

Sous la direction de  
**Olga Inkova**

**Justice, Liberté, Égalité, Fraternité :**  
Sur quelques valeurs fondamentales  
de la démocratie européenne

**eurypa**

Institut européen de l'Université de Genève

## Table des matières

Présentation	1
Liste des auteurs	9
La Révolution française	
Philippe Roger <i>La Révolution française et la Justice ou le second exil d'Astrée</i>	13
Keith Michael Baker <i>Condorcet sur la Justice, Liberté, Égalité, Fraternité</i>	31
Un débat d'idées européen	
Jackie Pigeaud <i>Liberté et création, une idée du Sublime, une idée sublime</i>	49
Olga Inkova <i>La notion de justice dans la culture russe</i>	71

## II

Wladimir Bérélowitch	95
<i>Villes libres et franchises urbaines dans l'historiographie russe du XIXe siècle : entre la référence obligée occidentale et les urgences de l'actualité</i>	

### Les fondements théoriques

Bénédict Winiger	119
<i>La justice, une question de volonté ? La notion justinienne de la justice</i>	

Victor Monnier	131
<i>Les péripéties de l'égalité en Suisse, de l'époque révolutionnaire à la première Constitution fédérale</i>	

Mark Hunyadi	153
<i>Dangereuse fraternité ?</i>	

### Conclusions

Jenaro Talens	175
<i>Fantômes de l'imaginaire</i>	

Le catalogue général  
des publications est disponible  
sur le site de l'Institut européen:

[www.unige.ch/ieug](http://www.unige.ch/ieug)

Publications euryopa

*Institut européen de l'Université de Genève*  
2, rue Jean-Daniel Colladon • CH-1204 Genève

Télécopie/fax +41 22 -379 78 52

euryopa vol. 37-2006  
ISBN 2-940174-38-5  
ISSN 1421-6817

© Institut européen de l'Université de Genève  
Mai 2006

# Présentation



La grande formule de la Révolution – *Liberté, Égalité, Fraternité* – qui contient dans ces trois mots tous les Droits de l’homme, toutes les réformes sociales, tous les préceptes de la morale, se résume dans une formule plus brève encore, la *Justice* (Clemenceau)

Les notions de liberté, d’égalité et de fraternité sont associées par Fénelon vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, elles se répandent largement au siècle des Lumières pour finalement devenir une devise de la Révolution française. Pourtant, ces notions-clés, qui s’ancrent autour de la notion de justice, ont curieusement connu des fortunes inégales. Contrairement à la Liberté et à l’Égalité, qui sont très rapidement devenues des principes fondamentaux de notre Droit, la Fraternité n’a jamais, dans l’arsenal juridique européen, dépassé le stade de l’exposé des motifs d’un projet de loi.

En outre, il est légitime de se demander si ces concepts de justice, de liberté, d’égalité et de fraternité ont toujours eu le même contenu: si, par exemple, pour un Romain de l’Empire ou pour un Français du XIV<sup>e</sup> siècle tous ces concepts recouvraient les mêmes idées que pour un Européen de nos jours? Evidemment pas. Etant des concepts historiques, ils subissent des modifications suivant les changements de la vie sociale. Par exemple, si la *Iustitia* et la *Libertas* étaient adorées comme des divinités dans la Rome antique, l’égalité et la fraternité ne l’étaient pas. Ces notions, telles qu’on les comprend aujourd’hui, ne commencent à se développer qu’au XVIII<sup>e</sup> siècle.

Par ailleurs, la notion de *Libertas* pour un Romain veut dire essentiellement deux choses: la *liberté* opposée à l’esclavage, et la *liberté* opposée à la captivité. Tandis que, pour un Européen de nos jours, la liberté, c’est la liberté de penser et de parler, la liberté de l’expression culturelle et celle de conduire sa vie privée... « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits »: ce principe exprime la conquête la plus fondamentale de la Révolution française, le principe le plus essentiel de la démocratie moderne. Mais bien que, comme l’a écrit Voltaire dans son *Dictionnaire*

*philosophique*, « chaque homme, dans le fond de son cœur, a droit de se croire entièrement égal aux autres hommes », et bien que l'idée de l'égalité soit présente implicitement dans des documents juridiques depuis l'Antiquité, la réflexion sur la notion même d'*Egalité* ne commence que peu avant et surtout pendant la Révolution pour aboutir, au XXI<sup>e</sup> siècle, à la création d'un concept très complexe qui réunit les principes d'égalité dans différents domaines – l'égalité de tous devant la loi, l'égalité des chances, l'égalité des droits économiques et sociaux, etc., – mais qui pose aussi de nombreux problèmes liés aux moyens concrets pour assurer cette égalité.

La troisième valeur – la *Fraternité* – n'est pas la moins importante, mais probablement la plus floue. Le fait que dans les ouvrages iconographiques il n'y ait pas de figure allégorique correspondante (à la différence de la Justice, de la Liberté et même de l'Egalité) est très significatif de ce point de vue. « Relations entre frères, entre peuples » en latin classique, *Fraternitas* devient, dans les oeuvres de pères de l'Eglise, « relations entre chrétiens ». En retrouvant son sens premier, la notion de fraternité résume tous les devoirs des hommes à l'égard les uns des autres; elle signifie: dévouement, abnégation, tolérance, bienveillance, indulgence, ce qui la rapproche de la notion de solidarité, par laquelle elle est d'ailleurs souvent remplacée. Dans la société moderne, la fraternité (ou la solidarité?) justifie la reconnaissance de droits économiques et sociaux qui viennent contenir ou contredire les injustices inéluctablement produites par la société marchande.

Enfin, la réflexion sur la notion de justice, qui subsume (?) toutes les notions précédentes, a permis de suivre l'évolution de ce concept, de discerner les traditions et les préceptes que le système juridique contemporain a hérités de diverses cultures et d'essayer de déterminer quelle devrait être la philosophie du droit au XXI<sup>e</sup> siècle, pour pouvoir reconnaître et respecter les droits et le mérite de chacun.

Mais c'est justement l'ajout de la Justice en tête du triptyque républicain « Liberté, Egalité, Fraternité » qui paraît « incongru » à Philippe ROGER. Cet effet d'incongruité est lui-même révélateur d'une élision conceptuelle et politique pendant la Révolution

française elle-même: la justice n'y apparaît pas comme une notion régulatrice. Ce « déficit » a son origine dans les difficultés philosophiques que présente la sécularisation de la notion, de Montesquieu à Rousseau. Il a pour conséquence, au fil de la radicalisation révolutionnaire, de faciliter l'émergence d'une figure correctrice et punitive de la justice: celle du Vengeur et de la Vengeance populaires – verso de la Fraternité. Absente de la devise et rarement requise par les protagonistes révolutionnaires, la Justice élidée ou éludée y revient donc, pourtant, mais comme la face obscure de l'exigence de Fraternité.

Keith BAKER, pour sa part, analyse les notions de justice, de liberté, d'égalité et de fraternité, sous le prisme des idées de Condorcet, le premier théoricien d'un projet de démocratie et de droits de l'homme que les Européens devraient transmettre à un monde globalisé, en même temps que la prospérité et le progrès. L'auteur se penche en particulier sur l'attitude ambitieuse de Condorcet à l'égard de l'idée Jacobine de la fraternité, qu'il identifie comme un danger à la fois pour la liberté et pour l'amour de l'humanité. Il discute enfin sa possible réponse à la question de la place des symboles religieux à l'école.

Les contributions réunies dans la deuxième partie de l'ouvrage présentent des analyses ponctuelles – ancrée dans une époque et un pays bien précis – des valeurs en questions. Jackie PIGEAUD se penche sur les relations entre la création et la liberté. Il s'applique, d'abord, à donner au *sublime* le sens que lui a donné Longin. Dans la dernière partie de son traité *Du sublime*, un dialogue fictif se noue entre Longin et un philosophe. La création exige-t-elle la liberté? Cette liberté sera t-elle morale ou politique, ou les deux ensemble? Au XVIIIe siècle, en France, l'œuvre de Winckelmann est un relais très important de Longin pour poser ce problème, même si ce n'est pas le seul.

Olga INKOVA cherche à définir, en suivant l'évolution du mot *pravda*, le contenu sémantique de la notion de « justice » dans la langue et la culture russes. L'analyse de données linguistiques montre que cette notion est fondée sur les catégories morales plutôt

que juridiques. L'idéal russe de la justice, serait-ce le règne de la *pravda* au sein d'une société-famille?

Wladimir BERELOWITCH, en continuant le thème russe, s'attache à analyser les problèmes du développement de la liberté politique et économique en Russie à travers l'histoire des franchises urbaines. Sa contribution est consacrée à la façon dont certains historiens russes du XIXe et du début du XXe siècle ont retracé l'histoire des villes russes en comparaison de celle des villes occidentales. La question des franchises communales, si essentielle en Europe, poussait ces historiens à considérer les villes russes dans leur différence (et leur manque) par rapport à leurs homologues occidentales. Le schéma libéral, emprunté à Guizot et Thiers, servit de base à cette comparaison.

Enfin, les contributions de la troisième section invitent à réfléchir sur les fondements théoriques des concepts de justice, de liberté, d'égalité et de fraternité. Bénédicte WINIGER se penche sur les origines de la conception occidentale de la justice. En analysant deux textes majeurs de l'Antiquité – l'*Ethique à Nicomaque*, où Aristote en jette les bases philosophiques de la justice et le *Corpus iuris civilis* de Justinien qui en formule les fondements juridiques, il démontre que Leibniz tentera de fondre ces deux conceptions dans sa propre théorie qui est volontariste à l'instar de celles de Justinien et d'Aristote, mais en se distinguant de ceux-ci par un élément explicitement théiste.

Victor MONNIER, pour sa part, retrace dans les grandes lignes l'évolution du principe de l'égalité, héritage de la Révolution, dans le droit public de la Suisse depuis la première constitution suisse au sens formel du terme, celle du 12 avril 1798, créant un Etat unitaire jusqu'à la Constitution du 12 septembre 1848 établissant l'Etat fédéral. Durant ces cinquante années, c'est plus particulièrement lors de la période charnière que constitue, pour l'avènement de la Suisse moderne, l'expérience de la République helvétique achevée en 1803 par l'Acte de Médiation de Napoléon Bonaparte, que ce principe voit ses premières réalisations.

Mark HUNYADI, en revenant à la notion de fraternité, montrera que contrairement à ce que suggèrent de fallacieuses assimilations conceptuelles (notamment avec la notion de solidarité), la fraternité est un concept prépolitique, au sens où elle désigne quelque chose d'antérieur à toute institution politique. Elle est une ouverture à visée potentiellement universelle. Du coup, tout ce que ses critiques lui reprochaient d'être se révèle vrai: c'est une notion vague, peu opératoire et dont l'usage est essentiellement incantatoire. Mais c'est sa force (sa force *performative*, comme il sera dit): dans sa fonction de rappel, elle *rassemble*, là où, aujourd'hui, tout isole, classe, individualise, administre. Son invocation devrait empêcher la liberté et l'égalité, ses deux sœurs autour desquelles se coagule la gestion politique de nos sociétés, de se fossiliser en purs outils d'administration des droits subjectifs. Invoquer la fraternité reste une menace pour nos démocraties disciplinaires.

Les conclusions de Jenaro TALENS dressent le bilan du colloque dans une optique sémiotico-discursive: c'est dans le domaine de l'échange communicatif, des règles dialectiques de construction d'un sens non naturel, mais résultant d'un travail de production, que se joue le dialogue politique, historique et discursif de ce volume, malgré les différences disciplinaires sous-jacentes à la plupart des travaux du recueil.

Olga Inkova



## Liste des auteurs

**Keith Baker**, Directeur du France-Stanford Center for Interdisciplinary Studies (Californie).

**Wladimir Bérélowitch**, Professeur d'histoire à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève, Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris).

**Mark Hunyadi**, Professeur de morale et d'éthique appliquée à l'Université de Laval de Québec.

**Olga Inkova**, Chargée de cours de linguistique russe à la Faculté des Lettres de l'Université de Genève.

**Victor Monnier**, Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Genève.

**Jackie Pigeaud**, Professeur émérite à l'Institut Universitaire de France et à l'Université de Nantes.

**Philippe Roger**, Directeur de recherche au CNRS et Directeur d'études à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (Paris).

**Jenaro Talens**, Professeur à la Faculté des Lettres et à l'Institut européen de l'Université de Genève.

**Bénédict Winiger**, Professeur à la Faculté de Droit de l'Université de Genève.



# La Révolution française



## La Révolution française et la Justice ou le second exil d'Astrée

Philippe Roger

Un jeu familier aux enfants de l'ère Gutenberg (mais peut-être survit-il aujourd'hui, intégré au programme de quelque *console* éducative?) consistait, dans une série donnée d'objets, à « Chercher l'intrus »: l'ananas introduit dans la corbeille de fruits bien de chez nous, la machine à coudre glissée parmi les moyens de transport, la baleine infiltrée au milieu des poissons, etc. Jeu logique, comme disent les pédagogues. Mais aussi, bel et bien: jeu idéologique, puisque tout entier tendu vers l'apprentissage des activités de classement. Il s'agissait au fond de ramener l'ordre dans des univers *dérangés*, d'y dénoncer des empiètements indus, d'appeler à la vigilance contre le « hors-série », ce fauteur de troubles. Dans le magazine enfantin auquel j'étais abonné, c'était un scout en grand uniforme qui, semaine après semaine, invitait à débusquer les clandestins: ce binoclard sentencieux m'inspirait une vive répulsion.

Votre invite à réfléchir sur « Justice, Liberté, Egalité, Fraternité » a eu pour premier effet de raviver le souvenir de cette chasse à l'intrus. C'est dire qu'elle a suscité en moi des sentiments mêlés. Une pointe d'irritation, comme devant ces jeux trop faciles qui déçoivent le joueur et l'humilient vaguement: car l'intruse ne se cachait guère, elle s'exhibait en tête du titre! Un certain malaise, aussi: comme si la présence en vedette de ce terme incongru me plongeait dans le malconfort sémantique. *Justice* était vraiment « de trop ». Et par contre-coup, pour la première fois, la devise de la République française m'apparaissait comme un « bloc » (pour reprendre le mot célèbre de Clemenceau sur la Révolution): un insécable symbolique.

J'avais beau savoir que cette triade tardive (érigée en devise nationale par la Constitution de 1848) n'était qu'une des devises patriotiques successivement élaborées à partir de 1789; j'avais beau être averti des aléas de sa conception et conscient de sa fragilité conceptuelle, souvent décrite et analysée: ma réaction me trahissait. Il me fallait m'avouer que « Liberté, Egalité, Fraternité » faisait partie, à mon insu, de mes certitudes langagières. Si problématique qu'elle fût, si sujette à caution et à interprétation, il était clair soudain que *je ne doutais pas d'elle*, de sa compacité sémantique, de sa complétude symbolique. Devant l'adjonction inopinée d'un quatrième terme, ma lucidité supposée d'historien ou de sémioticien de la langue révolutionnaire s'était effacée d'un seul coup devant ma conscience linguistique spontanée de Français (républicain) aveuglément attaché à l'intégrité de la devise nationale. Je me reconnaissais, en somme, plus Français que je ne l'eusse supposé avant cette expérience; je me découvrais, non sans surprise, prêt à opposer à cette profanation un *noli tangere* courroucé.

Que cet attachement se fût révélé à la faveur d'une *augmentation* de la devise – comme si lui ajouter un terme était plus choquant que lui en ôter – ajoutait à ma surprise; mais il ne pouvait, à l'évidence, en être autrement. Réduite à deux de ses termes, la devise n'existe pas encore, elle ne saurait donc être « visée » par ce qui ne saurait être une amputation. Quant aux substitutions ludiques ou polémiques portant sur l'un de ses termes – *Liberté, Egalité, Choucroute*, film de Jean Yanne –, même sous les formes les plus irrévérencieuses, elles continuent de rendre à la « vraie » devise l'hommage de tout pastiche – tel le film précité, qui oppose implicitement, sur un mode burlesque, populiste et « contestataire », un idéal républicain perdu à la comédie consumériste de la démocratie post-industrielle.

Bref, la devise – ce fétiche – s'avérait intouchable. Elle ne souffrait pas l'expansion, rejetait toute greffe. *Justice* avait l'air d'un faux nez sur le visage de Marianne, d'une prothèse ratée sur son corps doctrinal.

Restait, après avoir constaté ce trouble, à savoir s'il ne faisait que traduire une résistance de l'imaginaire – un imaginaire « intégriste » protestant contre cet implant symbolique –, ou si, par

ailleurs, par delà le premier choc, ma mobilisation contre cet énoncé inconvenant ne tirait pas aussi ses raisons, voire sa justification, de la nature de l'implant lui-même. La question devenait alors celle-ci, moins égotiste et donc (*a priori*) plus intéressante conceptuellement et historiquement: dans cette dernière hypothèse, en quoi la Justice était-elle *de trop*? Y avait-il, entre elle et les trois autres termes, ce que les rhétoriciens du XVIII<sup>e</sup> siècle appelait une « disconvenance »? Et n'était-ce pas cette disconvenance effective qui produisait un effet de déstabilisation peut-être pas si infondé, ni seulement imputable à l'irrationnelle accoutumance d'une subjectivité plus « nationale » qu'il n'y paraissait? Il y avait là, en tout cas, une invite et un encouragement à convertir en enquête historique l'étonnement et l'émoi nés d'une simple sensation sémantique.

### *Une devise en devenir*

On ne reviendra pas sur la généalogie de la devise républicaine française, désormais bien connue, sinon pour en rappeler quelques épisodes ou aspects susceptibles d'éclairer notre enquête. Il y a plus d'un siècle déjà que l'historien Alphonse Aulard<sup>1</sup> s'est efforcé d'en replacer la gestation dans la dynamique du processus révolutionnaire et des affrontements qu'il engendra. Plus près de nous, dans les années 1980, la question a suscité un regain d'intérêt. S'appuyant sur certaines des études de lexicologie politique du laboratoire de l'ENS de Saint-Cloud et sur les relevés effectués pour le Trésor de la Langue Française, Gérard Antoine a proposé en 1981 une promenade politico-littéraire autour de la devise – promenade dont le parcours était fortement orientée par son destinataire (l'UNESCO) et par la question de l'universalité des concepts clés de la Révolution française<sup>2</sup>. A la veille du

---

<sup>1</sup> Alphonse AULARD, « La devise “Liberté, Egalité, Fraternité” », *Etudes et Leçons sur la Révolution française*, t. 6, Paris, 1910.

<sup>2</sup> Gérard ANTOINE, *Liberté, Egalité, Fraternité ou les fluctuations d'une devise*, Paris, Ed. de l'Unesco, 1981.

