependant, la compétence ou l'incompétence du peuple peuvent varier du tout au tout en un court laps de temps : après cette tyrannie, le peuple s'arrogea toute la puissance législative : « ainsi il y eut des cas où les patriciens n'eurent point de part à la puissance législative, et où ils furent soumis à la puissance législative d'un autre corps de l'État [les plébiscites qui étaient des lois élaborées sans les patriciens]. Ce fut un délire de la liberté. Le peuple pour établir la démocratie, choqua les principes mêmes de la démocratie.»¹³³ »

L'exemple romain met en évidence la compétence insurrectionnelle du peuple ; on la trouve également chez les Crétois. Lorsque les magistrats outrepassaient leurs prérogatives pour satisfaire leur intérêt privé, « Une partie des citoyens se soulevait, mettait en fuite les magistrats, et les obligeaient de rentrer dans la condition privée. Une institution pareille, qui établissait la sédition pour empêcher l'abus du pouvoir, semblait devoir renverser quelque république que ce fut ; elle ne détruisit pas celle de Crète. [...] L'amour de la patrie corrige tout.»¹³⁴ » Ainsi, si un peuple est suffisamment vertueux, même des agissements extralégaux qui semblent extrêmement délétères pour le régime accoucheront de résultats politiques positifs.

¹³² XII,15

¹³³ XII,16

¹³⁴ VIII,11

5) Rousseau. La compétence et l'incompétence du *Souverain* relativement au particulier et au général.

« Ainsi de même qu'une volonté particulière ne peut représenter la volonté générale, la volonté générale à son tour change de nature ayant un objet particulier, et ne peut comme générale prononcer ni sur un homme ni sur un fait. » La volonté générale –le peuple assemblé- est incompétente quand il s'agit de statuer sur un cas ou un individu particulier, faute d'un intérêt commun qui unisse et identifie la règle du juge –le Souverain- avec celle de la partie –le citoyen particulier. La volonté générale n'est pas capable de voir où se trouve l'intérêt commun dans un cas particulier parce que l'objet de la décision n'implique pas nécessairement un intérêt commun à tous les citoyens en tant que sujets politiques égaux, et par conséquent la raison collective objective peut tout à fait se tromper, voire être dévoyé par les intérêts ou des sentiments particuliers de certains citoyens relatifs à cet objet spécifique particulier. En conséquence, seuls les citoyens individuels sont compétents dans le domaine judiciaire ; ils jugent alors en tant que sujet non-souverain, c'est leur subjectivité qui est engagé. Un autre effet de cette incompétence collective est que le peuple ne peut attribuer des honneurs, de disgrâces, des droit ou des devoirs de manière discriminatoire, c'est-à-dire à un citoyen particulier : «le Souverain n'est jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre, parce qu'alors l'affaire devenant particulière, son pouvoir n'est plus *compétent*¹³⁵. »

La volonté générale est compétente lorsque « tout le peuple statue sur tout le peuple [...], sans aucune division du tout. Alors la matière sur laquelle on statue est générale comme la volonté qui statue. » La compétence populaire principale est législative : il fait les lois, particulièrement les plus importantes. Les magistrats peuvent légiférer de manière réglementaire, mais en cas de conflit ou de remise en cause de ces règlements, la loi populaire –donc souveraine- a immédiatement et sans débat la primauté. La règle de fonctionnement de l'assemblée législative est : « hors ce contrat primitif [le contrat social], la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres » : à part la première convention fondatrice de la communauté qui doit être signé à l'unanimité (un homme refusant de signer s'excluant en fait lui-même de la société en gestation), la compétence législative s'exerce à la majorité.

¹³⁵ XI,4

III) Le gouvernement populaire : bon ou mauvais régime ?

Dans cette dernière sous-partie, on examinera l'évaluation politique par nos auteurs du régime démocratique, par rapport à la compétence ou l'incompétence politique du citoyen ordinaire exposées précédemment.

1) Platon. *L'Etat royal*, le seul bon régime.

Platon est le plus réticent des auteurs envers la démocratie. Elle semble être un bon régime sur le papier, puisqu'elle accorde une liberté totale au peuple, ainsi qu'une indulgence extrême. Socrate ironise : « La démocratie, c'est, comme tu vois, un gouvernement charmant, anarchique, bigarrée, et qui dispense une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal. » Mais la crédulité plébéienne en fait une proie facile pour les sophistes et autres démagogues qui les instrumentalisent dans leur intérêt : « ce sont les plus violents de ces meneurs qui parlent et qui agissent ; le reste, assis autour des tribunes, bourdonne et ferme la bouche à tout contradicteur » ; de plus, une fois engagés dans un discours politique populiste et délateur, ils ne peuvent faire marche arrière et se contredire, sous peine de subir eux-mêmes la vindicte populaire. Par conséquent, ils provoquent et laissent libre cours à l'incompétence politique du peuple, ce qui aboutit forcément à la chute du régime, et dans la perspective anacyclique que développe Platon, à l'instauration d'une tyrannie.

Au regard de l'incompétence du citoyen ordinaire, le meilleure régime, c'est la monarchie : « Il est évident pour tout le monde qu'il n'y a pas d'État plus malheureux que l'État tyrannique, ni de plus heureux que l'État royal. » *La République*, la Cité idéale, s'apparente à une monarchie gérontocratique. Le meilleur régime est celui qui assigne à chacun le rôle pour lequel il est compétent, reposant sur une hiérarchie sociale claire et stricte, et peu ou prou une immobilité sociale. L'allégorie phénicienne est un mensonge noble qu'il faut raconter aux citoyens ordinaires afin qu'ils acceptent leur condition sociale. Le philosophe-roi est seul compétent à gouverner, les gardiens sont les soldats, et les citoyens ordinaires sont les cultivateurs et artisans. Platon considère le citoyen ordinaire comme incompetent à participer politiquement; néanmoins, si le peuple est de bonne nature, il se rend compétent en obéissant avec bonne volonté aux lois, en produisant les ressources nécessaires à l'autarcie de la Cité, et en payant l'impôt. La république platonicienne est semi-communiste : les femmes, les enfants, les biens... sont collectivisés. Il n'y a pas de propriété privée. Elle se caractérise aussi par une austérité et une

frugalité généralisées : « Dans un état les citoyens ne peuvent estimer la richesse et acquérir en même temps la tempérance nécessaire. »

La Cité idéale platonique illustre le holisme dans toute sa splendeur : « la tempérance est ce concert, cet accord naturel de la partie inférieure et de la partie supérieure pour décider laquelle des deux doit commander et dans l'état et dans l'individu. »

2) Aristote. La classe moyenne en démocratie : aperçu du meilleur régime.