Bicentenaire de la Révolution, un livre de Marcel David reparcourait, avec un louable souci de contextualisation politique, l'histoire (et la préhistoire) de la devise. Rappelant les étapes essentielles (« La Nation, le Roi, la Loi », puis « Unité, Indivisibilité de la République », puis « Liberté, Égalité, Fraternité, ou la mort »), Marcel David restituait, aux côtés de la triade victorieuse, les vaincus de l'histoire: les grands mots, tombés en route, des devises déchues. Cette histoire sémantique « contrefactuelle » était l'aspect le plus original de l'étude: en faisant réapparaître d'autres concrétions conceptuelles et militantes esquissées, essayées puis délaissées par l'histoire et désertées par l'usage, elle ébranlait définitivement le mythe d'une immaculée conception de la devise française. Mais, assez paradoxalement, ce travail de démythologisation restait tributaire du découpage chronologique convenu (phase pré-terroriste/Terreur/phase post-thermidorienne) qu'il aurait dû permettre d'interroger; et le privilège accordée à la notion de Fraternité (qui donnait son titre à toute l'étude<sup>3</sup>) reconduisait la tendance, peut-être inévitable, à éclairer d'un éclairage rétrospectif cette saga sémantique.

Le savant survol de Gérard Antoine était pré-orienté par son *telos* universaliste; la précise étude de Marcel David restait pré-ordonnée par le calendrier traditionnel de l'historiographie révolutionnaire: dès lors, la « guerre des mots » ne pouvait guère apparaître que comme le reflet sémantique des luttes politiques, les « grands mots » réussissant ou échouant à proportion de leur plus ou moins d'adéquation à la « réalité » supposée (et supposée connue) des divergences et des divisions. C'était considérer comme réglée d'avance la question la plus intéressante posée par la « logomachie » révolutionnaire: celle du « pouvoir des mots » – question pourtant débattue et agitée, dès l'époque, par les acteurs et observateurs de ces « incroyables phénomènes moraux et politiques, qui ont frappé d'une longue surprise et nos regards et notre entendement », comme disait (déjà) Louis-Sébastien Mercier<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Marcel DAVID, *Fraternité et Révolution française. 1789-1799*, Paris, Aubier, 1987.

<sup>4</sup> Louis-Sébastien MERCIER, *Le Nouveau Paris*, éd. établie sous la dir. de

Beaucoup plus proche d'une telle reconnaissance des dynamiques sémantiques devait s'avérer l'analyse de Mona Ozouf dans l'article « Fraternité » écrit pour le *Dictionnaire critique de la Révolution française*<sup>5</sup>; ce remarquable article, qui est plutôt un court essai, est trop connu pour qu'il soit besoin de le commenter ici: soulignons seulement qu'il pose clairement la question du travail des signifiants politiques en même temps que de leur fonction. La fraternité, la petite dernière, mais la grande trouvaille des sémiologues républicains, apparaissait à Mona Ozouf comme la résultante et la solution (on pourrait ajouter: la « formation de compromis » au sens freudien) d'une idéologie politique écartelée entre *Liberté* et *Egalité* – ces sœurs selon Rousseau, mais sœurs ennemies, devait ajouter Chateaubriand. Entre *Liberté* et *Egalité*, la *Fraternité* serait venue faire lien. Concept-suture ou notion-tampon, elle serait venue résoudre, au moins imaginativement, une tension que la Révolution en actes avait rendue de plus en plus tangible et périlleuse. Elle serait, en somme, la moins solide conceptuellement et la plus indispensable idéologiquement des trois pièces de l'attelage.

Il faut donc repartir du noyau sémantique liberté-égalité. Dès les débuts de la Révolution, alors que la devise « La Nation, le Roi, la Loi » ne fait référence ni à l'une, ni à l'autre, ce sont bien pourtant ces notions qui paraissent centrales et caractéristiques des revendications « patriotes ». Un signe à cet égard ne trompe pas: les attaques systématiques dont elles font l'objet, très tôt, dans les feuilles ou pamphlets contre-révolutionnaires.

Une source particulièrement intéressante est fournie par les dictionnaires polémiques – qu'il vaudrait mieux appeler, dans nombre de cas, des pamphlets alphabétiques. Les *Synonymes nouveaux*, en 1790, comportent une entrée « Liberté » (« Esclavage horrible pour tous les honnêtes gens »), ainsi qu'une entrée « Egalité » ou plus exactement « Egalité des hommes », ainsi

---

Jean-Claude BONNET, Paris, Mercure de France, 1994 [An VII], « Avant-Propos », p. 20.

<sup>5</sup> François FURET et Mona OZOUF (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988; on se reportera aussi à son article « Egalité ».

définie: « Confusion de tous les rangs »<sup>6</sup>. L'année suivante, le *Dictionnaire laconique, véridique et impartial ou Etrennes aux démagogues sur la Révolution française, Par un Citoyen inactif, ni enrôlé, ni soldé, mais ami de tout le monde pour de l'argent* – dont le titre indique assez le ton et l'orientation –, traite de la « Liberté » par un jeu de renvoi imité de l'*Encyclopédie*: « Voyez licence, anarchie »<sup>7</sup>; mais bien entendu, licence et anarchie ne figurent pas parmi les entrées du *Dictionnaire laconique*, tant il paraît inutile à son rédacteur de perdre son encre et son temps à les définir... Dans *L'Abus des mots* (qu'on peut dater de la seconde moitié de 1792), « Liberté » figure en tête de liste des mots abusifs: de ces « expressions fastueuses dont on nous étourdit tous les jours »<sup>8</sup>. Dans un autre dictionnaire de 1792, le *Nouveau Dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la révolution*, Adrien-Quentin Buée dénonce, comme la plupart de ses confrères, l'usage irrationnel et même magique que font du lexique les révolutionnaires; il choisit pour exemples trois mots: d'une part, le mot « aristocrate » (qui illustre la stigmatisation sémantique ou ce que l'on appellerait aujourd'hui la diabolisation de l'adversaire) et, d'autre part, le couple « liberté, égalité » (qui illustre, à l'inverse, l'efficacité inhérente au vocabulaire fétichisé par la révolution, où tout mot ainsi surinvesti peut devenir un mot-puissance, un « mot-mana »<sup>9</sup>): « Je ne croyais pas à la cabale; mais depuis la révolution, je ne sais plus qu'en penser. En effet, qu'est-ce qui l'a produite, cette révolution? ne sont-ce pas les arrangements de syllabes qu'offrent les mots aristocrate, liberté, égalité? »<sup>10</sup>. Bref, les

<sup>6</sup> *Synonymes nouveaux*, s.l.n.d. [1790], p. 7.

<sup>7</sup> *Dictionnaire laconique, véridique et impartial ou Etrennes aux démagogues sur la Révolution française...*, à Patriopolis, aux dépens des démagogues ou patriotes soi-disant libres, l'an troisième de la prétendue liberté, p. 22.

<sup>8</sup> *L'Abus des mots*, s.l.n.d., p. 11.

<sup>9</sup> C'est Barthes, on le sait, qui a étendu à nos cultures langagières cette notion de « mot-mana » empruntée à l'anthropologie de Mauss.

<sup>10</sup> Adrien-Quentin BUEE, *Nouveau Dictionnaire pour servir à l'intelligence des termes mis en vogue par la révolution*; dédié aux amis de la religion, du roi et du sens commun, à Paris, de l'imprimerie de Crapart,

détracteurs du nouvel état de choses s'en prennent prioritairement et presque toujours solidairement, à la liberté et à l'égalité – tel Rivarol, introduisant en 1790 son *Petit Dictionnaire des grands hommes de la révolution* par ce double persiflage: « Tandis que nous sommes libres, il me prend envie de faire le dénombrement des grands hommes de chaque espèce, qui d'une paisible monarchie ont fait une si brillante république. Egalement habiles, ils ne sont pas tous également célèbres... »<sup>11</sup>.

Ces relevés le montrent: aux yeux d'observateurs aussi attentifs à la langue adverse qu'ils sont haineux envers ses porte-parole, *Liberté* et *Egalité* figurent de manière prééminente dans le lexique performatif des « cabalistes » révolutionnaires – la première plus encore que la seconde. La liberté est la bête noire, l'ennemie publique numéro 1 des contre-révolutionnaires; l'égalité ne leur répugne pas moins, mais, faisant moins l'unanimité (très vite, elle sera l'objet de vifs débats entre les patriotes eux-mêmes), elle leur paraît présenter un danger moins pressant. Quant à la fraternité, jusqu'en 1792, elle est absente de ces ouvrages polémiques, ce qui confirme la rareté relative de son emploi dans la sphère politique, sauf chez des orateurs et publicistes marginaux comme l'abbé Fauchet ou le groupe de la Bouche-de-Fer, dont la rhétorique politique est traversée de réminiscences chrétiennes ou de références franc-maçonnes. Il est clair en tout cas que le mot *fraternité* n'est pas perçu comme un mot clé de l'événement révolutionnaire, jusqu'à l'ordre de Pache, au nom de la Commune de Paris, le 21 juin 1793, de peindre sur les murs la fameuse formule votive: « Liberté, Egalité, Fraternité, ou la mort ». De cette chronologie et de cette hiérarchie, on trouve encore une confirmation *post factum* dans le célèbre « Français, encore un effort si vous voulez être républicains », inséré par Sade au beau milieu de sa *Philosophie dans le boudoir*. Ce texte post-thermidorien relève, on le sait, de l'éloge paradoxal; et dans cette

---

janvier 1792, p. 6.

<sup>11</sup> Antoine de RIVAROL, *Petit Dictionnaire des Grands Hommes de la révolution*, introduction de Henri COULET, présentation et notes de Jacques GRELL, Paris, Desjonquères, 1987 [1790], p. 31.

relecture sarcastique des principes directeurs de la révolution – leur « *reductio ad absurdum* », comme l'avait bien vu Aldous Huxley dès 1938 –, la « liberté » se taille la part du lion (elle est mentionnée dix fois dans le seul premier alinéa du pamphlet lu par Dolmancé), suivie de loin par l'égalité (invoquée pour légitimer le vol, au moment même où la rhétorique officielle remet l'accent sur le droit de propriété); quant à la fraternité, elle y fait une apparition furtive mais mémorable, qui porte à son comble le persiflage politique, puisqu'elle est invoquée à l'appui d'une décriminalisation de l'inceste...

*Liberté* et *Egalité* forment donc, dans un premier temps logique et chronologique, une sorte de noyau central de l'idéologie patriote, au sens où c'est incontestablement autour d'elles que gravite son discours. Mais il est non moins clair que ce consensus n'est provisoirement préservé que par la grande latitude interprétative laissée à ceux qui les revendiquent comme valeurs ou les promeuvent comme mots d'ordre. Le discours révolutionnaire naissant réunit spontanément les deux concepts, mais au prix d'un grand flou définitionnel. Si ce noyau sémantique est un « noyau dur », c'est dans la mesure où il opère comme « signe de ralliement »<sup>12</sup> des patriotes les plus radicaux, et non parce qu'il offrirait une cohérence conceptuelle irréfragable. Et les patriotes radicaux ressemblent à cet égard aux protagonistes du *Neveu de Rameau*, disant lorsqu'ils tombent d'accord: « Gardons-nous de nous expliquer »... Toute « explication », en effet, ne peut qu'étaler sur la place publique les formidables tensions nées du couplage de la Liberté et de l'Egalité.

C'est dire aussi que le couple *Liberté/Egalité*, dans les premières années révolutionnaires, est surtout mobilisé comme un performatif, sans grand égard pour les textes qui lui ont donné dignité philosophique, ceux de Rousseau en particulier. Dans le *Contrat social*, c'est pourtant à ce même couple que se ramène le « *summum*

---

<sup>12</sup> « Le philosophe », explique l'abbé Grégoire, « sait que les noms font beaucoup aux choses; que, selon leur nature, ils servent de ralliement au patriotisme, aux vertus, aux erreurs, aux factions » (*Système de dénominations topographiques pour les places, rues, quais, etc. de toutes les communes de la république*, imprimé par ordre de la Convention, s.d.).

*bonum* » de la collectivité: « Si l'on recherche en quoi consiste précisément le plus grand bien de tous, qui doit être la fin de tout système de législation, on trouvera qu'il se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et l'*égalité*. La liberté, parce que toute dépendance particulière est autant de force ôtée au corps de l'Etat; l'*égalité*, parce que la liberté ne peut subsister sans elle »<sup>13</sup>. Entre la « liberté civile » acquise par le renoncement à la « liberté naturelle » (I, VIII) et l'*égalité* conçue comme l'empêchement d'une trop grande disproportion de force, moyens et ressources entre particuliers, Rousseau établissait un lien de nécessaire complémentarité.

Est-ce dans cette acception rousseauiste et en pleine conscience de la dialectique introduite entre les deux termes par le *Contrat social*, que *Liberté* et *Egalité* deviennent les mots d'ordre des patriotes « avancés » dès les débuts de la Révolution? Rien n'est moins sûr. L'alliance des mots *liberté* et *égalité*, théoriquement soudée par le *Contrat social*, est un lieu commun depuis le début du siècle. Bien avant de prendre chez Rousseau sa consistance conceptuelle, elle est déjà un lieu commun « pré-politique » auquel aiment à s'identifier les Français. Témoin la lettre LXXXVIII des *Lettres persanes*, où Montesquieu, par le truchement d'Usbek, nous présente le couple *liberté-égalité* comme un poncif bien établi, avant d'en faire la satire sociale et politique. Toute la lettre est en effet consacrée à démentir l'assertion « mythologique » qui fait son incipit: « A Paris, règne la liberté et l'égalité », assertion dont le caractère endoxal est souligné par l'accord insolite du verbe au singulier<sup>14</sup>. En fait, « la liberté et l'égalité » parisienne (gardons le

---

<sup>13</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social, Œuvres complètes III*, sous la dir. de Bernard GAGNEBIN et Marcel RAYMOND, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969, Livre II, ch. IX, p. 391.

<sup>14</sup> Charles-Louis de Secondat de MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, éd. établie et présentée par Jean STAROBINSKI, Paris, Gallimard, collection Folio, 1973, p. 212; il faut préférer ici la leçon retenue par Jean Starobinski (celle de l'édition de 1758) à celle donnée dans la Pléiade où le verbe est au pluriel: « A Paris règnent la liberté et l'égalité » (*Œuvres littéraires*, éd. Roger CAILLOIS, Paris, Gallimard, t. I, 1949, p. 263). L'étrange singulier de l'édition de 17.. vient renforcer en effet l'intention

singulier, si violent soit-il) est, au mieux, une certaine « urbanité » dans les rapports inter-individuels, faite d'une relative liberté de ton et de manières, bref une « civilité » qui (Rousseau le soulignera) n'a rien à voir avec la citoyenneté; au pis (et c'est vers ce pis que penche Usbek), c'est un vulgaire nivellement des « rangs » par l'argent dans une société où toute distinction tend à s'effacer au profit d'une hiérarchie des fortunes (« on dit que le premier de Paris est celui qui a les meilleurs chevaux à son carrosse »<sup>15</sup>); l'évocation finale du ministre tout-puissant vient en tout cas dissiper toute illusion sur cette « liberté et égalité » à la française.

L'intérêt de cette page, évidemment chargée d'ironie, est de porter témoignage, dès 1721, d'une précoce association des termes *liberté* et *égalité* dans « l'idéal du moi » du Parisien, prodrome de l'autoreprésentation du « patriote ». De l'aube des Lumières à celle de la Révolution, la liberté sera conçue essentiellement comme une liberté de parole et de manières (parfois aussi de conscience) ou comme la levée d'une série de contraintes, notamment commerciales et industrielles (« la liberté des grains »). L'égalité, quant à elle, renvoie à l'abolition des « abus » – mot-passerelle entre la rhétorique « réformiste » d'avant 89 et le discours révolutionnaire –, y compris l'abus de richesse, mais surtout dans la mesure où celui-ci encourage l'abus de pouvoir. Jusque chez Rousseau, en accord ici avec ses contemporains, la « modération » est prônée comme le meilleur antidote à l'accaparement et à l'oppression; comme le meilleur gage aussi d'une équité dans les rapports entre les hommes qu'une justice (au sens juridique) largement disqualifiée paraît bien incapable de garantir<sup>16</sup>.

---

de la lettre, qui est de dénoncer comme une expression *toute faite* et comme un poncif « mythologique » cette auto-représentation satisfaite que les Parisiens nourrissent d'eux-mêmes.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Il n'est pas inutile de le noter au passage: en invoquant pour garante de l'égalité la vieille maîtrise de soi stoïcienne, le couple pré-révolutionnaire *Liberté/Egalité* s'affiche clairement comme l'héritier en même temps que le rival du couple « aristocratique » *Honneur/Liberté*, dans lequel la liberté, « bien le plus précieux » des individus, était cependant soumise au principe fondateur et régulateur de l'honneur personnel. Montesquieu,

*Elisions de la justice, élancements de la fraternité*

Le premier effet de l'événement révolutionnaire, dès 1789, est, si l'on peut dire, de radicaliser les désignants *liberté* et *égalité*, définitivement arrachés à leur ambivalence entre sphère des mœurs et sphère politique. D'où leur prudente élision dans la proto-devise: « La Nation, le Roi, la Loi », dont il faut remarquer pourtant que si elle ne les énonce pas, elle les incorpore implicitement – *Nation* renvoyant à l'acte libérateur d'institution du Souverain par élimination du système d'ordres; *Loi* promettant une revanche sur l'« arbitraire »: une équité qui serait le commencement de l'égalité.

On pourrait donc se demander pour finir – et pour continuer à jouer le jeu dont l'intitulé du colloque nous a fixé la règle – pourquoi le mot *justice* n'a jamais émergé ni comme mot d'ordre, ni comme composante des devises successives que se donne la révolution. La révolution française a pourtant une dimension incontestablement « justicialiste », si l'on accepte de désigner ainsi une soif ou une exigence de justice formulée en termes politiques. Pourquoi, aux côtés de la Liberté et de l'Egalité, la Fraternité plutôt que la Justice?

Sans refaire l'histoire (sémantique), ni repeindre les armoiries de la République, peut-on sur cette absence de la Justice bâtir quelques conjectures susceptibles d'éclairer certaines des logiques révolutionnaires?

On fera ici l'hypothèse que cette élision de la Justice traduit dans le champ sémantique tout à la fois un embarras politique et un déficit conceptuel.

---

faisant de l'honneur le « principe » de la monarchie, entérine en même temps qu'il le théorise un lieu commun fortement enraciné, bien au-delà de la noblesse elle-même, dans la culture d'Ancien Régime. On en trouve encore l'écho fréquent, à la veille de la révolution, dans les cahiers de doléances: ainsi dans celui de Beaumont-le-Roger, dans le bailliage d'Evreux: « La liberté est sans doute, après l'honneur, le bien le plus précieux de l'homme » (cité dans *1789. Les Français ont la parole. Cahiers des Etats généraux*, prés. par Pierre GOUBERT et Michel DENIS, Paris, Julliard, coll. «Archives», p. 204).