Aristote a une opinion bipolaire de l'homme, et la démocratie étant le régime laissant le plus de place aux hommes, elle peut être le meilleur régime comme le pire : « si l'homme, en effet, à son point de perfection, et le meilleur des êtres, il est aussi, quand il rompt avec la loi et avec le droit, le pire de tous.¹³⁶ »

Dans la typologie aristotélicienne, parmi les constitutions déviées, « la plus proche du juste milieu, c'est la démocratie¹³⁷. ». Elle est déviée car en règle générale « Il y a démocratie, quand le pouvoir est détenu par une majorité d'hommes de naissance libre, mais pauvres.¹³⁸ », ce qui implique que la cité n'est pas gouvernée dans le but de l'intérêt commun. Par exemple, une externalité négative de cette déviance est une tendance à l'ostracisme des riches, ce qui prive potentiellement la cité de citoyens vertueux et compétents, et sème la zizanie au sein de la communauté. Aristote estime que la meilleure forme de démocratie est la plus ancienne, c'est-à-dire celle dans laquelle la masse est composée de cultivateurs et d'éleveurs ayant un statut de citoyen passif, qui « éprouve plus de plaisir à travailler qu'à vivre une vie de citoyen¹³⁹ ».

Néanmoins, il développe une théorie d'un gouvernement démocratique déjà existant, mais dont il imagine l'évolution finale : « la communauté politique la meilleure et celle que constitue la classe moyenne et que les cités capables d'être bien gouvernées sont justement celles où il existe une classe moyenne nombreuse et si possible plus forte que les deux autres à la fois ou tout au moins que l'une des deux : son appoint fait pencher le fléau et empêche l'apparition des excès contraires.». La classe moyenne agit comme une « force tranquille » entre les pauvres et les riches, et pacifie ainsi les relations sociales et réduit les divergences politiques. Une telle société est plus compétente à réaliser l'intérêt général, puisque les

¹³⁶ I,2

¹³⁷ IV,2

¹³⁸ IV,4

¹³⁹ IV,11

décisions politiques tendront vers un intérêt intermédiaire, favorable dans la même mesure aux pauvres et aux riches. En outre, la classe moyenne est la plus désintéressée pécuniairement, et donc la moins susceptible de corruption vénale ; enfin de par sa position sociale intermédiaire elle est naturellement encline à posséder la vertu du bon citoyen, car « ceux qui ont à l'excès les dons de la fortune ne veulent ni ne savent obéir, tandis que ceux qui en sont privés d'une manière excessive, de ces avantages sont avides. Ces derniers ne savent pas commander, mais seulement obéir en esclaves à l'autorité, tandis que les autres ne savent obéir à aucune autorité, mais seulement commander en maître. La cité, elle, se veut composer le plus possible d'ego et de semblables, ce qui se rencontre surtout dans la classe moyenne ; en conséquence sera nécessairement la mieux gouvernée la cité faite de ces éléments qui, selon nous, forment la composition naturelle d'une cité. » Les citoyens de la classe moyenne sont semblables sur le plan socio-économique, mais cela n'entraîne pas une uniformisation politique ; au contraire, sur la base de leur position sociale avantageuse ces citoyens ont toute liberté pour réfléchir par eux-mêmes et développer une personnalité propre, individuelle. Un dernier argument vient conforter cette opinion : « Il faut voir encore une preuve de cela dans le fait que les meilleurs législateurs ont été des citoyens de la classe moyenne : Solon comme il le manifeste par son œuvre poétique, et aussi Lycurgue qui n'était pas roi, et Charondas est, en somme, la plupart des autres.¹⁴⁰ »

Par ailleurs, Aristote admet (à son époque) qu'au vu de l'agrandissement spatial et démographique des Etats, la démocratie est sans doute le seul régime politique envisageable dans le futur. En effet, « des changements de régime ont aussi pour cause un accroissement disproportionné. Une cité doit s'adapter pour que demeure l'harmonie d'ensemble, faute de quoi elle est détruite, [une partie] quelconque s'accroît souvent sans qu'on s'en aperçoive : la masse des pauvres, par exemple, dans les démocraties et les polities¹⁴¹. » Le développement économique accompagne souvent un accroissement démographique. Or, dans une démocratie le plus grand nombre est synonyme de compétence politique ; surtout lorsque que le développement économique profite aux pauvres, et qu'ils jouissent de loisir. Ils ont alors la possibilité matérielle de participer politiquement et de devenir compétent en se rapprochant de « la vertu [qui] est une *moyenne* ; il s'ensuit nécessairement que la vie la meilleure est celle qui consiste en un juste milieu, c'est-à-dire la moyenne que chacun peut atteindre¹⁴². »

¹⁴⁰ IV,11

¹⁴¹ V,3

¹⁴² IV,11

3) Machiavel. La *virtu* républicaine comme compétence d'adaptation à la *fortuna*.

Pour Machiavel la conflictualité sociale entre les différentes classes sociales ou acteurs politiques –royauté¹⁴³, noblesse et plèbe-, représentés politiquement par des institutions qui leurs sont spécifiques, renforce considérablement la compétence politique globale de la cité. On retrouve l'holisme de Machiavel : la compétence politique est maximum lorsque les parties sont toutes impliqués dans la gestion de la cité et s'affrontent politiquement au sein d'un tout. Pour lui, la bonne constitution est mixte et emprunte des éléments à chaque régime – le principat, les optimates et le populaire -, comme ce fut le cas à Rome. En défendant leurs intérêts réciproques, les différents acteurs accouchent de bonnes lois visant à l'intérêt général car elles reflètent la moyenne des intérêts présents.