L'embarras politique est évident. Les institutions judiciaires d'avant 89 sont l'exemple même de ces « abus » qui font l'unanimité contre eux. Les cours souveraines que sont les Parlements, après avoir brièvement joui d'une extraordinaire popularité là où elles incarnaient une résistance à « l'arbitraire » royal (ou au « despotisme ministériel ») sont, d'un jour à l'autre, accusées de « despotisme *robinocratique* » et disparaissent sans que personne ne s'en émeuve, ni même ne le remarque. Il faut renvoyer ici aux belles pages de Tocqueville dans *L'Ancien Régime et la Révolution* (Livre I, ch. IV): « cette vieille institution qui n'avait été bonne qu'à ébranler toutes les autres, fut entraînée comme par son propre poids et sans même qu'on eût pour ainsi dire à y mettre la main, dans la haine commune; et c'est ainsi qu'un géant qui paraissait tout à l'heure avoir cent bras et dont la voix avait pendant dix mois fait retentir l'air sur toute la surface de la France, s'affaissa tout à coup et expira sans pouvoir même pousser un soupir »<sup>17</sup>.

Quant à la réforme du système judiciaire, réclamée de longue date, elle s'avère difficile. La très laborieuse mise en place des tribunaux criminels apparaît comme l'un des échecs relatifs du travail des assemblées révolutionnaires. La mise en place d'une justice d'arbitrale – qui répondait à la fois à une demande de simplification face à des procédures aussi opaques qu'onéreuses et à un imaginaire irénique de conciliation entre citoyens de bonne foi – ne pouvait avoir qu'un champ d'application limité. A l'autre bout du spectre, au sommet des institutions, aucune instance ne venait jouer peu ou prou le rôle d'une Cour Suprême à l'américaine: l'idée d'une instance juridique qui aurait barre sur l'expression de la volonté générale par le Souverain est tout simplement irrecevable. Le « règne de la Loi », facteur de consensus au début de la révolution, devient avec la radicalisation jacobine et le recours à des juridictions d'exception une formule incantatoire qui dissimule mal l'indigence juridique (souvent assumée) de la nouvelle culture

---

<sup>17</sup> Alexis de TOCQUEVILLE, *L'Ancien Régime et la révolution, Œuvres complètes*, publiées sous la dir. de Jean-Paul MAYER, Paris, Gallimard, 1981, t. II, p. 103.

révolutionnaire, ennemie des « formes » favorables aux « tyrans ». C'est dans cette jachère de la pensée et de la pratique juridiques que le Tribunal révolutionnaire poussera ses racines.

Mais le mal vient de plus loin et la pauvreté de l'innovation en la matière est liée non seulement à la méfiance pour des institutions faillies et des personnels généralement détestés, mais aussi à un déficit proprement conceptuel. Non que la réflexion sur le droit n'ait fait des avancées, dans les deux décennies antérieures à la révolution; non que certaines grandes figures, comme celle de Servan, n'aient réconcilié les Français avec quelques uns de leurs magistrats, comme Servan. Reste que l'attention s'est portée davantage sur les épouvantables « bavures » du système (dénoncées par Voltaire en plusieurs causes mémorables) et sur ses pratiques « gothiques » (instruction secrète, sellette et torture préalable sont souvent mentionnées dans les cahiers de doléances) que sur le pouvoir judiciaire en tant que tel et dans ses rapports avec les institutions politiques. Cette carence d'une réflexion capable d'articuler réforme judiciaire et refonte des institutions va de pair avec un « oubli » de Montesquieu encore plus caractéristique des années 1770-1780 que les quelques attaques dont il est encore l'objet, de la part de Thomas Linguet, par exemple. Au moment même où la révolution américaine s'inspire étroitement de lui dans l'ajustement des *checks and balances*, la révolution française s'en écarte, refusant d'emblée (dès 1789) de donner à l'assemblée quelque contrepoids que ce soit – pas même la chambre haute du bicamérisme.

Mais n'aurait-on pas « oublié » Montesquieu que l'*Esprit des Lois* n'eût pas forcément permis d'orienter vers la justice la quête des hommes de 89; car la justice, chez Montesquieu lui-même, est trop haut ou trop loin. Tantôt en effet elle consiste en ces « rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit »<sup>18</sup> et sans lesquels celle-ci ne peut être établie. Tantôt, dans l'arène poudreuse et brutale de l'histoire, elle n'apparaît que comme une création toute

---

<sup>18</sup> Charles-Louis de Secondat de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois, Œuvres complètes II*, texte présenté et annoté par Roger CAILLOIS, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1951, p. 233.

humaine consacrant un rapport de domination: la justice est alors généalogiquement seigneuriale, son terreau est le fief dont elle est une « dépendance »<sup>19</sup>. Ici compromise avec les circonstances de son « premier établissement », et là, renvoyée au Dieu créateur de la loi naturelle et antérieure à toute réalisation d'elle-même<sup>20</sup>, la justice selon Montesquieu échappe dans tous les cas à la prise du législateur politique. D'où l'urgence, pour Rousseau, dès la première version du *Contrat social*, de renverser la proposition de Montesquieu en affirmant que « la loi est antérieure à la justice, et non pas la justice à la loi »<sup>21</sup>. Désignant la « volonté générale » comme source, et source infaillible, de la loi, elle-même source de la « justice », Rousseau reléguait celle-ci deux degrés plus bas, dans le modeste statut d'effet d'un effet. Mais un autre passage, écho direct de Montesquieu, la rétablissait dans ses droits tout en la remettant à distance et, en fin de compte, hors de portée du législateur: « Toute justice vient de Dieu, lui seul en est la source; mais si nous savions la recevoir de si haut, nous n'aurions pas besoin ni de gouvernement, ni de loix. Sans doute il est pour l'homme une justice universelle émanée de la raison seule et fondée sur le simple droit de l'humanité [Montesquieu: « la loi en général est la raison humaine, en tant qu'elle gouverne tous les peuples de la terre »<sup>22</sup>], mais cette justice pour être admise doit être réciproque »<sup>23</sup>. Dans le premier passage, la justice, loin d'être principielle, n'était qu'un dérivé de la loi positive; dans le second, la justice est rétablie dans la transcendance, mais du même coup reléguée dans l'empyrée: trop divine ou trop abstraite, elle ne fonde ni ne garantit le pacte entre les hommes.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 921.

<sup>20</sup> « Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons du cercle n'étaient pas égaux » (*Ibid.*, p. 233).

<sup>21</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social* (1ère version), *op. cit.*, p. 329

<sup>22</sup> Charles-Louis de Secondat de MONTESQUIEU, *De l'Esprit des lois*, *op. cit.*, p. 237.

<sup>23</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social* (1ère version), *op. cit.*, p. 326; passage conservé dans la version définitive (p. 378).

Face à la justice, le XVIII<sup>e</sup> siècle affiche donc une double déception: il est déçu par son «exercice» ou son «administration», bien sûr; mais il est déçu aussi par un concept qui s'avère à la fois difficilement sécularisable et malaisément opératoire. Et c'est aussi pourquoi, sans doute, les devises révolutionnaires restent muettes à son sujet: trop avilie ou trop haut juchée, la justice ne pouvait entrer en combinaison avec la liberté et l'égalité dans l'alambic sémiotique d'où devait sortir le monde nouveau.

Cet éloignement de la Justice de la scène symbolique révolutionnaire se paiera au prix fort: celui de son retour sous la double forme du *justitium* comme état d'exception et de la *vengeance* comme acte légitime de contre-rétribution exercé à l'endroit des ennemis du peuple. D'inspiration d'abord maratiste (Marat réclamait qu'on nommât un «grand prévôt» – lui-même de préférence), l'apologie des «vengeurs du peuple» devient un topos central du discours politico-militaire pendant la Terreur<sup>24</sup>. L'exigence de justice, mais d'une justice reformulée en ce dernier sens, révolutionnaire et à la lettre *vindicatif*: le sens d'un «faire justice» et non plus d'un «rendre justice», triomphe dans cette période: pas sous le nom de Justice, mais sous celui de Fraternité, *recto* radieux dont la Vengeance est le *verso*. Le couplet ajouté à la «Carmagnole des royalistes» – couplet dont la paternité a été attribuée à Florian – associe de manière significative le partage entre «frères» et la violence envers «l'étranger»: «*Que veut un bon républicain? (Bis) Du plomb, du fer et puis du pain. (Bis) Du plomb pour l'étranger. L'arme pour le danger. Et du pain pour ses frères! Vive le son, vive le son...*». La Fraternité révolutionnaire, en effet, n'est pas seulement la bénigne héritière des vertus d'amitié maçonnes ou de charité chrétienne décrite par plusieurs historiens;

---

<sup>24</sup> Sur la rhétorique vengeresse de Marat, voir Philippe ROGER, «L'homme de sang. L'invention sémiotique de Marat», in Jean-Claude BONNET (sous la dir. de), *La Mort de Marat*, Paris, Flammarion, 1984; et, sur la reprise du thème pendant la Terreur, «Il "naufragio vittorioso" del Vengeur. Storia di una leggenda», in Mariella DI MAIO (a cura di), *Naufragi. Storia di un'avventurosa metafora*, Milano, Guerini e Associati, 1994.

elle ne se résout pas non plus dans cet humanitarisme transnational qui séduira les révolutionnaires de 1848; elle est aussi, dans le contexte où elle apparaît en 1793, injonction violente d'appartenir corps et âme à la communauté des patriotes et, par contrecoup, exclusion de cette communauté de tout corps étranger. Un mot célèbre de Chamfort résume cette violence; on ne sait pas toujours qu'il fut prononcé en réponse à l'ordre de Pache de couvrir Paris de l'inscription « Liberté, Egalité, Fraternité, ou la mort ». « Mieux vaudrait », commente alors Chamfort, « Sois mon frère ou je te tu ». Lui aussi cherchait l'intruse: son terrible bon mot isole la nouvelle venue: la fraternité, et l'associe elle seule à l'alternative mortifère posée par « ou la mort ». Chamfort n'avait pas tort de soupçonner réversible cette formule du « dévouement »: le sacrifice de soi, comme stratégie rhétorique, vise à (s')autoriser le sacrifice d'autrui. Mais il n'y voit qu'une injonction propre à terroriser les « faux frères » comme lui (ceux qui résistent à la radicalisation jacobine), alors qu'il s'agit d'un dispositif bien plus ample visant à légitimer l'élimination de toute hétérogénéité – adversaires politiques désormais traités en « monstres », mais aussi étrangers résidant en France (dont Saint-Just réclame et obtient la mise en détention) ou encore, à l'apogée terroriste, soldats anglais et hanovriens qu'il sera interdit par décret de la Convention de faire prisonniers, même s'ils se rendent: dont il faudra faire prompt justice en les passant au fil de l'épée<sup>25</sup>.

La Fraternité de 1793-1794 est donc une figure composite et complexe qui ne ressemble que de très loin à sa bienveillante petite-fille de 1848. Chamfort en a entrevu la face de Méduse: celle que lui donne le retour de la justice sous les traits de la vengeance. C'est en ce sens que la double carence, théorique et institutionnelle, de la justice dans le processus révolutionnaire s'inscrit, en creux, dans l'émergence de la fraternité comme troisième élément du grand ternaire républicain. Assignée comme Astrée à des cieux trop lointains, la justice ne pouvait sans doute revenir, en pleine convulsion révolutionnaire, que comme une moderne Erinnyie ou,

---

<sup>25</sup> « Il ne sera fait aucun prisonnier anglais ou hanovrien » (Décret du 7 prairial an II/26 mai 1794).

plus prosaïquement, sous les traits de ces « tricoteuses » qu'on appelait aussi les « Furies de la guillotine ». Tant la justice sans formes mène rapidement à la « mort sans phrases ».

Ce n'est pas à dire, bien entendu, que tels soient le seul sens ni la seule leçon de la Fraternité républicaine. La fraternité n'est pas nécessairement fratricide, pas plus que la justice n'est vouée au *justitium*. Et leur dévoiement terroriste n'en épuise pas le sens, pas plus qu'il n'en a asséché l'exigence.

Dans *L'Espoir*, c'est au père Barca, un prêtre qui a choisi le camp anti-franquiste, le camp des pauvres, que Malraux confie un bel éloge de la fraternité, qu'il vaut la peine de relire en son entier. « M. Garcia est venu me voir », raconte Barca blessé au combat. « On se connaît depuis longtemps. C'est un homme qui s'est toujours intéressé aux choses. Maintenant qu'il est aux renseignements militaires, il veut savoir ce qui se passe dans les villages. Mais il me demande: l'égalité? Ecoute, Manuel, je vais te dire une bonne chose, que vous ne connaissez pas tous les deux, parce que vous êtes trop... enfin, trop... vous avez eu trop de chance, disons. Un homme comme lui, Garcia, sait pas trop bien ce que c'est, d'être vexé. Et voilà ce que je peux te dire: le contraire de ça, l'humiliation, comme il dit, c'est pas l'égalité. Ils ont compris quand même quelque chose, les Français, avec leur connerie d'inscription sur les mairies: parce que le contraire d'être vexé, c'est la fraternité »<sup>26</sup>.

Mais n'est-ce pas au fond ce que voulait dire, déjà, Rabaud Saint-Etienne, affirmant: « La véritable égalité, c'est la fraternité »<sup>27</sup>? Toute la question, admirablement instruite par le roman de Malraux dans le contexte de l'antifascisme des années trente, est de savoir comment maintenir cette juste visée, cette *bonne intention* de la fraternité sans qu'elle n'aille paver l'enfer des coercitions terroristes.

---

<sup>26</sup> André MALRAUX, *L'Espoir*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 514.

<sup>27</sup> Cité par Marcel DAVID, *Fraternité et Révolution française. 1789-1799*, *op. cit.*, p. 111.



## Condorcet sur la Justice, Liberté, Égalité, Fraternité

Keith Michael Baker

Il ne serait pas exagéré de dire que Condorcet est le premier théoricien de la démocratie Européenne. On pourrait, bien sûr, soutenir qu'il y a eu d'autres théoriciens Européens de la démocratie: à Genève, Rousseau s'impose naturellement à l'esprit; en France, on penserait à Sieyès. Cependant, Condorcet n'était pas seulement un théoricien Européen de la démocratie, mais un théoricien de la démocratie Européenne. Je veux dire par là qu'il a écrit suffisamment explicitement sur la démocratie comme une découverte et un projet Européens, projet qu'il appartenait à l'Europe de réaliser pour elle-même et d'apporter au reste de l'humanité. La Dixième Époque de sa célèbre *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain* dresse le portrait d'un futur dans lequel les pratiques et les principes démocratiques ne s'étendraient pas seulement sur l'Europe mais seraient transmis par les Européens au monde entier. C'est douloureux de réfléchir sur ses espoirs deux siècles plus tard.

Mais cela peut aussi être fructueux. Dans un récent ouvrage sur les idées économiques de Turgot, Adam Smith, et Condorcet, Emma Rothschild a beaucoup fait pour nous rappeler que le monde dans lequel les Lumières ont pris forme était incertain et imprévisible, et en cela très semblable au nôtre<sup>1</sup>. C'était un monde (comme le nôtre) encore hanté par la mémoire collective d'une violence fanatique et d'une boucherie gigantesque, un monde (comme le nôtre) subissant de rapides changements dus aux

---

<sup>1</sup> Emma ROTHSCHILD, *Economic Sentiments: Adam Smith, Condorcet and the Enlightenment*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press, 2001.

processus de globalisation, un monde dans lequel les propositions de réforme se heurtaient régulièrement à de funestes prévisions de crise sociale. Dans un monde comme celui-là, il était audacieux de parier qu'un ordre social pacifique puisse naître de l'exercice de la liberté individuelle guidée par des choix raisonnés, aussi bien sur le plan individuel que collectif. Condorcet a parlé dans l'*Esquisse* de « cette effrayante complication d'intérêts, qui lient au système général des sociétés, la subsistance, le bien-être d'un individu isolé; qui le rend dépendant de tous les accidents de la nature, de tous les événements de la politique; qui étend, en quelque sorte, au globe entière sa faculté d'éprouver, ou des jouissances, ou des privations ». Comment, se demandait-il, « dans ce chaos apparent, voit-on néanmoins, par une loi générale du monde moral, les efforts de chacun pour lui-même servir au bien-être de tous, et, malgré le choc extérieur des intérêts opposés, l'intérêt commun exiger que chacun sache entendre le sien propre, et puisse y obéir sans obstacle? »<sup>2</sup>. Le passage est éclairant en ce que dans le même temps il articule les peurs qui naissaient de la globalisation, et embrasse les profits potentiels à en tirer. Les Lumières souhaitaient l'apparition d'un ordre social autonome et pacifique de la société, comme ils supposaient que cet ordre pouvait être compris comme dérivant de l'interaction de libertés individuelles exerçant leurs choix particuliers; mais l'une et l'autre idée nécessitaient la connaissance d'une terrible complexité encore à comprendre.

### *Justice*

Comment Condorcet répondrait-il au titre de ce cycle de conférences: « Justice, Liberté, Égalité, Fraternité: Sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne »? La réponse pourrait bien être courte. En écrivant au *Journal de Paris* en 1777, il rappelait la réponse donnée par Démosthène questionné sur l'art

---

<sup>2</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, édité par Alain PONS, Paris, Flammarion, 1988, p. 219. Les autres références à l'*Esquisse* renvoient à cette édition.

de l'orateur. « On demandait à Démosthène quelle est la première partie de l'orateur? *C'est l'action*. Quelle est la seconde? *C'est l'action*. Et la troisième? *C'est encore l'action*. Je dirai de même, si l'on me demande quelle est la première règle de la politique? *C'est d'être juste*. Quelle est la seconde? *C'est d'être juste*. Et la troisième? *C'est encore d'être juste* »<sup>3</sup>.

Selon l'analyse de Condorcet, la justice est, d'abord et avant tout, un sentiment individuel. Comme beaucoup de philosophes du XVIIIe siècle, il croyait qu'il pourrait trouver l'origine des idées morales en suivant la ligne proposée par Locke, en commençant par les sentiments de la douleur et du plaisir. Il est important de noter, cependant, qu'il faisait attention à éviter l'utilitarisme d'un Helvétius ou d'un Bentham, selon qui les intérêts seraient manipulés par le législateur, suivant un calcul hédoniste. Parmi les premières lettres qu'il échangea avec Turgot, il s'en trouve une série qui portent sur la nature de la justice, dans lesquelles le jeune Condorcet se trouvait pressé par son mentor politique de prendre ses distances par rapport à la philosophie éthique brute d'Helvétius. « Lorsque je suis sorti du collège, je me suis mis à réfléchir sur les idées morales de la justice et de la vertu », écrivait Condorcet à Turgot. « J'ai cru observer que l'intérêt que nous avons à être justes et vertueux était fondé sur la peine que fait nécessairement éprouver à un être sensible l'idée du mal que souffre un autre être sensible... Je ne suis donc pas de l'avis d'Helvétius; puisque j'admets dans l'homme un sentiment dont il ne me paraît pas qu'il ait soupçonné la force et l'influence »<sup>4</sup>.

Quand, à la fin de sa vie, Condorcet commença à préparer le matériel pour son *Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, l'ouvrage plus général dont l'*Esquisse* devait être l'introduction, il avait prévu un chapitre très substantiel sur l'éducation morale. Là encore, il commençait avec les sentiments naturels. « Le premier de nos sentiments naturels est celui qui nous

---

<sup>3</sup> CONDORCET, *Oeuvres*, éditées par Arthur CONDORCET O'CONNOR et François ARAGO, 12 vols., Paris, Firmin Didot frères, 1847-49, 1, pp. 347-348.

<sup>4</sup> *Correspondance inédite de Condorcet et de Turgot*, édité par Charles HENRY, Paris, Charavay, 1883, p. 148.

fait compatir aux douleurs des êtres sensibles, c'est-à-dire, en souffrir avec eux. Ce sentiment est pénible, il porte à nous en délivrer en soulageant ces douleurs. Il inspire surtout une vive répugnance pour les actions par lesquelles on en deviendrait soi-même la cause, répugnance qui devient une véritable impossibilité morale et même une impossibilité physique s'il s'agit d'une action immédiate et directe»<sup>5</sup>. Condorcet souligne l'importance de cultiver la sensibilité morale de l'enfant, en lui épargnant le spectacle de la souffrance cruelle. L'essentiel est d'éviter de nuire au développement de la sensibilité de l'enfant, en l'habituant à être tendre envers les animaux, au plaisir qui naît de soigner la douleur de tout être animé, ou de partager son bonheur. Le but est de cultiver son sens de la bienveillance active. Mais la sensibilité peut être nuisible, et même la compassion pour la souffrance des autres peut devenir source de faiblesse, souligne Condorcet, si elles ne sont pas « appuyées et contenues par le sentiment de justice. L'indignation qui se soulève à la seule vue d'une action injuste en est l'origine première »<sup>6</sup>.

Si la justice naît comme un sentiment commun, elle devient une idée universelle. « L'idée de la justice, du droit, se forme nécessairement de la même manière, dans tous les êtres sensibles capables des combinaisons nécessaires pour acquérir ces idées. Elles seront donc uniformes »<sup>7</sup>. Dans cette perspective, on pourrait se demander si Condorcet serait satisfait d'une formulation qui décrit la « justice » comme une *valeur*, même, une valeur fondamentale, de la démocratie Européenne. Selon son analyse, la justice n'est pas une valeur locale mais l'expression de principes universels rationnellement dérivable de la reconnaissance d'une humanité commune. « L'analyse de nos sentiments nous fait

---

<sup>5</sup> Il est finalement possible de citer les matériaux que Condorcet a préparés pour le *Tableau historique des progrès de l'esprit humain* dans la remarquable édition définitive établie par le Groupe Condorcet sous la direction de Jean-Pierre SCHANDELER et Pierre CREPEL, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, Paris, INED, 2004, p. 833.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 836.

<sup>7</sup> CONDORCET, *Oeuvres, op. cit.*, 4, p. 539.

découvrir, dans le développement de notre faculté d'éprouver du plaisir et de la douleur, l'origine de nos idées morales, le fondement des vérités générales qui, résultant de ces idées, déterminent les lois immuables, nécessaires, du juste et de l'injuste; enfin, les motifs d'y conformer notre conduite, puisés dans la nature même de notre sensibilité, dans ce qu'on pourrait appeler, en quelque sorte, notre constitution morale »<sup>8</sup>. Condorcet regardait la découverte de ces principes comme l'une des plus grandes réalisations de l'âge des Lumières, l'expression du fait que les sciences morales pouvaient progresser vers la vérité aussi sûrement que les sciences physiques – et avec la même conscience que leurs vérités pourraient toujours être raffinées au fur et à mesure de l'avancée du savoir. « Après de longues erreurs », soutient-il dans *l'Esquisse*, « les publicistes sont parvenus à connaître les véritables droits de l'homme, les déduire de cette seule vérité, qu'il est un être sensible, capable de former des raisonnements et d'acquiescer des idées morales »<sup>9</sup>.

Selon l'analyse de Condorcet, donc, le sensationnisme de Locke n'ouvre pas la voie à un calcul utilitaire mais à une conception d'un sentiment moral et un langage des droits. Les droits de l'homme, soutenait-il, sont des principes rationnels tirés de la conception même (et de l'observation) des êtres humains comme d'individus qui sont des êtres physiques sensibles, sujets à l'expérience de la douleur et du plaisir et capables de réflexion sur cette expérience. Il pourrait donc bien être méfiant face au titre d'un colloque qui se réfère à la liberté comme à une valeur, même une valeur fondamentale. Condorcet aurait voulu dire que les principes – dans ce cas, les principes des sciences morales et politiques – sont abstraits et universels; ils sont logiquement inclus dans la notion d'être humain doué de sentiment. Les valeurs, d'un autre côté, sont concrets et particuliers; ils appartiennent à des individus ou à des communautés, ou résident dans des pratiques locales. Parler de la justice, la liberté, et l'égalité comme « valeurs fondamentales de la démocratie Européenne », pourrait soupçonner Condorcet, c'est se

---

<sup>8</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op. cit., p. 222.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 217.

détourner de leur universalité, les relativiser comme nos valeurs, pas nécessairement celles des autres. Il y verrait une allusion au relativisme qu'il trouvait si choquant dans les ouvrages de Montesquieu. « Ainsi, l'on se vit obligé de renoncer à cette politique astucieuse et fausse, qui, oubliant que tous les hommes tiennent des droits égaux de leur nature même, voulait tantôt mesurer l'étendue de ceux qu'il fallait leur laisser, sur la grandeur du territoire, sur la température du climat, sur le caractère national, sur la richesse du peuple, sur le degré de perfection du commerce et de l'industrie »<sup>10</sup>.

Il pourrait sembler impérieusement universaliste ou arrogantement ethnocentrique, dans notre monde multiculturel, de parler de vérités universelles plutôt que de valeurs particulières. Les Lumières ont souvent été reniées pour cette raison. Mais nous devons nous souvenir que les vérités de Condorcet étaient présentées comme une alternative aux préjugés, comme une antidote aux doctrines données comme absolues et immuables, comme un moyen d'échapper aux dogmes au-delà de la raison, adoptés quelles que soient leurs conséquences immédiates pour le bonheur humain. Données comme fondées sur des convictions empiriques – sur l'existence d'une nature humaine commune – elles étaient présentées comme sujettes à la critique, la modification, et la transformation qui résulteraient d'une discussion ouverte et d'un questionnement incessant. Ce n'était pas moins le cas pour les vérités morales et politiques que pour celles des sciences physiques auxquelles Condorcet les assimilait. « Une déclaration des droits bien complète, bien ordonnée, bien précise, est l'ouvrage le plus utile peut-être qu'on puisse offrir aux hommes de tous les pays », écrivait-il en 1789. « Mais cet ouvrage, semblable à cet égard aux tables qui représentent le mouvement des astres, ne peut attendre sa perfection que du temps, du concours de plusieurs mains, et d'une longue suite de corrections, fruit d'un examen scrupuleux et réfléchi »<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>11</sup> CONDORCET, *Oeuvres, op. cit.*, 9, pp. 179-180.

Considérant que les droits humains pouvaient être logiquement dérivés de la nature des individus comme être animés, Condorcet n'était pas moins prompt à souligner à quel point ces principes restaient abstraits, à quel point ils étaient loin d'être pleinement compris, combien il serait complexe de les établir dans des situations particulières. Il ne niait pas non plus que leur application puisse être améliorée à la lumière de la pratique. Sa vision du progrès de l'esprit humain était qu'il était toujours sujet à la correction: jamais plus que provisoires, les vérités d'un moment peuvent devenir les erreurs d'un autre. Mais ceci ne pouvait avoir lieu sans une discussion critique, un dialogue constant, et une attention particulière aux situations spécifiques.

### *Liberté, Égalité*

Dans l'analyse de Condorcet, la liberté et l'égalité sont les premiers des droits de l'homme. Ce qui signifie que ce sont, par dessus tout, des droits individuels. Pour invoquer la célèbre distinction de Constant entre la liberté des Anciens et celle des Modernes (une distinction substantiellement formée par la lecture que Constant a faite de Condorcet, et particulièrement de ses écrits sur l'éducation) Condorcet était, avant tout, un théoricien de la société moderne. Il croyait qu'une société organisée selon les principes des droits de l'homme serait une société ouverte formée sur la division du travail, le libre marché et les procédés économiques complexes qui en dérivent, une société d'individus différenciés par les talents et l'éducation, la profession et l'occupation, la richesse et les compétences. Comment la liberté et l'égalité pourraient-elles être atteintes et maintenues dans une telle société? Condorcet commence par accorder que « souvent il existe un grand intervalle entre les droits que la loi reconnaît dans les citoyens, et les droits dont ils ont une jouissance réelle; entre l'égalité qui est établie par les institutions politiques, et celle qui existe entre les individus »<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, op. cit., p. 271.

Il voyait trois causes principales à ces disparités: inégalités devant la richesse; inégalités face à ce que l'on pourrait appeler les chances sociales; inégalités dans l'instruction. Ces inégalités pourraient être diminuées mais pas éliminées, « car elles ont des causes naturelles et nécessaires, qu'il serait absurde et dangereux de vouloir détruire; et l'on ne pourrait même tenter d'en faire disparaître entièrement les effets, sans ouvrir des sources d'inégalité plus fécondes, sans porter aux droits des hommes des atteintes plus directes et plus funestes »<sup>13</sup>.

Une égalité absolue ne pourrait jamais être atteinte, soulignait Condorcet, et moins encore par une action gouvernementale. Mais il soutenait que l'inégalité des chances sociales pourrait être atténuée par des plans d'assurance sociale de différentes sortes, qu'ils soient privés ou publics. Et il pensait que « il est aisé de prouver que les fortunes tendent naturellement à l'égalité, et que leur excessive disproportion, ou ne peut exister, ou doit promptement cesser, si les lois civiles n'établissent pas des moyens factices de les perpétuer et de les réunir »<sup>14</sup>. Libéraliser le commerce et l'industrie, abolir les lois restrictives et les privilèges fiscaux, éliminer les taxes sur les contrats et les engagements: ces mesures, en ouvrant des possibilités pour tous, pourraient prévenir l'accumulation de grandes fortunes et mener à une distribution relativement égale des richesses.

Non moins importante, l'instruction publique éliminerait la dépendance, augmenterait la liberté individuelle et collective, et ferait progresser la prospérité sociale. L'instruction primaire universelle donnerait à chaque individu un niveau de connaissance adéquat pour diriger sa vie, tandis que des niveaux plus élevés d'instruction permettraient à ceux qui ont un potentiel plus grand de développer leurs talents – dans leur propre intérêt, mais aussi celui de la prospérité commune. La dépendance serait éliminée en donnant à chaque individu la capacité critique de juger ceux à qui les affaires pourraient être confiées, et « [d']échapper aux prestiges du charlatanisme, qui tendrait des pièges à sa fortune, à sa santé, à

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 272.

<sup>14</sup> *Ibid.*

la liberté de ses opinions et de sa conscience, sous prétexte de l'enrichir, de le guérir et de le sauver ». L'égalité réelle en résulterait « puisque la différence des lumières ou des talents ne peut plus élever une barrière entre des hommes à qui leurs sentiments, leurs idées, leur langage permettent de s'entendre, dont les uns peuvent avoir le désir d'être instruits par les autres, mais n'ont pas besoin d'être conduits par eux; dont les uns peuvent vouloir confier aux plus éclairés le soin de les gouverner, mais non être forcés de le leur abandonner avec une aveugle confiance »<sup>15</sup>.

#### *Fraternité, ou Philanthropie?*

En réfléchissant sur le dessein éducatif de Condorcet, j'ai trouvé intrigant que le ministre Français de l'éducation inaugure l'année scolaire 2004-05, ainsi que l'application de la nouvelle loi interdisant le port de symboles religieux par les élèves, en appelant à l'esprit de « fraternité ». Je ne savais pas si le ministre pensait à un sens de la fraternité qui empêcherait la trop rude application de la loi par les autorités scolaires ou, au contraire, si cela devait encourager au respect de la loi par ceux qui autrement ont tendance à revendiquer le droit au port du voile. Mais puisque Condorcet est souvent vu, assez justement, comme le prophète du système scolaire français, ce reportage m'a donné un nouvel encouragement à regarder, pour cette conférence, la façon dont Condorcet pensait le sens du mot fraternité.

C'est un fait frappant qu'il semble rarement utiliser le mot. En fait, il se pourrait même bien qu'il s'en défie, possibilité qui ne serait pas outre mesure surprenante, étant donné son association avec une étape radicale de la Révolution Française envers laquelle Condorcet sentait décliner sa sympathie<sup>16</sup>. Je n'ai pas fait de recherche complète et systématique des usages de ce terme dans ses

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, pp. 275-276.

<sup>16</sup> Sur la chronologie des idées de fraternité sous la Révolution Française, voir Marcel DAVID, *Fraternité et Révolution française, 1789-99*, Paris, Aubier, 1987.

écrits, mais j'ai regardé assez généralement et j'ai découvert seulement une poignée d'occurrences de « fraternité » ou des termes associés. L'une des plus intéressantes se réfère explicitement aux abus de la notion de fraternité par les religions universelles. « En vain quelques religions avaient-elles cherché à réunir les membres épars du genre humain par un lien de fraternité, leur enthousiasme fondé sur l'erreur ne servit qu'à diminuer l'amour de la patrie sans inspirer celui de l'humanité »<sup>17</sup>.

Le contexte de ce passage est très éclairant dans la façon dont il relativise la question de l'amour de l'humanité (ou, comme Condorcet préférait fréquemment l'appeler, le sentiment de « philanthropie ») à la question de l'amour de la patrie. L'ignorance et les préjugés, note-t-il, ont constamment vu une contradiction entre le patriotisme et la « philanthropie ». « Plus un peuple chérissait [ce] qu'on appelait liberté, plus il se montrait injuste envers ses voisins »<sup>18</sup>. Selon son analyse, les idées religieuses de fraternité universelle ont échoué à éliminer cette opposition erronée entre le faux amour de la patrie et l'amour de l'humanité.

Selon Condorcet, le sentiment qui nous conduit à désirer le bonheur de nos semblables devient de la « philanthropie » quand nos pensées s'étendent aux autres pays et aux autres habitants de la planète, et quand donc nous nous intéressons aux maladies dont ils souffrent, y compris celles que notre société leur a infligées. Les individus doivent être menés à considérer les moyens que nous pouvons utiliser pour atténuer ces maux, l'intérêt commun qui unit les êtres d'une même nature, sujets aux mêmes besoins, doués des mêmes facultés, investis des mêmes droits. « C'est en leur inspirant l'habitude de transformer le sentiment individuel de la compassion, en un sentiment général d'humanité, qu'on peut parvenir à rendre la philanthropie une affection vraiment universelle ». Ce sentiment s'oppose à une mauvaise compréhension du patriotisme qui justifie des injustices au nom de l'amour du pays. Il purifie plutôt les passions personnelles qui donnent au patriotisme son énergie en

---

<sup>17</sup> CONDORCET, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes (1772-1794)*, op. cit., p. 841.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 840.

convertissant la compassion envers ceux qui nous sont les plus proches en une compassion envers ceux qui nous sont plus éloignés. Il nous conduit à « franchir l'espace de l'océan comme celui des murs d'une ville ou d'une simple maison »<sup>19</sup>.

Condorcet ne niait pas l'importance du patriotisme. Selon son analyse, il est nécessaire « pour combattre les effets de l'opposition entre l'intérêt individuel et celui de la société », exactement comme la philanthropie est nécessaire « pour arrêter les injustices où de prétendus intérêts nationaux peuvent entraîner »<sup>20</sup>. Mais, lorsqu'il écrivait sous la Terreur, il était aussi finement conscient des possibilités d'abus de ce sentiment. Si le bonheur d'une seule personne frappe l'âme plus fortement, soutient-il, celui d'un plus grand nombre, quoique plus éloigné, peut faire très forte impression de par sa masse brute. Ce sentiment est l'enthousiasme du citoyen; ce n'est pas contre nature, la raison l'approuve et le favorise. Mais il est essentiel de ne pas inspirer l'amour de la patrie par « ces moyens par lesquels les charlatans religieux ou politiques savent attacher un peuple aux institutions qui flattent leur ambition ou leur orgueil. Ce ne serait point l'amour de la liberté, le zèle pour la défense des droits sacrés de l'homme, le dévouement pour la patrie qu'on s'inspirerait alors, mais un fanatisme aveugle pour une forme de gouvernement, pour un système de Constitution, pour les principes souvent corrompus d'un parti politique. Aidons les développements des facultés humaines pendant la faiblesse de l'enfance, mais n'abusons pas de cette faiblesse pour les mouler au gré de nos opinions, de nos intérêts ou de notre orgueil »<sup>21</sup>.

Pour les enfants, assure Condorcet, la patrie est d'abord seulement une collection d'hommes habitant le même pays, partageant les mêmes langues, habitudes, lois, intérêts et opinions. Une fois qu'ils ont appris à comprendre l'importance d'institutions sociales justes, du respect pour les droits de l'homme, d'une constitution libre et de l'indépendance face à une menace extérieure – et une fois qu'ils ont reconnu comment le bonheur de chacun

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 837.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 839.

dépend du bonheur de tous – alors on peut nourrir le penchant naturel qui les mène au bonheur de la société à laquelle ils appartiennent, attendu que cela les conduit à chérir leurs parents et leur famille. « Mais le véritable amour de la patrie, celui qui a pour base une garantie mutuelle des [mêmes] droits naturels et des [mêmes] avantages sociaux, n'existe que dans les sociétés libres et formées sous des Conditions égales »<sup>22</sup>.

Cette même préoccupation à distinguer l'amour de la patrie du fanatisme aveugle que Condorcet associait aux Jacobins a conduit à un second usage du terme « fraternité » dans les écrits de Condorcet. On pourrait inspirer l'amour de la patrie chez les jeunes, note-t-il, mais en faisant attention à ne pas le mêler à d'autres opinions; même si ces opinions sont justes, elles seraient bientôt corrompues par des erreurs. On ne pourrait pas habituer la jeunesse « à ne savoir qu'adorer ce qu'un jour il sera et dans leur droit et dans leur devoir de juger avec impartialité »<sup>23</sup>. Condorcet insistait pour qu'on laisse l'assemblée civile et les fêtes montrer aux enfants la « fraternité » qui existe parmi les familles voisines dans leur environnement social immédiat. Ces fêtes pourraient graduellement être étendues à la nation entière, mais seulement quand le sentiment de justice avec lequel l'âme de l'enfant est déjà nourrie aurait été généralisé par l'instruction et serait devenu le sentiment des droits de l'homme. On verrait alors germer dans les jeunes cœurs « un amour de leur pays et de la liberté, vrai sans faste, sans hypocrisie. Vous aurez préparé des Citoyens pour la patrie, sans vous exposer au danger de n'avoir formé que des charlatans de patriotisme »<sup>24</sup>.

Il y a peu de doute qu'en écrivant ces lignes Condorcet avait encore en tête les projets éducatifs des Jacobins construits sur l'exemple Spartiate, projets qui envisageaient l'endoctrination totale de l'enfant en faveur de la citoyenneté. Ses propositions éducatives pendant la Révolution insistaient sur la différence entre *instruction* et *éducation* qu'il voyait comme fondamentale dans la différenciation entre la liberté moderne et celle des anciens.

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 838.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 839.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 840.