Cependant, le Florentin dévoile son républicanisme en attribuant aux républiques une compétence politique globale supérieure aux principats. L'avantage primordial qu'offre « une république [est qu'elle a] une plus longue vie et jouit pendant plus longtemps d'une bonne fortune qu'un principat, car elle peut mieux s'accommoder à la diversité des circonstances, à cause de la diversité des citoyens qui s'y trouvent. » On touche ici au cœur de la pensée de Machiavel : pour lui, *veritas filia temporis est*¹⁴⁴ ; la *virtu* machiavélienne consiste donc principalement en une compétence d'adaptation à la *fortuna*, c'est-à-dire aux aléas politiques et militaires : « les républiques fortes gardent la même force dans tous les hasards de la fortune. ». Dans le cas contraire, « leur faiblesse ne leur permet jamais de décider là où il y a quelques doutes. » : sans cette volonté, née des *ego decerno* vertueux qui composent le peuple, les républiques ne tournent pas la fortune à leur avantage, elles la subissent par nécessité.

Machiavel établit une réciprocité entre les bonnes lois et les bonnes armes, le bon citoyen et le bon soldat : « la bonne milice est le fondement de tout Etat. » L'existence de cette milice et sa publicité assure la force et donc la stabilité du régime « si chaque jour ces citoyens, en privé et en public [comme citoyen privé et comme membre de l'État], doivent faire la preuve de leur vertu et de la puissance de la fortune, il arrivera toujours qu'en toutes circonstances ils aient la même force d'âme, et ils garderont la même dignité¹⁴⁵. » Une vérification empirique de cette idée nous est fourni par la comparaison entre Rome et de Venise : Rome après une série de victoires reste prudente et courageuse, ce qui lui permet de

¹⁴³ Ou seigneurie : de grandes familles comme les Médicis à Florence, les Sforza à Milan...

¹⁴⁴ La vérité est fille du temps ; la vérité se dévoile au fil du temps.

défaire à la longue Hannibal lors des guerres puniques, alors que les campagnes militaires se soldèrent au début par des défaites ; Venise à l'inverse, après des victoires qu'elle attribuait à sa vertu alors qu'il s'agissait de bonne fortune, était devenue insolente, ce qui se retourna contre elle lorsque la chance tourna : elle fut défaite, et dû ensuite racheter au prix fort sa liberté, ce qui lui laissa des séquelles politiques qui furent longues à guérir. Florence fut également à certaines époques un État faible et dans l'obligation d'acheter sa sécurité ; cette incompétence politique « procède donc du fait que vous avez désarmé vos peuples.¹⁴⁶ » Machiavel voue une admiration sans borne à la république romaine. Celle-ci transparait lorsqu'il fait le récit de la création du tribunat, exigée par la plèbe, mais qui contre toutes attentes se solda par la nomination de tribuns du peuple d'origine patricienne et non plébéienne : « c'est parce que les hommes se trompent grandement dans les choses générales, mais pas autant dans les choses particulières. [...] Dès qu'elle [la plèbe] dut porter un jugement sur ses membres en particulier, elle comprit leur faiblesse, et jugea qu'aucun d'eux ne méritait ce que, dans son ensemble, elle pensait mériter ; de sorte que, ayant eu honte d'eux, elle se tourna vers ceux qui le méritaient.¹⁴⁷ » Il cite Tite-Live pour conclure : « Cette modération, cette équité, et cette magnanimité, dont fit preuve alors un peuple tout entier, comment les trouveriez-vous dans un seul homme ? ». Cette opinion signifie qu'une multitude vertueuse sera toujours plus compétente qu'un seul homme.

4) Montesquieu. L'équilibre des pouvoirs dans un gouvernement modéré, garant de la liberté politique.

Montesquieu est réfractaire à la démocratie car souvent la constitution ne sépare pas le pouvoir en trois –législatif, exécutif et judiciaire –, celui-ci étant alors unitairement entre les mains du peuple, ce qui *choque la liberté*. D'où sa préférence pour le régime monarchique : « Dans les principats d'Europe en général le monarque exerce le pouvoir législatif et exécutif et laisse le pouvoir judiciaire au peuple. Dans les républiques d'Italie où les trois pouvoirs sont entre les même mains, on trouve moins de liberté qu'en monarchie ». « La liberté politique ne se trouve que dans le gouvernement modéré¹⁴⁸. », c'est-à-dire dans un gouvernement intégrant des éléments de chaque régime –monarchie, aristocratie, démocratie. Son modèle est celui de la monarchie parlementaire anglaise, car la balance des pouvoirs y est bien pesée. L'équilibre des pouvoirs se traduit par une répartition par classes

¹⁴⁵ III,31,p499.

¹⁴⁶ II,30

¹⁴⁷ I,47

sociales des institutions : l'exécutif entre les mains du roi, le législatif, sous une forme bicamérale, « sera confiée, et au corps des nobles, et au corps qui sera choisi pour représenter le peuple, qui auront chacun leurs assemblées et leurs délibérations à part, et des vues et des intérêts séparés.¹⁴⁹ », et le judiciaire aux citoyens ordinaires. Le mandat des magistrats est représentatif : « Il n'est pas nécessaire que les représentants, qui ont reçu de ceux qui les ont choisis une instruction générale, en reçoivent une particulière sur chaque affaire.¹⁵⁰ » Il insiste également sur la stricte séparation du législatif et du militaire : « Sitôt que l'armée dépendra uniquement du corps législatif, le gouvernement deviendra militaire ». L'armée n'éprouve en général que mépris pour le pouvoir législatif, elle ne doit donc pas en dépendre sous peine d'un coup d'Etat militaire.

L'aristocrate développe néanmoins une réflexion importante sur le gouvernement populaire : les bonnes institutions républicaines sont celles de la République de Platon : communauté des biens, gérontocratie, xénophobie, proscription de l'argent Selon lui, la démocratie est exposée à deux dangers principaux : « l'esprit d'inégalité qui l'amène à l'aristocratie, ou au gouvernement d'un seul ; et l'esprit d'égalité extrême, qui la conduit au despotisme d'un seul, comme le despotisme d'un seul finit par la conquête¹⁵¹. » La taille d'une république est également une donnée cruciale : « « si une république est petite, elle est détruite par une force étrangère ; si elle est grande, elle se détruit par un vice intérieur. » Pour pallier à cette double faiblesse, Montesquieu propose le modèle de la république fédérative : ce gouvernement modéré repose sur une « constitution qui a tous les avantages intérieurs du gouvernement républicain [la bonté], et la force extérieure du monarchique. Je parle de la république fédérative. Cette forme de gouvernement est une convention par laquelle plusieurs corps politiques consentent à devenir citoyens d'un État plus grand qu'ils veulent former. » Montesquieu précise que cette république est plus compétente lorsqu'elle est composée de républiques comme en Hollande ou en Suisse, que si elle est composée de principats comme en Allemagne.

Il avance également une explication de la fascinante réussite politique romaine : « le peuple romain avait de la probité. Cette probité avait tant de force, que souvent le législateur n'eut besoin que de lui montrer le bien pour le lui faire suivre. Il semblait le connaître

¹⁴⁸ XI,4

¹⁴⁹ ¹⁴⁹ XI,6,p332.

¹⁵¹ VIII,2-3.

d'avance, il suffisait de donner des conseils.¹⁵²» Montesquieu utilise également l'instauration du Tribunat comme exemple de la vertu romaine : « lorsque le peuple de Rome eut obtenu qu'il est part aux magistratures patriciennes, il était naturel de penser que ces flatteurs allaient être les arbitres du gouvernement. Non : l'on vit ce peuple, qui rendait les magistratures commune aux plébéiens, élire toujours des patriciens. Parce qu'il était vertueux, il était magnanime ; parce qu'il était libre il dédaignait le pouvoir » ; mais également de comment cette vertu peut tourner court : « mais lorsqu'il eut perdu ses principes, plus il eut de pouvoir, moins il eut de ménagement ; jusqu'à ce qu'enfin, devenu son propre tyran et son propre esclave, il perdit la force de la liberté pour tomber dans la faiblesse de la licence.¹⁵³ »

5) Rousseau. La démocratie directe entre utopie et réalité.

La société idéale rousseauiste est évidemment démocratique puisque le régime républicain est le seul légitime, les autres niant la souveraineté populaire. Toutefois, le citoyen genevois¹⁵⁴ réalise que pour l'heure il s'agit plus ou moins d'une utopie : « S'il y avait un peuple de Dieux, il se gouvernerait démocratiquement.¹⁵⁵ ». En effet, la démocratie directe de Rousseau implique une nature vertueuse et stable du peuple, ainsi que de surmonter des problèmes logistiques souvent présentés comme insolubles. Mais se contredisant il balaye ces objections : « le peuple assemblé, dira-t-on ! Quelle chimère ! C'est une chimère aujourd'hui, mais ce n'en était pas une il y a 2000 ans : les hommes ont-ils changé de nature ? [...] Et tout ce peuple était sur la place publique presque aussi souvent magistrat que Citoyen¹⁵⁶. » L'exemple romain démontre que la démocratie directe est possible. Mais les conditions de réalisation de cette démocratie sont très exigeantes ; et un paramètre se révèle être particulièrement crucial : l'opinion. Cette sorte de loi est « la plus importante de toutes ; qui se grave [...] dans le cœur des citoyens ; qui fait la véritable constitution de l'Etat ; [...] qui conserve un peuple dans l'esprit de son institution, et substitue insensiblement la force de l'habitude à celle de l'autorité. Je parle des mœurs, des coutumes, et surtout de l'opinion ; partie inconnue à nos politiques ; partie dont le Législateur s'occupe en secret [...] les mœurs, plus lentes à naître [que les lois écrites], qui forment l'inébranlable

¹⁵² VI,11

¹⁵³ VIII,10

¹⁵⁴ Dont il fut exclu.

¹⁵⁵ III,4

¹⁵⁶ III,12

Clé.¹⁵⁷» L'opinion, les mœurs, ne peuvent être créés ad hoc par une constitution : elles sont l'ethos d'une nation, qui se construit de lui-même au fil du temps.

De la difficulté d'établir la démocratie découle sa dangerosité : pour Rousseau, la démocratie et l'ochlocratie sont les deux facettes d'une même pièce. Si le peuple concerné n'a pas la nature adéquate, il se corrompt et perd sa liberté. Or cette perte est irréversible : « peuple libre, souvenez-vous de cette maxime : on peut acquérir la liberté ; mais on ne la recouvre jamais.¹⁵⁸ ». L'ochlocratie, « c'est quand les Citoyens tombés dans la servitude non plus ni liberté ni volonté. Alors la crainte et la flatterie change en acclamation les suffrages ; on ne délibère plus, on adore où l'on maudit.¹⁵⁹ ». Ce régime dévié est celui du gouvernement par la foule, échappant à toute rationalité, uniquement basé sur les émotions et les instincts. Face à cette dualité démocratique, Rousseau propose des alternatives politiques pour au moins s'en approcher : « n'y point souffrir de capitales, de faire siéger le gouvernement alternativement dans chaque ville, et d'y rassembler aussi tour à tour les Etats du pays. » Le tirage au sort est de nature démocratique, mais dans la réalité il faut le mêler au choix : « quand le choix et le sort se trouve mêlé, le premier doit remplir les places qui demandent des talents propres, telles que les emplois militaires ; l'autre convient à celles où suffisent le bon sens, la justice, l'intégrité, tels que les charges de la Judicature ; parce que dans un Etat bien constitué ces qualités sont communes à tous les citoyens¹⁶⁰. »

CONCLUSION DEUXIEME PARTIE

1) La démocratie directe ou représentative, enjeux de la compétence ou de l'incompétence politique du peuple.

Entre démocratie directe et démocratie représentative, on voit qu'une distinction fondamentale de fonctionnement existe. Ces termes ne sont pas explicitement utilisés par les auteurs, mais on va voir que ces derniers renvoient implicitement à ces modèles. Tout d'abord, pour Machiavel et Montesquieu, qui se caractérisent par leur approche réaliste et pragmatique, la représentation s'impose de par l'incompétence des citoyens ordinaires à juger eux-mêmes des affaires publiques et de par leur compétence à choisir de bons représentants. Ensuite, ils expliquent que la compétence politique de chacun et à l'échelle de la communauté politique repose sur une interaction entre les pouvoirs. C'est pour cela qu'ils tombent d'accord sur le gouvernement mixte comme meilleure mode de gouvernement ;