L'*instruction* signifiait l'apprentissage du sens critique qui est la base du jugement individuel et de l'exercice de l'indépendance, et l'exposition aux vérités en cours – que ce soit dans les sciences naturelles, politiques ou morales – comme pas plus que provisoires; l'*éducation* signifiait l'inculcation des vérités comme dogmes, l'institutionnalisation des habitudes de docilité, la soumission de l'individu à la communauté. De son point de vue, la société moderne et la liberté individuelle pourraient être servies uniquement par l'instruction publique comprise en ce sens. Mais même alors, l'instruction publique devrait ne pas être obligatoire ni exclure l'enseignement d'autres points de vues, et le programme d'étude devrait ne pas être soumis à une autorité politique. Même la constitution, souligne-t-il, devrait être enseignée comme une formulation seulement provisoire, sujette aux avancées dans la compréhension des principes qui la sous-tendent.

Contre le modèle des Anciens adoptés par les Jacobins, donc, Condorcet a toujours insisté sur le fait que l'enseignement public devrait être limitée à l'instruction, à la culture de la raison critique, et à la transmission de la connaissance effective. De son point de vue, une éducation totale n'était bonne que pour les esclaves; elle ne pourrait pas préparer les enfants à une société dans laquelle il y aurait une grande diversité d'activités dont la pratique nécessiterait une grande diversité de qualifications et de connaissances, une société libre dans laquelle le commerce quotidien de la vie demanderait l'exercice continu d'un choix informé. Mais il a aussi souligné, ce qui est intéressant, qu'une éducation totale était inappropriée car elle viole le droit des parents. Ce serait « une véritable injustice », note-t-il, de priver les parents du « droit d'élever eux-mêmes leurs familles ». « Ce moyen peut former, sans doute, un ordre de guerriers ou une société de tyrans; mais il ne fera jamais une nation d'hommes, un peuple de frères »<sup>25</sup>.

Il y avait pourtant une autre raison pour insister sur la distinction entre éducation et instruction: « il est également impossible ou d'admettre ou de rejeter l'instruction religieuse dans une éducation

---

<sup>25</sup> CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, édités par Charles COUTEL et Catherine KINTZLER, Paris, Edilig, 1989, p. 59.

publique qui exclurait l'éducation domestique, sans porter atteinte à la conscience des parents, lorsque ceux-ci regarderaient une religion exclusive comme nécessaire, ou même comme utile à la morale et au bonheur d'une autre vie »<sup>26</sup>. Il est intéressant de se demander à cet égard comment Condorcet pourrait réagir à la question du port de symboles religieux dans les écoles publiques. A première vue, il pourrait sembler évident qu'il serait contre une pratique contredisant le principe de *laïcité*. Mais il faut se souvenir que Condorcet mettait l'accent sur le fait que l'instruction publique ne doit pas être obligatoire et que le programme d'étude ne doit nullement être déterminé par le gouvernement. « L'indépendance de l'instruction », soulignait-il dans le projet de l'instruction publique qu'il présenta à l'assemblée législative en 1792, « fait en quelque sorte partie des droits de l'espèce humaine »<sup>27</sup>. Il aurait pu tout aussi bien soutenir, donc, qu'attendre des élèves qu'ils suivent une école publique dans laquelle ils ne sont plus autorisés à exprimer leurs opinions concernant la religion (ou tout autre sujet), explicitement ou symboliquement, serait une violation des droits individuels aussi bien que l'abrogation des droits des parents. Je ne sais pas si le père du système scolaire français serait aussi « républicain » à cet égard que certains le prétendent. Je me différencie ici, en particulier, de Charles Coutel qui souligne dans son livre, *A l'école de Condorcet*, que le port de symboles religieux à l'école est incompatible avec les droits de l'homme<sup>28</sup>. Condorcet, il me semble, serait plutôt enclin à adopter le point de vue selon lequel, bien que l'école publique ne puisse pas offrir d'instruction en matière de religion, elle ne doit pas non plus empêcher l'expression des points de vues religieux (symboliques ou explicites) par des élèves particuliers.

Qu'avait alors en tête Condorcet, quand il notait que l'instruction publique doit créer une société de *frères* plus qu'une société d'esclaves? Il donne quelques indices quand il soutient que

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>27</sup> CONDORCET, *Oeuvres, op. cit.*, 7, p. 523.

<sup>28</sup> Charles COUTEL, *A l'école de Condorcet. Contre l'Orléanisme des esprits*, Paris, Ellipses, 1996, p. 142.

l'instruction publique est nécessaire pour préparer les nations aux changements que le temps va apporter. Les révolutions apportées par les progrès de l'humanité doivent sans doute lui apporter raison et bonheur, affirme-t-il. Mais le temps en sera retardé « si une instruction générale ne rapprochait pas les hommes entre eux, si le progrès des lumières toujours inégalement répandues devenait l'aliment d'une guerre éternelle d'avarice et de ruse entre les nations, comme entre les diverses classes d'un même peuple, au lieu de les lier par cette réciprocité fraternelle de besoins et de services, fondement d'une félicité commune »<sup>29</sup>.

La fraternité en ce sens est moins politique que sociale et économique, la réciprocité des échanges de biens et services dans une société moderne et une globalisation économique. C'est la vision que Condorcet offre dans les dernières pages de l'*Esquisse*. Avec le progrès des lumières dans l'instruction, souligne-t-il, les gens sauront qu'ils ne peuvent pas devenir des conquérants sans perdre leur liberté et que leur indépendance ne peut être maintenue que par des confédérations perpétuelles. Les abus commerciaux disparaîtront progressivement, les perfides intérêts mercantiles ne vont plus ensanglanter la terre et ruiner les nations sous prétexte de les enrichir. Les nations vont se rassembler sur les principes de la morale et de la politique, en trouvant les bénéfices du commerce global, et toutes les causes entraînant, empoisonnant et perpétuant les haines nationales vont disparaître petit à petit, et ne plus servir de combustible ou de prétexte à la guerre. « Des institutions, mieux combinées que ces projets de paix perpétuelle, qui ont occupé le loisir et consolé l'âme de quelques philosophes, accéléreront les progrès de cette fraternité des nations, et les guerres entre les peuples, comme les assassinats, seront au nombre de ces atrocités extraordinaires qui humilient et révoltent la nature, qui impriment un long opprobre sur le pays, sur le siècle dont les annales en ont été souillées »<sup>30</sup>. Condorcet apparaît, par dessus tout, comme un prophète libéral de la globalisation.

---

<sup>29</sup> CONDORCET, *Cinq mémoires sur l'instruction publique*, op. cit., p. 48.

<sup>30</sup> CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit*

*Progrès*

Cet aspect de la pensée de Condorcet me pousse à me demander s'il n'y a pas une importante valeur fondamentale de la démocratie Européenne qui manque dans le titre de ce colloque: celle du progrès. On pourrait dire, en fait, que c'est *la* valeur fondamentale pour Condorcet, la notion qui sous-tend toute sa pensée. Les principes exprimés dans l'idée de droits de l'homme étaient d'abord le fruit du progrès de l'esprit humain et la base d'une avancée future de la société humaine vers la jouissance complète de la liberté et de l'égalité, le bonheur individuel et la prospérité sociale. Ces principes, note-t-il, ne sont pas eux-mêmes absolus; comme toutes les vérités, ils sont sujets à la correction et au raffinement. Compris convenablement, toutefois, ils mènent à l'avancée intellectuelle et au changement technologique, à la croissance des capacités des êtres humains à maîtriser l'ordre social qu'ils ont créé et l'ordre naturel dans lequel ils se trouvent. La liberté et l'égalité nourrissent le développement économique et la prospérité sociale, qui à leur tour accroissent les possibilités de plus grandes liberté et égalité. Le progrès social est le résultat, et pourrait aussi être le moteur, de la propagation des droits de l'homme. La démonstration de leur pouvoir à libérer les énergies humaines les porterait autour du monde.

En ce sens, la démocratie est le fruit du progrès social mais aussi son agent. La démocratie pourrait-elle subsister sans le progrès? Que se passerait-il s'il cessait? Le progrès n'est pas automatique selon l'analyse de Condorcet. C'est une probabilité, certes très haute de son point de vue, mais indéfinie uniquement en ce sens que sa fin ne peut pas être prévue. Atteint grâce à l'application de l'intelligence humaine – dont il nourrirait la croissance à son tour – le progrès pourrait chanceler au moment où il a abouti à des conditions générales que l'intelligence humaine ne peut plus contrôler. Reste à savoir à quelle distance de ce moment nous sommes.

(Traduit de l'anglais par Anne Beaulieu-Masson)

Un débat d'idées européen



## Liberté et création, une idée du *Sublime*, une idée sublime

Jackie Pigeaud

Il s'agit ici du *sublime* défini par Longin dans son traité, de son influence sur Winckelmann, et, à travers lui, sur les nombreux lecteurs de son œuvre.

Je partirai de cette phrase bien connue de l'*Histoire de l'Art* de Winckelmann: « il résultera de cette histoire, que la liberté seule a élevé l'art à sa perfection »<sup>1</sup>.

Cette affirmation fut rapidement contestée, par Heyne par exemple<sup>2</sup>, et dans des termes intéressants Heyne doute qu'il y ait coïncidence entre les moments de liberté et les moments de grande et valeureuse fécondité artistique; et d'ailleurs quel contenu donner à cette liberté, notion qui varie en compréhension et en extension de manière, selon lui, arbitraire? « Néanmoins, en attribuant à la liberté la perfection de l'art chez les Grecs, on devra, pour faire cadrer cette idée avec les événements, y supposer tant de restrictions, ou y

---

<sup>1</sup> Johann WINCKELMANN, *Histoire de l'Art*, T. II, p. 190. « [...] und aus dieser ganzen Geschichte erhellt, dass es die Freiheit gewesen, durch welche die Kunst emporgebracht wurde » (*Geschichte der Kunst des Altertums, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, p. 295*). Je citerai la traduction française de Winckelmann dans l'édition de Jansen, *Histoire de l'Art chez les Anciens*, tr. de Jansen, Paris, Bossange, Masson, Besson, 1802. Elle conserve en grande partie le texte de Huber, *Histoire de l'Art chez les Anciens*, tr. par Huber avec une vie de l'auteur, 1781, 3 vol. (cf. l'avertissement de Jansen).

<sup>2</sup> Johann WINCKELMANN, *Histoire de l'Art*, *op. cit.*, note, p. 190, qui cite Heyne, qui « réfute en particulier Winckelmann sur ces prétendus avantages que la liberté a procurés aux arts, et fait voir des anachronismes de notre auteur ».

donner une si grande extension, qu'il en restera bien peu de chose. Il faut convenir que la liberté publique peut être accompagnée de circonstances propres à réveiller le génie des artistes; comme par exemple l'enthousiasme de la gloire; mais il est possible aussi que la liberté elle-même soit un état de paresse », écrit Heyne<sup>3</sup>. On voit que ce qui heurte Heyne, c'est que la création puisse, en quelque façon que ce soit, être déterminée par des circonstances politiques ou sociales. L'acte de créer est un acte gratuit, si l'on peut dire. « C'est un je ne sais quoi qui crée les artistes, qui échauffe le génie, qui entretient l'émulation et qui, par des encouragements distribués avec discernement, nourrit cette activité si nécessaire à la culture et au développement des arts », écrit-il<sup>4</sup>.

On aurait intérêt à intégrer le traité *Du sublime* de Longin dans la problématique de la liberté chez Winckelmann. Et cela pour plusieurs raisons et à plusieurs niveaux. Je donne d'abord le passage de Longin qui m'occupe, dans la traduction que j'en ai jadis proposée<sup>5</sup>. Il s'agit, en fait, du dernier chapitre, c'est-à-dire dans notre capitulation actuelle, du chapitre 44<sup>6</sup>.

« 1. – Reste pourtant ceci à élucider, (pour combler ton désir de t'instruire nous n'hésiterons pas à l'ajouter), mon très cher Téntianus; c'est ce dont un philosophe s'enquit auprès de moi tout récemment: « Je m'étonne », disait-il, « de même en vérité que beaucoup d'autres, de ceci: comment se fait-il qu'à notre époque on trouve des naturels éminemment persuasifs, des naturels doués pour la politique, pénétrants, intelligents, extrêmement portés aux effets agréables dans les discours, mais que l'on n'en rencontre plus de

<sup>3</sup> cf. Addition au tome I de Jansen, *Addition, Histoire de l'Art, op. cit.*, p. 669.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, p. 671: « On sait bien que le climat ne suffit pas: Quoi qu'il en soit, nous devons être circonspects dans nos jugements sur les talents naturels des peuples en général, et sur ceux des Grecs en particulier; et loin de nous restreindre à l'influence du climat, nous devons aussi considérer la différence de l'éducation et la forme du gouvernement ».

<sup>5</sup> LONGIN, *Du sublime*, traduction, présentation et notes par Jackie PIGEAUD, Paris, Petite Bibliothèque Rivages, 1991, pp. 124-128.

<sup>6</sup> Pour Tollius et Boileau, il s'agit du chapitre 43.

tout à fait sublimes et de très grands, si ce n'est que rarement? Si grande est la stérilité générale qui étrangle la vie.

2. – Par Zeus », disait-il, « faut-il en croire ce que l'on va répétant, à savoir que la *démocratie* est une bonne nourricière de grands talents, et que c'est peut-être avec elle seule que les orateurs habiles ont fleuri et sont morts? Car, dit-on, la liberté est apte à nourrir les pensées des grands esprits et à les remplir d'espoir, et en même temps à répandre le désir de rivalité réciproque et de concurrence pour le premier rang.

3. – De plus, précisément, c'est grâce aux prix proposés dans les Républiques que toujours la supériorité des esprits des orateurs s'aiguise par l'exercice et en quelque sorte se polit et, comme il se doit, brille du même éclat que le monde, dans la même liberté. *Mais nous, hommes d'aujourd'hui, nous paraissions avoir appris dès l'enfance un esclavage légitime; depuis nos premières tendres pensées, nous avons été comme emmaillottés dans les mêmes coutumes et les mêmes habitudes*, et nous n'avons pas été admis à goûter à la source la plus belle et la plus féconde des discours, j'entends », disait-il, « la liberté et c'est pourquoi nous en sommes arrivés à n'être rien d'autre que des flatteurs sublimes.

4. – C'est pourquoi », disait-il, « tous les autres états peuvent échoir à des serviteurs; mais aucun esclave ne devient orateur; car aussitôt en lui-même rejaillit comme dans un bouillonnement l'être privé de parole et en quelque sorte le prisonnier qui se sent toujours, à cause de l'habitude, frappé de coups de poing.

5. – Car c'est la moitié de la vertu, selon Homère, que le jour de l'esclavage enlève (*Hom. r 322-3*). Donc », dit-il, « si du moins on peut se fier à ce que j'entends, de la même façon que les cages où l'on élève les Pygmées, qu'on appelle des nains, non seulement empêchent la croissance de ceux qui y sont enfermés, mais encore les estropient par la prison qui contraint leur corps, ainsi tout esclavage, fût-il le plus juste, on pourrait le déclarer la cage et la prison commune de l'âme ».

6. – Pour moi, je lui réponds: « Il est facile à l'homme, très cher ami, et c'est le propre de l'homme, de blâmer toujours le présent; mais prends garde que peut-être ce n'est pas la paix du monde qui détruit les grandes natures, mais bien plutôt cette guerre qui tient

nos désirs en son pouvoir, interminable. Et, par Zeus, ajoutes-y ces passions qui montent la garde sur la vie actuelle et la ravagent de fond en comble. Oui, l'amour de la richesse, face à laquelle nous sommes tous désormais malades de ne pouvoir nous en rassasier, et l'amour du plaisir nous rendent esclaves, et bien plus, pourrait-on dire, font sombrer le bateau de la vie avec tout l'équipage. L'amour de l'argent est une maladie amoindrissante; l'amour des plaisirs est la plus avilissante des maladies.

7. – En vérité je ne peux, à y bien réfléchir, trouver comment il est possible, pour nous qui avons attaché tant de prix à la richesse illimitée, et qui, pour parler plus vrai, l'avons divinisée, de ne pas admettre dans nos âmes les maux qui croissent en même temps qu'elle. Accompagne en effet la richesse sans mesure et sans contrainte, attachée à elle, et comme on dit marchant du même pas, la prodigalité; et à mesure que la richesse ouvre l'accès des cités et des demeures, elle y entre avec elle et y cohabite. Puis, avec le temps, selon les sages, ces êtres font leur nid dans les vies humaines et rapidement engendrent d'autres êtres, au moment de la procréation, comme la cupidité, l'orgueil et la mollesse, qui ne sont pas leurs bâtards, mais des enfants tout à fait légitimes. Mais si on laisse ces rejetons de la richesse s'avancer en âge, rapidement pour les âmes ils engendrent des tyrans inexorables, la violence, l'illégalité et l'impudence.

8. – Car il en va ainsi nécessairement; les hommes ne regardent plus vers le haut, et ils ne tiennent plus compte de leur renom dans la postérité: mais la destruction des vies (des hommes) s'accomplit peu à peu dans un tel cycle et la grandeur des âmes se consume et s'affaiblit et elle n'est plus sujet d'émulation, quand on réserve son admiration aux parties mortelles de soi-même, en négligeant d'en faire croître les parties immortelles.

9. – Un homme, en effet, qui dans un jugement a reçu des pots de vin, ne saurait plus être juge libre et sain du juste et du bien, (car nécessairement, à celui qui s'est laissé corrompre, seul son intérêt paraît bon et juste). Mais quand de la vie tout entière de chacun de nous la corruption est désormais l'arbitre, de même que la chasse aux morts qui ne nous sont rien, et le piégeage des testaments, et quand chacun de nous vend son âme pour tirer profit de tout,

esclave de sa +++ <cupidité?>, dans une telle destruction pestilentielle de la vie, croyons-nous qu'il existe encore un juge libre et intègre de ce qui est grand et de valeur éternelle, et qui ne soit pas corrompu par le désir de s'enrichir?

10. – Mais peut-être pour nous, tels que nous sommes, vaut-il mieux être commandés que d'être libres; car libérées dans leur totalité, comme relâchées d'une prison, les cupidités embraseraient le monde entier par les crimes.

11. – En bref », disais-je, « ce qui épuise les natures engendrées de nos jours, *c'est le laisser-aller*, dans lequel, mis à part un petit nombre, nous passons toute notre vie, sans faire aucun effort, sans rien entreprendre sinon pour la louange et le plaisir, mais jamais pour une utilité digne d'émulation et d'estime ».

12. – « Mieux vaut laisser cela au hasard » (*Eur. Elect. 379*) et passer à la suite. Ce sont les passions sur lesquelles j'ai promis, comme un objectif premier, d'écrire dans un traité spécial; car elles occupent, à ce qu'il me semble, une place dans la littérature en général et dans le sublime en particulier... ».

Considérons un peu ce passage de Longin, qui clôt ce que l'on a conservé du traité *Du sublime*. C'est un dialogue fictif, entre un philosophe et Longin lui-même<sup>7</sup>. Le philosophe présente une théorie que nous pourrions appeler grossièrement 'sociologique' de la création (il s'agit ici des discours); en face, Longin oppose une théorie moraliste.

L'éditeur anglais Russell, tout en notant le caractère surprenant d'un tel développement en fin de traité, insiste sur la cohérence du propos avec l'ensemble de l'œuvre, en mettant l'accent sur cette réponse de Longin. « The theme, however, is intimately connected with the main theme of the book; Longinus insisted from the start (I, 1) that an effort to develop one's nature was a prerequisite of great writing »<sup>8</sup>. Cet effort, dit Russell, est un effort moral.

<sup>7</sup> *ejvfln* ne saurait être contesté, en 44, 6.

<sup>8</sup> LONGINUS, *On the Sublime*, edited with introduction and commentary by Donald Andrew RUSSEL, Oxford University Press, 1964, p. 185. Cf. aussi, du même auteur, « Longinus revisited », in *Mnemosyne*, Serie IV, vol. XXXIV, Fasc. 1-2, pp. 72-86.

On peut certes citer un nombre impressionnant d'auteurs anciens traitant du lien entre la décadence des mœurs, le souci de l'argent, et la dégénérescence de ce qu'on peut appeler, de manière volontairement anachronique, *la littérature et les arts*<sup>9</sup>.

Russell accentue cette différence de point de vue entre politique et morale. Peut-être va-t-il un peu trop loin: Le chapitre 44, selon lui, « *rejects the view that political circumstances can be blamed for literary decline. It prefers instead the explanation of moral degeneracy, which theoretically lies within our power to remedy...* »<sup>10</sup>. En fait c'est l'attitude stoïcisante: le remède est à notre portée. Notre liberté dépend de nous; c'est une liberté intérieure que rien ne peut vraiment compromettre chez le Sage. La question à laquelle, à ma connaissance, Sénèque est seul à s'attaquer, est celle du lien entre la dégénérescence et le style. C'est le problème de la lettre 114 à Lucilius, auquel j'ai consacré autrefois un article<sup>11</sup>.

Il ne manque pas, donc, de textes antiques qui exploitent ce lieu commun de la coïncidence de la dégénérescence des mœurs et des ouvrages de l'esprit.

Disons que le point de vue que représente Longin, dans le dialogue fictif, est le plus trivial des deux. Le point de vue représenté par le philosophe dans ce même dialogue a été, en revanche, moins examiné; il est pourtant plus complexe qu'on ne le

---

<sup>9</sup> On trouve, entre autres, Cicéron (*Brutus*, 46), le *Quod omnis probus* (62\_74) de Philon; Sénèque le Rhéteur, Sénèque le Philosophe et sa fameuse *Lettre* 114, Tacite, Pétrone, Galien, etc... Philon est évidemment très important: § 63: « De fait, si les âmes de nos contradicteurs, réduites en esclavage par leur déraison et par leurs autres vices, ont été privées de liberté (*doulagnhqeî``sai*), il n'en est pas forcément ainsi de la race des hommes... ». Mais le sage fuit devant la déraison humaine.

<sup>10</sup> Donald Andrew RUSSEL, « Longinus revisited », *op. cit.*, pp. 83-84.

<sup>11</sup> Jackie PIGEAUD, « L'écart et le travers. Quelques remarques sur la suite des raisonnements dans la lettre 114 de Sénèque », in Raymond CHEVALLIER et Rémy POIGNAULT (sous la dir. de), *Présence de Sénèque*, Paris, Touzot (Collection *Caesarodunum* XXIVbis), 1991, pp. 203-220.

pense. Pour le philosophe la liberté est une liberté civique, ou politique, comme on voudra. Elle a un nom: la *démocratie*<sup>12</sup>.

On trouve aussi déjà, dans l'Antiquité, des textes qui vont dans ce sens d'un avènement conjoint des arts et de la liberté. Si je prends le *Brutus* de Cicéron, je peux y lire, en effet ces paroles: « Ce fut donc là le premier siècle qui vit paraître à Athènes un orateur presque accompli. En effet le goût de l'éloquence ne naît pas ordinairement parmi ceux qui fondent les républiques, qui font la guerre, ou que la domination des rois embarrasse de ses entraves. Amie de la paix et compagne du loisir, elle est en quelque sorte le nourrisson d'une cité déjà bien constituée (*et jam bene constitutae civitatis quasi alumna quaedam*) »<sup>13</sup>.

Si l'on suit le philosophe de Longin, il y aurait peut-être coïncidence entre le régime de la *démocratie* et l'existence des grands orateurs. C'est ce régime politique qui, selon lui, *nourrit* bien les grands talents. (Remarquons, au passage, que le terme cicéronien d'*alumna*, « nourrissons », n'est pas indifférent). Il faut prêter grande attention aux métaphores, notamment celle de la croissance. L'esclavage, celui de notre temps, dit le philosophe de Longin, bloque la croissance et déforme; ce qu'expriment les deux métaphores de l'emmaillotement et de la cage des Pygmées. « ...nous avons été comme *emmaillottés* dans les mêmes coutumes et les mêmes habitudes », dit le philosophe de Longin.

*Emmaillottés*; c'est ainsi que je traduis *ejnesparganwmevnoi*. Tollius note<sup>14</sup>: « Cette métaphore très élégante est empruntée aux bandelettes des enfants, qui les privent de toute liberté de se mouvoir et autorisent seulement l'allaitement de la nourrice ». La traduction par *enveloppés* de Boileau ne sauve pas la métaphore (*Nous qui avons été comme enveloppés par les coutumes et les façons de faire de la Monarchie*)<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> LONGIN, *Du sublime*, op. cit., 44, 2.

<sup>13</sup> CICERON, *Brutus* XII, cité par Tollius, op. cit. p. 231.

<sup>14</sup> Dionysii LONGINI, *De Sublimitate*, Jacobus Tollius, Trajecti ad Rhenum, 1694, p. 231.

<sup>15</sup> C'est bien l'avis de Dacier: « qui avons été comme enveloppés: être enveloppé par les coutumes me paraît obscur. Il semble même que cette expression dit tout autre chose que ce que Longin a prétendu. Il y a dans le

Winckelmann songe certainement à ce passage, quand, dans les *Gedanken*, il décrit le Spartiate *sans langes*. « L'influence d'un ciel doux et pur se faisait sentir chez les Grecs dès le plus jeune âge, mais les exercices corporels, pratiqués de bonne heure, donnaient à cette première ébauche la forme noble. Prenez un jeune Spartiate mis au monde par un héros et une héroïne, qui n'a jamais dans son enfance été serré dans des langes (*der in der Kindheit niemals in Windeln eingeschränkt gewesen*), qui a depuis sa septième année, dormi sur la dure et s'est exercé à la lutte et à la natation »<sup>16</sup>.

Winckelmann, comme tous ceux de son temps, lit Longin dans l'admirable édition de Tollius, et il a dû en savourer les notes<sup>17</sup>.

Ce qui me paraît évident, et qui a été sensible aussi à Russell, c'est l'opposition bien tranchée entre les deux thèses, la politique et la morale, alors que, si l'argumentation morale peut être seule utilisée<sup>18</sup>, le raisonnement politique apparaît presque toujours mêlé au raisonnement moralisant.

Grec, qui avons été comme emmaillotés, etc. Mais comme cela n'est pas français, j'aurais voulu traduire pour approcher l'idée de Longin, qui avons comme sucé avec le lait les coutumes ». (Cf. éd. de Tollius, *op. cit.* p. 341, note 2). Transposition qui, pour moi, est bien pire que la fadeur de Boileau.

<sup>16</sup> Trois traductions françaises sont à notre disposition. Jean-Joachim WINCKELMANN, *Recueil de différentes pièces sur les arts*, Paris, Barrois l'aîné, 1786. Minkoff Reprint, 1973, pp. 1-119. *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, traduction, introduction et notes par Léon MIS, Paris, Aubier, 1954. *Réflexions sur l'imitation des œuvres grecques en peinture et en sculpture*, traduction de Marianne CHARRIERE, Paris, éd. Jacqueline CHAMBON, 1991. Sauf précision je citerai les *Gedanken* (*G*) dans l'édition Aubier; ici p. 99. Cf. aussi l'absence de contrainte du costume grec, *G*, p. 108.

<sup>17</sup> C'est ce que précise Carl Fea dans sa note de l'édition Jansen, T.I. p. 432. C'est aussi le cas de Gibbon; voir Edward GIBBON, « Extrait raisonné de mes lectures », in *Miscellaneous works of Edward Gibbon...* publiés par John Lord SHEFFIELD, Bâle 1796, T. III, p. 93ss.

<sup>18</sup> Cf. les lieux que cite Tollius lui-même: Galien, *Que le bon médecin est aussi philosophe*. « On ne saurait raisonnablement admettre qu'il ne se trouve de nos jours aucun homme possédant une capacité suffisante pour apprendre la médecine, cet art si ami de l'homme; car enfin le monde est

*Winckelmann*

Considérons un moment deux passages de l'*Histoire* de Winckelmann<sup>19</sup>.

T. I. p. 323: « *A l'égard de la constitution et du gouvernement de la Grèce, la liberté forme une des principales causes de la prééminence des Grecs dans l'art*<sup>20</sup>. Aussi la liberté semblait-elle avoir établi son siège dans la Grèce; elle s'était maintenue même au trône des rois qui gouvernaient leurs sujets en pères avant que la raison plus éclairée des Grecs leur eût fait goûter la douceur d'une entière liberté... L'art fut employé de très bonne heure à immortaliser la mémoire des personnes en conservant leur figure; et la carrière étant ouverte indistinctement, chaque Grec pouvait aspirer à cet honneur ».

T. I. p. 328: « *La façon de penser du peuple s'éleva par la liberté, comme un noble rejeton qui sort d'une tige vigoureuse. De même que l'âme de l'homme qui pense s'élève plus en pleine campagne, dans une allée ouverte, ou sur le faite d'un vaste*

---

aujourd'hui tel qu'il était autrefois; il n'y a de dérangement ni dans l'ordre des saisons, ni dans l'orbite que parcourt le soleil... Il est donc rationnel de penser que c'est à cause du mauvais régime dont on use maintenant, et à cause de la préférence qu'on accorde à la richesse sur la vertu, que nous ne voyons plus à notre époque de Phidias dans la sculpture, d'Apelles dans la peinture, et d'Hippocrate dans la médecine ». Pétrone donne les mêmes raisons à la disparition de la peinture: « *Pecuniae, inquit, cupiditas haec tropica instituit. Priscis enim temporibus, cum adhuc nuda virtus placeret, vigeabant artes ingenuae, summumque certamen inter homines erat, nequid profuturum seculis diu lateret... At nos vino, scortisque demersi ne paratas quidem artes audemus cognoscere* » (*Satyricon*, chapitre 88, section 2).

<sup>19</sup> Que je donne dans l'édition de Jansen. Cf. sur les éditions de Jansen l'article de Pascal GRIENER, « La nécessité de Winckelmann: Hendrik Jansen (1741-1812) et la littérature artistique à la fin du XVIIIème siècle », in Jackie PIGEAUD et Jean-Paul BARBE (sous la dir. de), *Entretiens de La Garenne Lemot I, Winckelmann et le retour à l'Antique*, Actes du Colloque du 9 au 10 Juin 1994, Nantes, 1995, pp. 11-126. Sur l'importance de Jansen, cf. Edouard POMMIER, *L'art de la liberté*, Paris, NRF, 1991, p. 192.

<sup>20</sup> Les italiques sont de nous.

*bâtiment, que dans une chambre basse ou dans un réduit resserré: de même la façon de penser des Grecs libres doit avoir été très différentes de celle des nations gouvernées par des despotes. Hérodote démontre que la liberté fut seule la source et le fondement de la puissance et de la grandeur d'Athènes... Par la même raison l'éloquence ne commença à fleurir chez les Grecs que lorsqu'ils jouirent d'une pleine liberté; de là vient que les Siciliens attribuent à Gorgias l'invention de la rhétorique ».*

*< Ce fut la liberté, mère des grands événements, ainsi que des révolutions et des jalousies parmi les Grecs, qui répandit dès lors, chez ce peuple, les premières semences des sentiments nobles. Comme le spectacle des mers et l'aspect des vagues énormes qui viennent se briser sur les rochers élèvent notre âme, et détournent notre esprit des petits objets; de même la vue de si grandes choses et de si grands hommes ne pouvait rien faire concevoir de médiocre.><sup>21</sup>.*

Outre l'affirmation que la liberté, qui serait le phénomène essentiellement grec, a favorisé l'avènement des arts, on voit là une actualisation de la liberté comme plante qui peut croître et s'épanouir. Ainsi que pour le philosophe de Longin, la liberté est ici ressentie comme absence de contraintes qui limitent l'essor et déforment le vivant. On peut dire qu'en ce lieu Winckelmann pense comme le philosophe de Longin. Fait aussi penser au même passage du *Traité Du sublime*, l'association entre liberté et émulation. L'absence d'entraves dans l'évolution de l'individu et la rivalité des esprits vont, en effet, ensemble, comme on l'a vu, dans l'argumentation du philosophe<sup>22</sup>. On pourrait dire que

---

<sup>21</sup> Ajout de l'édition posthume de *l'Histoire de l'Art*. Cf. Alex POTTS, *Flesh and the Ideal, Winckelmann and the Origins of Art History*, New Haven and London, Yale University Press, 1994, p. 54. Les italiques sont de nous.

<sup>22</sup> Pour la rivalité, l'émulation, cf. Cicéron, *Tusc. II, II, 4: In ipsa enim Graecia philosophia tanto in honore numquam fuisset, nisi doctissimorum contentione dissensionibusque viguisset.* « En effet la philosophie n'aurait jamais été en si grand honneur dans la Grèce elle-même, si les rivalités et les dissentiments des personnes les plus savantes n'avaient entretenu sa vitalité ».

Winckelmann adopte le point de vue du philosophe, c'est-à-dire une conception physiologique de la liberté, conçue comme épanouissement, floraison sans contrainte ni distorsion. Mais nous n'avons là qu'une partie de la conception winckelmannienne de la liberté.

La comparaison avec le surgen, avec la tige, avec la plante ou l'arbre est fréquente chez lui, comme on sait. Je me contenterai de cet exemple: « Les meilleurs poètes et les plus grands artistes, qui s'acquirent de la réputation à cette époque où la Grèce commençait déjà à sentir le joug des Lacédémoniens, étaient encore des rejetons de ces nobles tiges plantées sur le terrain de la liberté. La politesse des mœurs acheva enfin de donner aux fruits du génie la dernière élégance du goût, tant aux ouvrages de l'art qu'aux productions de l'esprit »<sup>23</sup>.

L'aspect biologique de la liberté se comprend quand on se souvient qu'elle est une condition du développement des arts, à côté de la situation géographique et du climat. Donc la liberté est conçue de manière négative comme absence de limitation, et de manière positive, comme force naturelle, liée à la qualité de la plante mais aussi au terrain et surtout au climat. C'est là que nous retrouvons, bien entendu, l'importance de ce que j'appellerai, de manière rapide, la pensée hippocratique. C'est en effet, bien entendu, l'influence du traité *Airs, eaux, lieux (AEL)* qui est partout sensible, modulée qu'elle est, par Winckelmann, dans des citations d'Hérodote (III, 106<sup>24</sup>), de Polybe, de Platon (*Timée*), d'Euripide, de Cicéron ou de Lucien. C'est partout la même idée<sup>25</sup>. L'homme est modifié dans son aspect, ses comportements et même ses institutions, par son environnement géographique, pour parler en termes modernes. Le traité d'*AEL* est une méditation d'une rare force sur le rapport entre nature et culture. C'est là sa puissance sur

<sup>23</sup> Johann WINCKELMANN, *Histoire de l'Art*, op. cit., t. II, p. 282.

<sup>24</sup> « Les extrémités de la terre habitée ont reçu, dirait-on, en partage ce qu'il y a de plus beau, comme la Grèce a reçu pour son compte le climat de beaucoup le mieux tempéré » (*ta;" n]vra" pollovn ti kavllista kekermevna" ejvlace*).

<sup>25</sup> On pourra se reporter au chapitre de mon livre *L'Art et le Vivant*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 308ss.

l'imaginaire<sup>26</sup>. Il y a là en germe une rêverie sur la forme, sur la relation entre la forme et le naturel, sur la plasticité du vivant, sur la forme et le vivant, qui est reprise constamment dans les siècles<sup>27</sup>.

Aux citations des *Gedanken* et de l'*Histoire*, il convient d'ajouter celles des *Eclaircissements...*<sup>28</sup>: « C'est sous un ciel aussi bénigne, dit Hippocrate, que la nature produit les créatures et les plantes les plus belles et les plus parfaites, & dont les qualités répondent à ces formes heureuses »<sup>29</sup>.

Vigueur, croissance spontanée sans contrainte extérieure, épanouissement aboutissant à la forme *heureuse*. Ce sont là des

---

<sup>26</sup> Puissance que la pauvreté d'un assemblage de fiches, (comme est l'article de Gonthier-Louis FINK, « La théorie française des climats et sa réception outre Rhin », *Recherches Germaniques*, 1985 vol. XV, *De Bouhours à Herder*, p. 3-62), est bien empêché de faire.

<sup>27</sup> Cf. mon article: « Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus hippocratique* », in François LASSERRE et Philippe MUDRY (éds.), *Formes de pensée dans la Collection hippocratique*, Actes du IVE colloque international hippocratique, Lausanne 1981, Genève, Droz, 1983, pp. 41-55.

<sup>28</sup> « Eclaircissements sur un écrit intitulé Réflexions sur l'imitation des artistes grecs dans la peinture et la sculpture, pour servir de réponse à une lettre sur ces Réflexions », Recueil de différentes pièces sur les Arts, Paris, Barois, 1786, p. 137ss.

<sup>29</sup> « Eclaircissements sur un écrit intitulé Réflexions sur l'imitation des artistes grecs dans la peinture et la sculpture, pour servir de réponse à une lettre sur ces Réflexions », Recueil de différentes pièces sur les Arts », *op. cit.* p. 144. Winckelmann lit Hippocrate dans l'édition de Foës, cf. note 2, p. 144: *Peri; tou pwn*, p. 288, edit Foesii. Quant à Galien, *Que les moeurs de l'âme suivent les tempéraments du corps...*, il le cite dans l'Aldine. Hippocrate est encore cité p. 150. – Cela peut se vérifier même dans les temps modernes: Les temps ont changé; mais « malgré ces révolutions et le triste aspect actuel du local de ces pays; malgré les obstacles que les bois et les broussailles... y forment à la libre circulation de l'air..., on ne peut disconvenir que les Grecs qui habitent ces îles ne soient encore privilégiés de plusieurs dons de la nature qui distinguaient leurs ancêtres ». (« Eclaircissements sur un écrit intitulé Réflexions sur l'imitation des artistes grecs dans la peinture et la sculpture, pour servir de réponse à une lettre sur ces Réflexions », Recueil de différentes pièces sur les Arts », *op. cit.*, p. 154).

traits que nous trouvons appliqués à la beauté chez Winckelmann, à la *belle nature*. Au fond, on pourrait écrire que de ce point de vue là, en termes stoïciens, la beauté, la forme *heureuse*, est la conciliation de soi avec soi, comme il est de la nature de la plante de se réaliser comme telle, à chaque étape de sa croissance, *conciliatio constitutionis suae*, comme écrit Sénèque<sup>30</sup>. Le *contour*, dans ces conditions, serait la ligne de terminaison de l'être biologique, aboutissant à la puissance de son âge, au meilleur de sa santé, et à la plus belle forme à laquelle puisse aboutir sa croissance. (Ce *contour* serait un *terminus ad quem*, qui est, pour l'observateur le *terminus a quo*).