¹⁵⁷ XII,12

¹⁵⁸ II,8

¹⁵⁹ II,4

¹⁶⁰ IV,3

c'est-à-dire dont la constitution implique des institutions spécifiques à chaque classe sociale - la plèbe, l'aristocratie, et la royauté. Le modèle républicain romain dont s'inspire Machiavel s'apparente paradoxalement sur le plan institutionnel à la monarchie parlementaire anglaise que décrit Montesquieu, avec trois pouvoirs différenciés : l'exécutif –les consuls ou le roi-, le législatif – le Sénat et le Tribunat ou les Chambre des Lords et des Représentants-, le judiciaire –les citoyens ordinaires (que Montesquieu ne considère pas réellement comme un pouvoir). Néanmoins, cette interaction politique n'est pas la même. Machiavel défend l'idée que c'est la conflictualité entre classes sociales qui, se matérialisant en affrontements politiques entre les institutions représentatives de chaque, exacerbe la compétence et évite l'incompétence politique globale. Il utilise bien entendu l'exemple de la république romaine : en 431 avant Jésus-Christ, les consuls étaient en désaccord entre eux et bloquaient tout mouvement politique; le Sénat voulut les obliger à élire un dictateur pour débloquer la situation ; mais ceux-ci s'y refusent. Alors « le Sénat, n'ayant d'autre remède, eut recours à l'aide des Tribuns qui, fort de son autorité, forcèrent les consuls à obéir. [En l'occurrence cette force doit être comprise comme physique et extra-légale : c'est justement parce qu'il n'existait pas de recours législatif que le Sénat eut besoin du poids populaire] Il faut d'abord remarquer, à ce propos, l'utilité du Tribunat, non seulement pour réfréner l'ambition dont les puissants usaient envers la plèbe, mais aussi celle dont ils usaient entre eux ; on ne doit ensuite jamais prendre des dispositions pour que, dans une cité, le petit nombre puisse bloquer une de ces décisions qui sont ordinairement [légalement] nécessaire pour conserver la république.¹⁶¹ »

Le point de vue de Montesquieu semble légèrement différent : la notion de conflictualité renvoie à l'idée de choc, d'affrontement ; il emploie lui l'expression d'*équilibre des pouvoirs*. Ce dernier doit être constitutionnel, car il est indispensable à la sûreté, et donc à la liberté politique. Dans le cas où ces pouvoirs sont confondus, la liberté politique disparaît, selon plusieurs combinaisons : lorsque le législatif se confond avec l'exécutif, c'est une tyrannie ; lorsque le législatif se confond avec le judiciaire, le pouvoir est arbitraire ; si le judiciaire se confond avec l'exécutif, c'est une oppression. La constitution d'Angleterre que Montesquieu prend en exemple est donc plutôt basée sur la faculté d'empêcher, dans une perspective de neutralisation mutuelle dans le cas où l'un des pouvoirs outrepasserait ses prérogatives. A l'inverse, la république machiavélienne serait plutôt basé sur la faculté de statuer, à l'image de l'intervention des Tribuns et du peuple qui force la main aux consuls. D'ailleurs, on a vu qu'il déconseillait vivement toute disposition législative ressemblant à un *veto* et permettant à un petit nombre de bloquer le fonctionnement des institutions contre l'avis du plus grand nombre. Or, c'est précisément le pouvoir de la Chambre des Lords que d'*empêcher* : « et comme elles [les puissances législative et exécutive] ont besoin d'une puissance réglante pour les tempérer, la partie du corps législatif qui est composé de nobles [est compétente pour cela]¹⁶². »

On conclut que l'idée de séparation des pouvoirs est commune à Montesquieu et Machiavel, mais avec une nuance : pour l'aristocrate elle doit permettre principalement à la classe des nobles représenté en un corps législatif de s'interposer entre les autres pouvoirs et d'empêcher

¹⁶¹ I,50,p216.

¹⁶² XI,6,p333.

les abus populaires ou monarchiques ; pour le Florentin elle doit doter les classes sociales d' « armes » institutionnelles afin qu'elles puissent s'affronter et générer ainsi des lois et une autorité politique allant dans l'intérêt général. Mais son républicanisme se fait sentir de par sa préférence pour la compétence du Tribunat et donc de la plèbe, qu'il identifie facilement au peuple.

Ensuite, Aristote et Rousseau sont sur la même longueur d'onde. La démocratie chez l'Ancien se décline sous de nombreuses formes de *politae*, mais sa démocratie de classe moyenne ressemble énormément à la démocratie directe de Rousseau. On remarque que les régimes qu'ils évoquent relèvent plutôt de l'utopie. En effet, on retrouve l'égalité comme paramètre centrale de ces démocraties : les deux peuples évoqués sont un « peuple d'égaux ». Chez Rousseau, les hommes sont naturellement égaux, cette similitude ontologique les rapproche, et ils perpétuent ensuite cette égalité politique à l'état civil. Chez Aristote, les citoyens de classe moyenne sont égaux sur le plan socio-économique : leur position sociale intermédiaire leur a appris également à commander et à obéir. Ils ont donc tous la vertu de justice. Dans les deux cas, leur condition humaine semblable rend l'intérêt général bien plus consensuel, ce qui rend ces citoyens égaux très compétent. La volonté générale rousseauiste, en formant la somme des différences des volontés particulières, définit une moyenne des intérêts particuliers, qui correspond à l'intérêt général. On peut aussi rapprocher Aristote de Montesquieu : « l'agitation politique apparaît dans les cités où la classe moyenne est inexistante et où le peuple et les notables sont d'égale puissance.¹⁶³ » La classe moyenne non majoritaire en démocratie sert de corps intermédiaire et pacificateur entre les pauvres et les riches, comme la noblesse entre la plèbe et le roi.

2) Convergence à propos de la compétence politique exceptionnelle du peuple.

Certains de nos auteurs s'accordent également à propos de la compétence collective du peuple.

Celle-ci, s'exprimant dans de bonnes conditions, est la compétence politique globale la plus élevée que l'on puisse trouver. Le peuple en démocratie ou en république serait donc potentiellement plus compétent que n'importe quel autre acteur politique, *ceteris paribus*. Aristote écrit que « La majorité, en effet, dont chaque membre n'est pas un homme vertueux, peut cependant par l'union de tous être meilleur que cette élite [politique], non pas individuellement mais collectivement, de même que les repas pris en commun sont meilleurs que ceux dont une seule personne fait la dépense. Du fait qu'ils sont plusieurs, chacun a sa part de vertu et de sagesse pratique, et de leur union naît comme un seul homme à plusieurs pieds, plusieurs mains et doué de plusieurs sens, et il en va de même pour le caractère et l'intelligence.¹⁶⁴ » De par la diversité cognitive du peuple, la sagesse collective dont il est dépositaire le rend extrêmement compétent. *L'opinion de tous* à laquelle fait mention Machiavel dans son chapitre I,58 est un hapax. Cela reflète l'hypothétisme de la situation dans laquelle cette opinion s'exprime, face au réalisme

¹⁶³ V,

¹⁶⁴ III,7,

historique machiavélien qui a plus souvent révélé l'incompétence du peuple. Néanmoins, cette opinion commune exprime la compétence politique du peuple à son maximum : par un procédé *occulte*, il est capable de prévoir l'avenir (comme l'élection papale de Jules II), donc d'anticiper toute variation de la fortune, et ainsi de travailler politiquement à l'intérêt général en toutes circonstances. Le Florentin, pourtant plutôt réfractaire au spirituel (surtout quand celui-ci se mêle au temporel), compare la voix populaire à la voix divine : c'est la seule transcendance qu'établit Machiavel, et elle est immanente à l'homme. Il met cette compétence collective au même niveau –pourtant extraordinaire– que celle du législateur originel : « On verra que le peuple est de loin supérieur en bonté et en gloire. Et si les princes sont supérieurs aux peuples dans la création des lois, dans la constitution des formes de vie civile, dans l'établissement de statuts et d'institutions nouvelles, les peuples sont tellement supérieurs dans le maintien des choses instituées qu'ils atteignent sans aucun doute la gloire de ceux qui les instituent. » Par ailleurs, Machiavel produit dans sa correspondance diplomatique et dans l'*Histoire de Florence* un autre concept : celui de l'humeur. L'humeur correspond à une opinion cristallisée, latente et constante chez le peuple. Cette humeur naît d'une référence spirituelle commune à des valeurs et à un imaginaire collectif et agit comme un déterminisme social ; on peut voir une manifestation de cet humeur dans l'exemple de la probité romaine que Montesquieu développe : face à l'horreur de la tyrannie et particulièrement la malversation de Claudius Appius envers la plébéienne Virginie qui résulte en un infanticide tardif, le peuple romain se dresse comme un seul homme et renverse les Dix. On comprend que cette humeur populaire correspond à l'éthos républicain. Rousseau parle de la même chose quand il fait référence à l'opinion. Ce dernier naît en effet des mœurs et des coutumes républicaines construites au fil du temps jusqu'à se « graver dans le cœur des citoyens¹⁶⁵ ». L'éthos républicain est la *Clef* que mentionne le genevois, que le législateur (c'est-à-dire lui-même en l'occurrence) façonne en élaborant une bonne constitution démocratique, qui fournira le cadre optimal au développement de l'opinion populaire, de l'éthos républicain. Même Platon, *a contrario* de l'incompétence politique totale qu'il attribue aux citoyens ordinaires dans *La République*, change de ton dans le livre XII des *Lois* : « Il s'en faut que le vulgaire si éloigné de la vertu réelle, le soit autant de bien juger autrui et de discerner les méchants des bons. Il y a, au contraire, même chez les très méchants, un flair quasi divin qui fait qu'un grand nombre, même des plus corrompus, savent parfaitement, dans leurs paroles comme dans leurs jugements intérieurs, distinguer entre gens de bien et coquins. » Platon admet donc cette compétence politique occulte du peuple ; mais il la dissocie de la vertu. Cette compétence divinatoire serait donc présente chez tous les peuples, mais ne serait utilisée à bon escient que lorsque la *materia* est vertueuse.

¹⁶⁵ II,12

3) Le concept commun d'anacyclose¹⁶⁶.

Le rapport structurel entre la nature du peuple et la constitution nous amène à un autre concept partagé par tous les auteurs bien qu'exprimé de différentes façons : l'anacyclose. En fonction de la vertu ou de la corruption d'un peuple, les régimes politiques se succèdent chronologiquement. En ce qui concerne la démocratie, elle ne peut fonctionner et se perfectionner que si le peuple est compétent ; dans le cas contraire, la démocratie tourne à l'ochlocratie, puis à la tyrannie. L'anacyclose chez Platon part de l'aristocratie, puis passe par la timocratie, l'oligarchie, la démocratie, l'ochlocratie (même si il ne la conceptualise pas formellement), la tyrannie, jusqu'à arriver à la monarchie. La corruption naît de la non-hérédité de la vertu suprême : les fils des hommes compétents à un point sont incompetents, et cela entraîne le changement de régime. On note qu'un autre facteur de l'anacyclose chez Platon est une mauvaise conjoncture de la *fortune*¹⁶⁷. Pour Machiavel, l'anacyclose peut être stoppée en instituant le gouvernement mixte, le plus stable : « c'était le cas du peuple romain qui, tant que la république demeura non corrompue, ne servait jamais avec humilité et ne domina jamais avec arrogance. ». A l'inverse, elle doit advenir lorsqu'une république est trop corrompue : « afin que ces hommes dont l'insolence ne peut être corrigée par les lois soit de quelque manière refréner par un pouvoir presque royal.¹⁶⁸ »

Chez Montesquieu, l'Etat populaire se corrompt lorsque la vertu politique « cesse [d'être], l'ambition entre dans les cœurs qui peuvent la recevoir, et l'avarice entre dans tous.¹⁶⁹ » Montesquieu développe le processus d'évolution politique de la société romaine : les Tarquins exerçaient un pouvoir monarchique ; puis les patriciens prirent une place politique prépondérante et gouvernèrent de manière aristocratique ou oligarchique ; alors la plèbe établit : « Un État populaire [qui] n'a pas besoin de cette distinction de famille [noblesse] pour se maintenir. C'est ce qui fit que les patriciens, qui étaient des parties nécessaires de la constitution du temps des rois, en devinrent une partie superflue du temps des consuls ; le peuple les abaissait sans se détruire lui-même, et changeait la constitution sans la corrompre. [...] Un État peut changer de deux manières : ou parce que la constitution se corrige, ou parce qu'elle se corrompt ». Cette évolution lorsqu'elle est une réaction à la corruption renforce la compétence politique globale, car souvent elle se traduit par une adaptation des institutions à la compétence politique nouvelle du peuple : « Souvent les Etats fleurissent plus dans le passage insensible d'une constitution à une autre, qu'ils ne le faisaient dans l'une ou l'autre de ces constitutions. »

¹⁶⁶ Platon et Machiavel y font référence explicitement. Ce concept vient de Polybe, un historien grec.