Bien entendu, c'est un idéal, un rêve. La limite de la liberté réside justement en ce qu'il lui faut des limites; et Winckelmann le sait bien. Ces limites se rencontrent par exemple dans la nécessité de l'effort, du sport, des exercices. Mais, dirons-nous, les conditions de possibilité de ces exercices, l'existence par exemple du gymnase, tiennent aux conditions qui rendent possible la liberté elle-même, c'est-à-dire les conditions géographiques et politiques. Serions-nous alors dans un cercle vicieux? On voit d'ailleurs un balancement constant chez Winckelmann: quand on parle de gouvernement, on convoque aussitôt le climat et inversement. Comme il l'écrit: « On sait bien que le climat ne suffit pas: Quoi qu'il en soit, nous devons être circonspects dans nos jugements sur les talents naturels des peuples en général, et sur ceux des Grecs en particulier; *et loin de nous restreindre à l'influence du climat, nous devons aussi considérer la différence de l'éducation et la forme du gouvernement* »<sup>31</sup>.

Il ne faut certainement pas donner à cette liberté des contenus politiques trop précis, non plus qu'à la démocratie qu'évoque Longin; et je suis bien d'accord avec Potts quand il écrit: « *The idea that freedom had been a crucial factor in the flowering of the arts in ancient Greece might easily be patrician, and not just radical or proto-republican in tenor. The Comte de Caylus was as insistent as Winckelmann that freedom explained the superiority of Greek over*

<sup>30</sup> SENEQUE, *Lettres à Lucilius*, Lettre 121, 16.

<sup>31</sup> Johann WINCKELMANN, *Histoire de l'Art, op. cit.*, t. I, p. 71.

*Roman art... Freedom would often represent something employed by a small elite – among whom artists could be included – and refer to the freedom of the independant aristocrat or man of means from political or economic interferences by central government »<sup>32</sup>.*

On a remarqué, à juste raison, que le nom de *démocratie* ne fait peur à personne au XVIIe ou XVIIIe siècles. L'aristocratie n'y voit qu'une valeur morale.

Revenons au texte de Longin. Il comporte une tension (à laquelle Russell a bien raison d'être sensible) entre l'opinion du philosophe sur la liberté et l'opinion qu'affiche Longin face à lui. En quelque sorte Longin (dans le dialogue) refuse l'aspect génétique, le déterminisme, si l'on me permet cet anachronisme, de la liberté. Elle n'a que faire des conditions; elle relève de notre propre responsabilité. Et parfois même la contrainte extérieure est-elle souhaitable<sup>33</sup>. On retrouve une tension de ce genre, en quelque façon chez Winckelmann. La préoccupation de Winckelmann, écrit Potts, n'était pas d'élaborer une théorie politique: « *Yet Winckelmann was not concerned to elaborate a political theory*

---

<sup>32</sup> Alex POTTS, *Flesh and the Ideal, Winckelmann and the Origins of Art History*, *op. cit.*, p. 264, n. 27. Potts note les atténuations de cette idée (devenue) subversive: suppression des critiques du prince éclairé Hadrien dans le « *summary of ancient art with which he introduced his Unpublished Antique Monuments. It is also excised from the later edition of the History published posthumously in Vienna in 1776* (influence sur Winckelmann lui-même de Clément XII?). *Even with these modifications, however, the overall rise and decline of Greek art is still seen as identified with the larger rise and decline of Greek freedom* » (*Ibid.*, p. 57). Potts fait remarquer que Winckelmann opère une forte séparation entre la floraison de l'art et le patronage de Cour. Voir ce que Winckelmann dit d'Hadrien. « *In mid-century Europe this idea would not have been counted politically subversive in itself, largely because its immediate implication for the present were never fully spelled out... Such theoretical republicanism, however, did not necessarily commit a writer to anything more than a favourable view of enlightened reform in the present, that is, to the promotion of freedom within existing frameworks of government* » (*Ibid.*, p. 56).

<sup>33</sup> On pourrait observer que cette tension est, en elle-même, une préoccupation stoïcienne.

*connecting the ideal of freedom with a particular system of government... Freedom in the strongest sense was a subjective experience, the experience of an expansiveness and elevation of mind made possible by conditions of political liberty* »<sup>34</sup>.

Une expérience subjective, soit! Mais quel sens donner à cette subjectivité? Un sens moral, comme dans Longin? Ou un sens psychologique?

Le principe du progrès des arts, pour le philosophe de Longin, serait, nous l'avons vu, l'émulation. C'est d'ailleurs un des principes du traité *Du sublime* que cette rivalité avec les Anciens et avec les contemporains. Pour le lien entre l'*éthos* et la conception du style, c'est autre chose.

Pour revenir à la liberté démocratique, telle qu'elle est envisagée chez Longin, ce n'est certainement pas le repos, ni le calme. En vérité la liberté c'est le conflit. La violence est nécessaire à l'intelligence et à la création. Ce problème est sensible dans le traité hippocratique d'*Airs, Eaux, Lieux* (AEL<sup>35</sup>). La violence réveille les esprits qui, en Asie, sont endormis par un climat qui ne connaît aucune saute de froid et de chaud. L'Asie est le pays de la douceur, du bon tempérament des saisons. C'est le pays du beau, du grand, de l'équilibre des saisons, de l'abondance, de la non-violence, de la fécondité, de l'harmonie des formes; c'est le pays du printemps, c'est le pays du plaisir<sup>36</sup>. Mais l'envers de la médaille, c'est le pays de la ressemblance, de l'absence de virilité et de courage, de sens de l'effort, d'énergie morale, si l'on veut bien traduire comme cela le *qumoeidev* »<sup>37</sup>. Les naturels, la nature, ne peuvent évoluer que par la violence, le choc qui réveille les naturels, avec, pour conséquence, l'intelligence. « Dans un pays sans violence », écrivions-nous à ce propos<sup>38</sup>, « les gens se ressemblent. L'indolence

<sup>34</sup> Alex POTTS, *Flesh and the Ideal, Winckelmann and the Origins of Art History*, op. cit., p. 55.

<sup>35</sup> On se reportera maintenant à l'édition et traduction de Jacques JOUANNA, Paris, Belles Lettres.

<sup>36</sup> Cf. AEL, ch. 12 = II L 54 (cette abréviation renvoie à l'édition de Littré = Littré, t. II, p. 54).

<sup>37</sup> AEL, II L 56; cf. aussi ch. 23, II L 84.

<sup>38</sup> Jackie PIGEAUD, « Remarques sur l'inné et l'acquis dans le *Corpus*

est la ressemblance morale. Elle relève de l'indiffrenci ; or l'indiffrenci  c'est la non-valeur. La valeur, c'est l'individuel, le contrasté. L'agressivité réveille l'intelligence ». « Le changement constant, dans toutes les circonstances, c'est ce qui  veille l'esprit de l'homme et ne le laisse pas en repos », écrit Hippocrate<sup>39</sup>. Le pays de l'uniformité est celui de la monarchie et de la tyrannie; celui du contraste est le lieu de la démocratie. La question de la *détermination* de la liberté et de l'apparition de la valeur se pose aussi dans le texte, mais je n'ai pas le temps de m'y attarder.

Revenons au texte de Winckelmann que nous avons déjà cité. <Ce fut la liberté, mère des grands événements, ainsi que des révolutions et des jalousies parmi les Grecs, qui répandit dès lors, chez ce peuple, les premières semences des sentiments nobles. Comme le spectacle des mers et l'aspect des vagues énormes qui viennent se briser sur les rochers élèvent notre  me, et détournent notre esprit des petits objets; de même la vue de si grandes choses et de si grands hommes ne pouvait rien faire concevoir de médiocre.>.

Ce texte suit immédiatement le constat de la co cidence de la naissance de la liberté et des arts, dont j'ai dit que je le crois issu d'un souvenir de Longin. C'est un rajout de Winckelmann, qui est très important. « *For Winckelmann, this was such an important point that in the posthumous edition of the 'History' he elaborated further* », écrit Potts<sup>40</sup>.

En vérité, ce rajout est plus qu'une confirmation ou même une amplification. C'est une solution métaphorique; la métaphore de la mer est assez fréquente; mais là s'ajoute le point de vue du créateur, conçu comme spectateur, qui est évidemment essentiel. Comme d'habitude d'ailleurs chez Winckelmann, ce n'est pas le travail qui est d'abord envisagé; l'aspect démiurgique n'est pas le principal. La création, si l'on peut dire, est au second degré. Elle est le fait de celui qui contemple les actions passionnées et h ro iques; de même

---

*hippocratique* », *op. cit.*, p. 53.

<sup>39</sup> *AEL*, ch. 16-II L 62-64.

<sup>40</sup> Alex POTTS, *Flesh and the Ideal, Winckelmann and the Origins of Art History*, *op. cit.*, p. 54.

que de celui qui contemple les beaux corps dans les gymnases, et dont la beauté est certes le résultat du climat, du régime de vie, mais aussi des exercices et de l'effort. Non seulement la liberté rend possible les grandes actions d'éclat; mais elle donne à l'Autre, peintre ou sculpteur, l'occasion de jouir du spectacle dans l'appréciation d'une distance nécessaire.

La mise en perspective du texte de Longin n'était peut être pas inutile. Certes l'on sait que Winckelmann est un grand lecteur de Longin. On connaît aussi l'importance que tiennent Longin et sa conception du sublime dans son œuvre.

Peut-on penser qu'une réflexion d'une telle intensité sur la liberté et la création, celle de Longin relayé par Winckelmann, n'ait eu aucune influence? Longin fait partie des lectures obligées<sup>41</sup>.

Et Winckelmann lui-même? Était-il un *dangereux* républicain? Certes il n'était pas le doux rêveur qu'on imagine parfois.

Édouard Pommier a bien résumé les choses. Il y a chez lui, écrit É. Pommier<sup>42</sup>, un désir farouche d'indépendance, lié à la haine de la Prusse « *Megiddo farsi Turco circumciso che Prussiano* ». Cet amour de l'indépendance se manifeste dans une « opposition virulente et radicale... au système politique et culturel de l'absolutisme »<sup>43</sup>. Il est intéressant de voir Diderot rapprocher Winckelmann de Rousseau en des termes imprévus: « J'aime les fanatiques... »<sup>44</sup>.

L'influence de Winckelmann est évidente, sur André Chénier par exemple<sup>45</sup>. Du point de vue, d'abord, de l'idéal esthétique. Il n'y a qu'à lire des pages de cette nature: « Les routes de ces anciens

<sup>41</sup> Diderot le recommande dans son *Plan d'une université*. Cf. Denis DIDEROT, *Œuvres complètes*, Paris, Club du Livre 1971, t. 11, p. 807.

<sup>42</sup> Dans un excellent chapitre qu'il a intitulé « Art et liberté », dans son livre *Winckelmann inventeur de l'histoire de l'Art*, Paris, Gallimard, 2003.

<sup>43</sup> La liberté est définie dans la *Geschichte*, comme *die Pflegerin der Künste*, « la protectrice ou la nourrice des arts » (Édouard POMMIER, *Winckelmann inventeur de l'histoire de l'Art*, *op. cit.*, p. 263).

<sup>44</sup> *Salon de 1765*, Paris, 1984, pp. 277-279. Cité par Édouard POMMIER, « Dialogue avec la France des Lumières et la Révolution », *op. cit.*, p. 212.

<sup>45</sup> Paul DIMOFF, « Winckelmann et André Chénier », *Revue de littérature comparée*, XXI, n° 83, 1947, pp. 321-333.

modèles sont-elles fermées? ». La direction: « c'est dans l'imagination brûlante, dans la sublime pensée ». « Laisse-là ces rides, ces sillons, ces plis de la peau, vestiges profonds des maladies et de la décrépitude, avant-coureuses de la mort. Fais-moi un corps qui n'ait éprouvé, qui ne craigne nul changement, nul outrage des années. A travers cette chair transparente, montre-moi des nerfs, des muscles harmonieusement unis, que nul effort n'ait fatigués, pleins de cette vigueur tranquille, de ce calme inséparable de celui qui peut tout ce qu'il veut. Que j'y voie couler, non du sang, mais de cette liqueur divine, cet *ichôr*, dont parle Homère, qui coule dans les veines des dieux immortels »<sup>46</sup>. C'est une paraphrase émue de Winckelmann<sup>47</sup>. Mais du point de vue politique, qu'en est-il?

Pour Chénier, la poésie est liée au *politique*, la dégénérescence de la poésie à celle des mœurs<sup>48</sup>. Dans l'*Essai sur les Lettres et les Arts*<sup>49</sup> Chénier en retrace, au début, l'histoire entière et le déclin progressif. On a commencé par la rusticité, on finit dans la futilité. Les Lettres sont mortes. Voire! La mort annonce la résurrection. « Pour un "esprit généreux", le vide, l'insatisfaction, l'errance ne peuvent durer: il suffit de retourner aux lettres anciennes, "d'étendre ses lectures": on verra que la "tyrannie s'usant elle-même, des circonstances" peuvent "naître où les lettres pourraient seules réparer le mal dont elles avaient souffert et qu'elles avaient propagé" », écrit Starobinski<sup>50</sup>. Le rôle des lettres doit dépasser le

<sup>46</sup> André CHÉNIER, « Essai sur les causes et les effets de la perfection et de la décadence des lettres et des arts », *Œuvres complètes*, texte établi et commenté par Gérard WALTER, Paris, Pléiade, 1958, p. 621. Cité par Edouard POMMIER, *Winckelmann inventeur de l'histoire de l'Art*, op. cit., p. 216.

<sup>47</sup> Cf. par ex. mon livre *L'Art et le Vivant*, op. cit.

<sup>48</sup> Jean STAROBINSKI, « André Chénier et le mythe de la régénération », *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, volume publié à l'occasion du cinquantenaire de l'École des Sciences philosophiques et religieuses et en hommage à Mgr Henri Van Camp, 2, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 1976, p. 577-591.

<sup>49</sup> André CHÉNIER, *Œuvres complètes*, texte établi et annoté par Gérard WALTER, Paris, Pléiade, 1940, p. 590.

<sup>50</sup> Jean STAROBINSKI, « André Chénier et le mythe de la régénération »,

seul domaine de la « littérature ». Il est de retrouver et redonner le bonheur perdu. La tâche du poète n'est pas différente de celle du législateur. Il faut donc retrouver un grand langage; retrouver les anciens. Starobinski analyse l'ambitieux poème de l'*Invention*. Dans la connaissance de l'univers, il est évident que les modernes sont supérieurs aux anciens tandis que la société et les lettres ont décliné. Il faut imiter les anciens. « C'est », dit Starobinski, « remonter aux archétypes, c'est retrouver pure la forme et la parole humaines que la civilisation du luxe et de l'injustice a défigurées ». « Les anciens étaient nus..., écrit Chénier, leur âme était nue. Pour nous, c'est tout le contraire, nous emmaillottons notre esprit; nous retenons notre imagination par des lisières; des manchettes et des jarrettières gênent les articulations et les mouvements de nos idées et notre âme est emprisonnée dans des culottes »<sup>51</sup>. Et encore: « Les Grecs furent nés pour les beaux-arts plus que nul peuple au monde. Eux seuls, dans les égarements de l'enthousiasme, suivaient toujours la nature et la vérité... ». Cette dernière phrase suggère à Starobinski une note très juste: « On reconnaît ici les affirmations de Winckelmann ». On peut peut-être remonter plus haut, jusqu'à la métaphore de l'emmaillotement. Ce terme d'emmailloter me fait penser à la fois à Winckelmann mais surtout à Longin. On se souvient, aussi, de cette phrase célèbre de l'*Histoire de l'Art...* de Winckelmann, par laquelle nous avons commencé, « il résultera de cette histoire, que la liberté seule a élevé l'art à sa perfection »<sup>52</sup>.

Il y aurait beaucoup à réfléchir sur les rapports de Chénier à Winckelmann. Nous n'avons pas ici le temps de poursuivre. L'influence de Winckelmann en France a été très forte. Ce qu'Édouard Pommier appelle l'équation liberté – création devient

---

*op. cit.*, p. 579. On pourra se reporter à mon article « Sur des penseurs nouveaux », *Critique*, Jean Starobinski, Août-Septembre 2004, pp. 662-673.

<sup>51</sup> André CHÉNIER, *Œuvres complètes*, texte établi et commenté par Gérard WALTER, Paris, Pléiade, 1958, p. 645.

<sup>52</sup> Johann WINCKELMANN, *Histoire de l'Art*, *op. cit.*, T. II, p. 190. « [...] und aus dieser ganzen Geschichte erhellt, dass es die Freiheit gewesen, durch welche die Kunst emporgebracht wurde », Johann WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Altertums*, *op. cit.*, p. 295.

une banalité vulgaire pendant la révolution<sup>53</sup>. Il donne l'exemple d'un article paru dans le premier numéro de la *Décade*, 10 Floréal An II (29 Avril 1794): Article *Beaux – Arts*, dont le sous-titre commence par les mots « Influence de la liberté »: « La liberté politique, qui est le chef-d'œuvre de la civilisation, et les beaux-arts qui sont la plus noble création du génie, naquirent sous le même ciel et répandirent à la fois leur influence sur le même peuple. Les Athéniens furent ce peuple ingénieux, qui vit éclore les lois de Solon et les tableaux de Polygnote et les statues de Phidias »<sup>54</sup>. Pommier cite aussi Marie-Joseph Chénier, et son Discours à la Convention (14 Nivose an II – 3 Janvier 1795): « Voyez à quelle hauteur, encore inaccessible aux nations modernes, la poésie, l'éloquence et tous les arts d'imitation se sont élevés dans les républiques de la Grèce (...). Telles sont, et plus importantes encore doivent être un jour les destinées de la République française ».

Et encore vient le Discours de Daunou (15 germinal an IV (4 avril 1796), lors de la première séance publique de l'Institut national. « Qui mieux que la Liberté, par qui tout s'agrandit et se régénère, peut rouvrir le temple du goût et recommencer un siècle de gloire? Ce peuple qui jadis brilla dans la Grèce de l'immortel éclat des arts, était un peuple républicain ». Plus loin: « Quelle renaissance auguste est donc promise à ces arts sublimes, quand la France est devenue plus que jamais leur patrie et qu'environnés d'institutions républicaines comme eux, ils se retrouveront dans leur antique et naturel élément ». Pommier conclut: « Entre temps Winckelmann dont la pensée a été banalisée de façon outrancière et sert de prétexte à une manipulation de l'histoire, est devenu un auteur reconnu par la République »<sup>55</sup>.