¹⁶⁷ VIII,13

¹⁶⁸ I,18

¹⁶⁹ III,3

	POINT DE VUE GENERAL SUR IN/COMPETENCE	DETERMINANTS & CRITERES IN/COMPETENCE	CAPACITES & INCAPACITES	MODALITES POLITIQUE	VALEURS
PLATON	Incompétence absolue= peuple incapable de se gouverner par lui-même Démocratie impossible : République= monarchie	Inégalités naturelles Identité sociale=identité politique Travailleur manuel=incompétent Vertu de tempérance=obéissance	Justice populaire (mise à mort) Pas de droit de vote : incapable de choisir bons représentants (manipulé par sophistes) mais capable d'instituer le philosophe-roi	Hiérarchie sociale rigide Communisme	-Holisme -Intérêt général > particulier
ARISTOTE	Compétence ou incompétence relatives= politea	Vertu de justice=vertu politique assure la compétence + vertu parfaite=vertu morale => citoyen +/- compétent Statut socio-économique : vertu politique exige indépendance financière + droit de propriété =>prolétariat=incompétent	Individuelle : -judiciaire -législative & exécutive (magistrature)	-Cens -Mandat représentatif, tournant et court -Election et/ou tirage au sort -Deux statuts de citoyenneté= deux modes de vies	-Holisme -Individualisme -Intérêt général > particulier EGALITE
	Démocratie avec citoyens « passifs »= artisans, cultivateurs		Démocratie avec citoyens « actifs »= classe moyenne		
MACHIAVEL	Compétence ou incompétence relatives = peuple > prince république>principat régime représentatif	Virtu=vertu morale et politique Pauvreté institutionnelle et égalité des conditions de vie favorise la compétence Identité sociale=identité politique Désirs du peuple plus humbles que ceux des grands=plus compétent Droit de propriété= compétence politique et militaire	Individuelle : -droit de vote -non-éligibilité -judiciaire -délibérative & initiative législative -militaire	-Mandat représentatif et court -Conflictualité sociale : répartition institutionnelle des pouvoirs	-Individualisme -Holisme -Intérêt général= particulier (par classe sociale) LIBERTE
	Gouvernement mixte		Collective : -opinion de tous = compétence générale		

MONTESQUIEU	Incompétence relative = Régime représentatif		<p>Droit effectif à la sécurité=liberté politique</p> <p>En république : vertu politique=obéissance aux lois</p> <p>Identité sociale=identité politique</p> <p>Vertu=amour. Peuple guidé par la passion : naturellement disposé à la vertu politique.</p> <p>Equité socio-économique=compétence.</p>	<p>Individuelle :</p> <ul style="list-style-type: none"> - droit de vote - non-éligibilité -militaire -judiciaire <p>Incompétence :</p> <ul style="list-style-type: none"> - législative - exécutive 	<p>-Cens</p> <p>-Mandat représentatif</p> <p>-Equilibre des pouvoirs : faculté d'empêcher entre pouvoirs.</p> <p>-Education républicaine</p>	Gouvernement modéré : -Individualisme -Intérêt général < particulier
	Gouvernement modéré = monarchie parlementaire anglaise	Gouvernement populaire =république				Collective :
ROUSSEAU	Compétence absolue Souveraineté populaire Seul gouvernement légitime=républicain		<p>Liberté et égalité naturelles.</p> <p>Se perpétue à l'état politique lorsqu'un peuple est mature.</p> <p>Egalité politique et morale, de droit et de fait assure la compétence.</p> <p>Droit de propriété & droit de sécurité individuel et collectif.</p>	<p>Individuelle :</p> <ul style="list-style-type: none"> -droit de vote - éligibilité -judiciaire & exécutive (magistrature) <p>Collective :</p> <ul style="list-style-type: none"> -volonté générale= compétence générale - législative 	<p>-Un statut de citoyenneté= sujet-souverain</p> <p>=magistrat est citoyen</p> <p>-Mandat impératif</p> <p>-Élection et/ou tirage au sort</p> <p>-Citoyen ≠ soldat</p>	-Individualisme -Holisme -Intérêt général =intérêt particulier -Opinion=ethos républicain
	République	Démocratie directe				

Pour ouvrir des perspectives sur la question de la compétence ou de l'incompétence politique à l'époque contemporaine (qui correspond à une philosophie contemporaine spécifique, différente de la philosophie moderne), on voit que la démocratie directe est potentiellement le meilleur régime politique. En effet, la compétence politique collective peut y être la plus forte que dans n'importe quel autre régime, de par le nombre et la cohésion de citoyens actifs qui la compose. En outre, la démocratie est également supérieure dans ce sens aux autres types de gouvernement monarchique et aristocratique, pour les mêmes raisons. La démocratie représentative est une étape, supérieurement compétente par rapport à ces derniers, mais inférieure à la démocratie directe.

Cependant, ces conclusions sont hypothétiques. Pour qu'elles se vérifient en réalité la nature du peuple sous un régime de démocratie directe doit être très vertueuse, et être resté stable un temps conséquent pour que les citoyens aiguisent leur compétence, leur vertu et est développé l'ethos républicain.

Comme on l'a vu, les régimes politiques suivent un cycle. Néanmoins, on remarque qu'un certain type de régime, le plus répandu aujourd'hui, reste similaire à travers le temps, gardant la même structure constitutionnelle : le gouvernement mixte d'Aristote, le gouvernement mixte également de Machiavel basé sur les institutions romaines, le gouvernement doux de Montesquieu basé sur la monarchie parlementaire anglaise, correspondent aux institutions de la démocratie libérale à l'occidentale aujourd'hui. C'est l'application de la recette politique de la séparation des pouvoirs, qui assure une compétence globale plutôt optimale, chacun palliant dans une certaine mesure aux défauts de l'autre. Mais une autre démocratie est envisageable. L'histoire semble aller en ce sens. La démocratie directe grecque est selon Montesquieu irréalisable à son époque de par la taille qu'atteignent désormais les Etats-nations, comparativement aux Cités-Etats grecques. Néanmoins, Aristote nous montre que cette démocratie directe repose sur la classe moyenne, qui peut se former et surtout s'étendre jusqu'à représenter l'ensemble de la société, un « peuple d'égaux » en termes socio-économiques et politiques, à la faveur d'un accroissement démographique et économique.

On remarque que la classe moyenne contemporaine est sociologiquement apparue pendant les Trente glorieuses, période de forte croissance démographique et économique. Désormais, les ressources sont suffisantes pour que tous aient du loisir, soient vertueux, et par conséquent compétent politiquement. Mais Aristote toujours, nous apprend que cette transition peut être progressive et sans heurt, ou abrupte et violente. Et l'histoire des idées politiques dans son ensemble nous apprend que si les conditions ne sont pas réunies pour ce type de démocratie, que le citoyen ordinaire est encore incompétent car pas assez vertueux, cela mène directement à la tyrannie. Rousseau décrit le modèle de démocratie directe à l'échelle de l'Etat-nation (même si il indique que le territoire doit rester « humain »). Aristote et Rousseau décrivent le même modèle de démocratie directe mais chacun adapté à leur temps : les hommes sont majoritairement libres et citoyens aux XVIIIème siècle, alors que la majeure partie de habitants d'une Cité-état grecque était esclave, métèque ou prolétaire, et donc non-citoyen. Cela s'explique parce que le développement économique et démographique que nécessite la

formation de la Cité la meilleure correspond à des épisodes historiques : la Révolution industrielle sur le point de d'éclore à l'époque de Rousseau, la mondialisation et ses richesses à notre époque.

BIBLIOGRAPHIE

PLATON. *La République*. Collection Tel. Gallimard, 1992. 368 pages. ISBN 2-07-072725-4

ARISTOTE. *Politique*. Collection Tel. Gallimard, 1993. 376 pages. ISBN 2-07-072840-4

MACHIAVEL. *Discours sur la première décade de Tite-Live*. Bibliothèque de Philosophie. Gallimard, 2004. 575 pages. ISBN 2-07-074722-0

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois, I*. Folio essais. Gallimard, 1995. 604 pages. ISBN 2-07-038758-5

MONTESQUIEU. *De l'Esprit des Lois, II*. Folio essais. Gallimard, 1995. 1627 pages. ISBN 2-07-032899-6

ROUSSEAU. *Du contrat social*. GF Flammarion. Flammarion, 2012. 255 pages. ISBN 978-2-0812-7523-2

MAGNETTE, Paul. *La citoyenneté : une histoire de l'idée de participation civique*. Bruylant Bruxelles. Etablissements Emile Bruylant, 2001. 283 pages. ISBN 2-8027-1478-3

ZARKA & ION, Yves Charles et Cristina (éditeurs). *Machiavel : le pouvoir et le peuple*. Philosophie et société. Editions Mimésis, 2015. 192 pages. ISBN 9788857527338

ANNEXES BIOGRAPHIQUES

Platon. (-427 / -347) Athénien. Il naît dans cette période de transition entre la Grèce classique, époque durant laquelle on considère que les valeurs et les institutions fondamentales du monde grec trouvèrent leur pleine expression et arrivèrent à maturité ; et l'époque hellénistique qui voit le déclin et la décadence d'Athènes, et plus généralement la disparition des Cités grecques indépendantes, en parallèle de la conquête d'une partie du monde méditerranéen et de l'Asie par Alexandre le Grand. Sa famille appartient à la haute aristocratie athénienne. Les circonstances historiques (la défaite de sa ville dans la Guerre du Péloponnèse et le déclin de la démocratie athénienne qui s'ensuivit, personnifié par le gouvernement oligarchique des Trente auquel Platon participa, et qui tyrannisa sa population et réduisit le corps civique à 3000 citoyens) et sa rencontre avec Socrate (ainsi que sa condamnation à mort en -399 qui renforça sa défiance envers la démocratie athénienne) l'amènèrent à élaborer la plus importante théorie politique de l'Antiquité, fondant ainsi les sciences politiques. Dans son œuvre, il s'identifie presque exclusivement avec son maître Socrate en en faisant le narrateur principal de ses dialogues.

Aristote (-384 / -322) Macédonien, donc « métèque » ne participant pas à la vie politique d'Athènes. A 17 ans il intègre l'Académie de Platon. Au IV^e siècle av. J.-C., l'empire athénien a disparu, la démocratie athénienne est moribonde. Il quitte Athènes quelque temps avant la bataille de Chéronée, en août 338 av. J.-C. remportée par Philippe II de Macédoine sur une coalition de cités grecques menée par Athènes. Il fut le précepteur d'Alexandre le Grand pendant 3-4 ans. Il est l'un des rares penseurs à avoir abordé pratiquement tous les domaines de connaissance de son temps : biologie, physique, métaphysique, logique, poétique, politique, rhétorique et de façon ponctuelle l'économie.

Machiavel (1469-1527). Florentin (République de Florence). Penseur humaniste de la renaissance italienne. Il effectue un grand travail diplomatique pour la République florentine avant d'être écarté de ses fonctions à la suite du retour au pouvoir des Médicis. Selon Leo Strauss il représente la première vague de la modernité car en dissociant la morale de la politique, il remet en question le lien théologico-politique. Son œuvre s'inscrit dans le contexte des guerres d'Italie.

Montesquieu (1689-1755). Aristocrate français. Il est considéré comme un précurseur du libéralisme politique. Il s'inscrit dans la logique des Lumières en critiquant l'absolutisme royal, lui préférant la monarchie parlementaire, avec comme modèle la constitution anglaise. Dans cette perspective, il réhabilite la noblesse comme corps politique indispensable à la limitation du pouvoir du monarque.

Rousseau Jean-Jacques (1712-1778). Genevois (République de Genève) francophone. Léo Strauss considère que la pensée de Rousseau marque le début de la seconde modernité. Sa pensée a joué un rôle notable dans le déroulement la Révolution française, et certains chercheurs estiment qu'il a fourni son socle théorique à la tradition républicaine française. Il participe aux Lumières en s'opposant à l'absolutisme mais s'en détache rapidement, trouvant au passage un pire ennemi en la personne de Voltaire. Il est du côté des Anciens lors de la querelle littéraire.