Pensée banalisée, c'est vrai, qui va servir à un enseignement stéréotypé; pensée, à part André Chénier, vidée de son activité

---

<sup>53</sup> Edouard POMMIER, *Winckelmann inventeur de l'histoire de l'Art*, op. cit., p. 223.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>55</sup> Institut de France, Archives, 3A1, p. 78-81. Les italiques sont de nous. Cf. Edouard POMMIER, *Winckelmann inventeur de l'histoire de l'Art*, op. cit., p. 227.

stimulante. Et n'y a-t-il pas comme un malentendu dans cette exaltation révolutionnaire?

Il y a certes, dit Potts<sup>56</sup>, une rencontre de la pensée de Winckelmann avec l'esprit de 1789 qui y trouve l'idée que « l'élévation de l'esprit est rendue possible par les conditions d'une liberté politique ». Mais lui, « son attachement à l'idée de la liberté comme état de conscience, le rattache davantage au courant idéaliste allemand qu'aux conceptions de la liberté politique de la Révolution française »<sup>57</sup>. Il ignore aussi les préoccupations socio-économiques des Anglais.

N'importe. C'était ici l'esquisse d'un problème, à la recherche des textes fondateurs et de leurs relais efficaces, pour une histoire de l'imaginaire culturel.

---

<sup>56</sup> Alex POTTS, *Flesh and the Ideal, Winckelmann and the Origins of Art History*, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>57</sup> *Ibid.* Ma traduction.



## La notion de justice dans la culture russe

Olga Inkova

Il blessait tout le temps et cruellement la princesse Maria, mais sa fille n'avait même pas d'effort à faire pour lui pardonner. Pouvait-il avoir des torts envers elle, ce père qui l'aimait, elle le savait, pouvait-il être injuste? Et puis qu'est-ce que la justice? La princesse Maria ne pensait jamais à ce mot orgueilleux: « justice ». Toutes les complexes lois humaines se résumaient pour elle en une seule loi simple et claire, la loi d'amour et d'abnégation que nous a enseignée Celui qui avec amour a souffert pour les hommes, alors qu'Il était Dieu lui-même. Que lui importait la justice ou l'injustice des autres? Elle devait souffrir et aimer, et c'est ce qu'elle faisait.

Léon Tolstoï, *Guerre et Paix*

### *Remarques introductives*

La notion de *justice* est, depuis toujours, un objet privilégié de la philosophie, du droit ou encore de l'histoire, mais ce n'est qu'à partir des années soixante-dix que cette notion a refait surface en tant qu'entité linguistique, grâce au développement de disciplines telles que l'anthropologie culturelle, la lexicologie notionnelle ou la

sémiotique. Toutefois, le cadre théorique adopté ici pour l'analyse de la notion de *justice* peut être reconduit tant aux idées de W. von Humboldt sur la *structure organique*, ou *forme interne*, et sur le *caractère national de la langue*, qu'aux idées des ethnolinguistes américains, notamment à l'*hypothèse de la relativité linguistique* de Sapir-Whorf. Cette approche cherche à décrire l'ensemble des représentations de la réalité propres à telle ou telle communauté culturelle, en s'appuyant avant tout sur l'analyse de données que lui fournit la langue de la communauté en question. La première étape de cette analyse est de cerner le contenu sémantique d'une notion à partir du fonctionnement du mot – ou de l'ensemble des mots qui servent à la désigner – et de montrer en quoi consiste sa spécificité – s'il y en a une – dans une langue et une culture par rapport à la perception de la notion correspondante dans une autre langue et une autre culture. La deuxième étape est de comprendre pourquoi la notion en question a ce contenu sémantique. Pour ce faire, il faut placer les données de la langue dans un contexte sémiotique et historique plus large: on fait appel à ce moment également à des données historiques, littéraires, iconographiques et culturelles, mais cette démarche constitue tout de même un moyen secondaire et complémentaire de l'analyse linguistique à proprement parler. Les résultats de cette analyse pourraient aider à mieux définir l'identité culturelle d'une communauté humaine spécifique.

Cette approche part donc de l'idée que toute pensée est rendue possible par la langue, ce qui signifie que nous pensons dans les catégories de notre langue qui constituent une sorte de grille à notre pensée. Or, il est bien évident que chaque langue découpe la réalité à sa façon, et que les découpages varient nécessairement, quantitativement et qualitativement, d'une langue à l'autre. Par exemple, si l'on prend la notion de *peur*, l'ensemble des mots qui la dénotent en français compte du moins – si l'on reste dans le registre neutre de la langue – dix éléments (*peur, angoisse, crainte, effroi, épouvante, frayeur, panique, horreur, terreur, cauchemar*), tandis que le champ notionnel correspondant en russe en compte seulement sept (*strach, bojazn', ispug, užas, panika, košmar, terror*). Il serait donc intéressant de voir ce qui se trouve derrière chaque mot, mais aussi comment le russe comble les lacunes et

rend compte, par exemple, d'une notion spécifique mais fondamentale dans la culture de l'Europe occidentale – l'*angoisse*.

L'approche que je présente ici comporte des limites: elle ne veut pas aboutir à des conceptions psychologisantes de la langue répandues au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui établissent « une analogie constante entre la langue de chaque pays et le caractère de ses habitants », et arrivent à des descriptions bien connues des langues, telles que « La langue italienne, dont la plupart des mots viennent par corruption du latin, en a amolli la prononciation en vieillissant, dans la même proportion que le peuple qui la parle a perdu de la vigueur des anciens Romains [...] », alors que « la langue française fait supposer dans les hommes qui la parlent, une intelligence facile, des idées nettes, des raisonnements conséquents », ou à des déductions du type: « Si par exemple la langue d'un pays est molle et sans énergie, c'est que les hommes y sont lâches et efféminés. [...] Si les termes de galanterie y dominent, c'est que les hommes y traitent l'amour moins comme un plaisir que comme une affaire capitale »<sup>1</sup>, etc.

Il faut également éviter, comme le font, déjà au début du XX<sup>e</sup> siècle, J. Damourette et E. Pichon dans leur *Essai de grammaire de la langue française*, d'assigner à des différences fortuites une signification qu'elles n'ont pas: ainsi, ils postulent que le mot *mer* serait devenu féminin en français, à la différence de l'italien où il est masculin, parce que la mer en français est souvent associée à l'image d'une femme: « La mer est d'aspect changeant comme une femme journalière, d'humeur mobile comme une jolie capricieuse, attirante et dangereuse comme une beauté perfide »<sup>2</sup>.

D'autre part, il faut éviter un autre danger – le déterminisme linguistique qui assimile la langue et la culture et postule que la langue détermine de manière absolue la conscience collective d'une

---

<sup>1</sup> DE FELICE, *Encyclopédie ou Dictionnaire universel raisonné des connoissances humaines*: Yverdon, 1770-1780 (éd. par Claude BLUM), Yverdon-les-Bains: Fondation de Félice; [Ferney-Voltaire]: Champion électronique, 2003, s.v. *Langage*.

<sup>2</sup> Jacques DAMOURETTE et Edouard PICHON, *Essai de grammaire de la langue française: des mots à la pensée*, Paris, Ed. d'Artrey, 1911-27, v. I, p. 371.

communauté culturelle. Or, cette assimilation est très simpliste. Tout d'abord, parce que *penser dans les catégories de sa langue* ne veut nullement dire que tous les gens qui parlent la même langue pensent la même chose, reproche souvent avancé contre ce type d'analyse, mais qui pousse l'idée de départ à l'absurde. Il est bien connu, par exemple, que tout le système d'Aristote est étroitement lié à la langue grecque de l'époque, mais personne ne va jusqu'à affirmer ni que tous les Grecs pensaient comme lui, ni non plus que sa pensée n'a d'aucune façon influencé l'évolution de la langue et la façon de penser des Grecs. Il faudrait donc, en faisant le type d'analyse que je proposerai dans ce qui suit et surtout en interprétant ses résultats, tenir compte du fait que la réalité discursive, linguistique, se trouve en dialogue permanent avec la réalité extralinguistique et que ces deux réalités exercent une influence réciproque.

Dans ma contribution, je me pencherai sur l'analyse du contenu sémantique de la notion de *justice* dans la langue russe. Et ceci du moins pour deux raisons: tout d'abord, parce que le mot français *justice* doit être traduit par trois mots russes: par *justicia* dans « le ministère de la justice », par *pravosudie* dans « le palais de justice » et par *spravedlivost'* dans « la justice sociale ». En revanche, le mot *pravda* qui constitue, comme j'essaierai de le démontrer, la clé de voûte de la notion de *justice* dans la culture russe, ne sert que très rarement d'équivalent à la *justice* française.

Le premier des équivalents russes de la *justice* française – *justicia* – est manifestement un emprunt latin qui n'est connu dans la langue russe que depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup>. Il est curieux que ce mot prend initialement en russe le sens de « peine capitale ». Ainsi, au lieu de désigner la cause, ce mot désigne la conséquence. Ce n'est que vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle que le mot *justicia* revient aux acceptions du mot latin, et dans la *Le dictionnaire de la langue russe* de V. Dahl qui date de 1882<sup>4</sup>, le sens du mot *justicia* est déjà

<sup>3</sup> Pavel ČERNÝCH, *Istoriko-etimologičeskij slovar' sovremennogo russkogo jazyka*, Moskva, Izd. Russkij jazyk, 1999, s.v. *Justicia*.

<sup>4</sup> Vladimir DAHL, *Tolkovyj slovar' živogo velikoruskogo jazyka*, Moskva, Gos. izd. inostrannyh i nacional'nych slovarej, 1956 [1882<sup>1</sup>], s.v. *Justicia*.

décrit au moyen de *pravosudie* et *pravda* (sic!). Enfin, à partir du début du XXe siècle, le mot russe *justicia* voit ses acceptions « se spécialiser » pour désigner l'ensemble des organes chargés d'administrer la justice conformément au droit positif, ce qui correspond à un tout petit segment du contenu sémantique du mot *justice* en français.

Les deux autres mots – *pravosudie* et *spravedlivost'* – sont des formations d'origine slave et ont de plus un élément commun *prav'*-, facile à reconnaître dans le nom du fameux journal du Parti communiste de l'Union Soviétique *Pravda* que l'on traduit d'habitude par *Vérité*. Pourtant, il y a un autre mot russe qui correspond à la *vérité* française – *istina* – ce qui rend nécessaire la délimitation de ces deux types de vérité dans la langue russe. Je vais donc essayer de définir le contenu sémantique de ces mots, étroitement liés entre eux, mais souvent opposés, et de démontrer, à travers l'analyse sémantique du mot *pravda* en quoi consiste l'originalité de la notion de *justice* dans la langue et, de façon plus générale, dans la culture russes.

### *L'histoire du mot « pravda »*

Si l'on se tourne vers les données linguistiques, on remarque que le mot *pravda* fait partie de nombreux dérivés de la racine panslave *prav-*, dont *pravo*, « droit », *pravit'*, « donner un serment » et plus tard « gouverner », *pravilo*, « règle », *pravyyj*, un adjectif très polysémique dont il sera encore question ci-dessous et dont les acceptions allaient d'« innocent, juste » jusqu'au « droit » opposé à « gauche » et « droit » opposé à « sinueux » et « malhonnête »; *pravednyj*, « vertueux » et « juste » et tant d'autres, y compris *pravoslavie* « orthodoxie », qui doit être compris comme « la vraie foi », et *pravosudie* qui à l'origine voulait dire « jugement fondé sur l'application du principe de la justice » et seulement beaucoup plus tard « exercice du pouvoir judiciaire ». A titre indicatif, on peut dire

que dans le *Dictionnaire de la langue russe du XI-XVIIe siècles*<sup>5</sup>, il y a une quarantaine de dérivés contenant la racine *prav-*.

L'analyse des premières acceptions attestées du mot *pravda*, qui datent du X-XIe siècles, permet de constater que, du moins jusqu'au XVIe siècle, *pravda* restait un mot très polysémique, puisqu'il voulait dire à la fois:

(a) la vérité;

(b) le caractère vertueux d'une personne, d'où, par exemple, le mot *pravednik*, « un homme vertueux »;

(c) la justice en tant que conformité des actes aux lois morales, aux commandements de Dieu et au droit; et les commandements eux-mêmes. Ainsi, on dit *žit' po pravde*, « vivre en suivant les commandements de Dieu, vertueusement », *sudit' po pravde* ou encore *po bož'ej pravde*, « juger selon la justice » ou « la justice de Dieu », ce qui revient, pour les Russes de l'époque, au même;

(d) les paroles justes, acception que l'on retrouve encore aujourd'hui dans l'expression *pravdu govoriš*;

(e) l'innocence, l'absence de culpabilité que l'on trouve dans l'opposition *pravyyj* « innocent » vs. *vinovatyj* « coupable »;

(f) l'honnêteté: *služit' pravdoju*, « servir honnêtement »;

(g) la loi et le recueil des lois; il est bien connu que l'un des plus anciens recueils des lois russes, dont la première rédaction date du XIe siècle, s'appelle *Russkaja Pravda*. De plus, il est important pour l'analyse sémantique du mot *pravda* de savoir qu'elle était opposée, en tant que loi dépersonnalisée et de ce fait perçue comme suprahumaine, à *ustav*, une loi instaurée par une personne et qui présupposait donc un auteur. Ceci rappelle l'opposition qui existait également chez les Grecs entre *thémis* et *dikē*, termes qui, comme il est bien connu, s'opposaient non seulement en tant que droit familial vs. droit interfamilial, mais aussi, en tant que droit divin vs. droit humain, et chez les Latins entre *fas*, « droit divin » vs. *ius* « droit humain ».

(h) le serment, dans son sens juridique: *pravda dati*, « faire un serment »;

<sup>5</sup> *Slovar' russkogo jazyka XI-XVII vv.* / [red. koll. R. Avanesov, V. Andrianova-Peretc, et al.], Moskva, Nauka, 1975->, s.v. *Prava*.

(i) le pouvoir de justice – car le tsar donnait en possession aux nobles des terres avec le droit de juger les paysans qui y vivaient;

(j) le jugement, et en particulier, les épreuves lors du jugement, les ordalies. Les plus célèbres épreuves chez les Slaves, comme d'ailleurs dans toute l'aire indo-européenne, sont celles du feu et de l'eau. En russe il existe d'ailleurs curieusement une devinette qui a perdu son sens d'origine mais qui reflète cette étape de l'histoire culturelle russe: « qu'est-ce qui ne brûle pas dans le feu, ne coule pas dans l'eau et ne pourrit pas dans la terre? » . La réponse est: *Pravda*;

(k) le témoin et les frais que l'appel aux témoins entraîne.

Dans la langue russe d'aujourd'hui, le mot *pravda* n'a pas gardé toutes ces acceptions. Il est également facile de remarquer que *pravda* possède des propriétés sémantiques communes à d'autres langues indo-européennes, propriétés qui remontent aux origines religieuses et orales du droit: d'une part, elle désigne la conformité à l'état de normalité, de régularité requis par les règles établies, et de l'autre, la formule de normalité, l'expression du « droit ». Selon l'analyse bien connue d'Emile Benveniste<sup>6</sup>, la notion de *ius* chez les Latins partage les mêmes valeurs sémantiques, ce qui est tout à fait naturel, vu que, dans le registre du droit et du rituel, les « actes » consistent souvent en « paroles ». Par ailleurs, une autre acception du mot *pravda*, celle de « serment », rapproche le russe du latin qui établit également une liaison entre la notion de « droit » et la notion de « serment », mais elle s'effectue au niveau du verbe *iurare*, qui prend le sens de « jurer », alors qu'il est fondé sur la racine *jus*, « droit, autorité ». L'expression *pravdu dati*, littéralement « donner le serment » est la façon analytique de dire « jurer ». Cette liaison entre le droit et le serment ne constituerait donc pas « l'originalité de l'expression latine »<sup>7</sup>, comme le croyait Benveniste, mais témoignerait au contraire d'un contact très étroit entre l'acte et la parole dans la pratique juridique.

<sup>6</sup> Emile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éditions de Minuit, 1970, v. II, pp. 97-177.

<sup>7</sup> Emile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, op. cit., v. II, p. 115.

Ce qui semble en revanche constituer l'originalité de l'expression russe, c'est tout d'abord le fait que le russe à cette époque, c'est-à-dire du moins jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, ne dissocie pas nettement les notions de *droit*, de *vérité*, de *justice* et de *loi*, à la différence d'autres langues (cf. en français *droit* vs. *loi*, en allemand *Recht* vs. *Gesetz*, en anglais *right* vs. *law*, etc.). Ainsi, en français, la dissociation de ces acceptions au sein d'un mot – et il est rare qu'il les possède toutes – se produit assez tôt: selon les dictionnaires étymologiques<sup>8</sup>, le mot *droit*, attesté au VI<sup>e</sup> siècle, au sens général de « justice », désigne déjà au VIII<sup>e</sup> siècle « l'ensemble des lois », et vers le XIII<sup>e</sup> siècle « la science des lois ». Pour comparer, le mot *pravda* continue à s'employer dans le sens de *pravo*, « droit », et malgré l'existence de ce dernier, jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, alors que le droit, en tant que discipline, commence à être étudié en Russie seulement au début du XIX<sup>e</sup> siècle. Il est donc significatif que, malgré l'évolution sémantique assez proche d'autres langues, le russe garde ce syncrétisme du mot *pravda* beaucoup plus longtemps. On se limitera à dire que *pravda* continue à s'employer aujourd'hui encore dans certains contextes, notamment dans la littérature d'inspiration religieuse, avec le sens de « justice »; que l'adjectif *pravednyj* dénote encore chez Tolstoï non seulement une personne vertueuse, mais également juste (cf. son récit qui s'appelle *Pravednyj sud'ja*, « Un juge juste »); que l'adjectif *pravdivyj*, qui dénote aujourd'hui celui qui dit la *vérité* ou ce qui correspond à la réalité, servait jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle à dénoter avant tout ce qui est juste, vertueux, honnête.

Cette polyvalence du mot *pravda* permet de comprendre pourquoi l'adjectif *pravyj* entre dans des oppositions sémantiques aussi variées:

- pravyj*, « droit » vs. *levyj*, « gauche »
- pravyj*, « droit, sans courbe » vs. *krivoj*, « sinueux »
- pravyj*, « innocent » vs. *krivoj*, « coupable »
- pravyj*, « qui a raison » vs. *nepravyj*, « qui a tort »

---

<sup>8</sup> Cf. par exemple Alain REY, *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Dictionnaires le Robert, 1992, s.v. *Droit*.

*pravyyj*, « juste » vs. *nepravyyj*, « injuste »<sup>9</sup>.

Tous les opposés de *pravyyj* sont synonymiques entre eux, en ce sens qu'ils dénotent tous un écart par rapport à la norme et que dans le vieux russe ils étaient interchangeables<sup>10</sup>. Ceci explique également pourquoi l'opposition *pravyyj* vs. *levyyj* occupe une place aussi importante dans la culture russe. Que l'on pense à de nombreux épisodes dans des œuvres littéraires de tous genres qui décrivent le combat de *Pravda* et de *Krivda* qui personnifient la Justice et l'Injustice, le Bien et le Mal, la Vérité et le Mensonge, ou encore à ceux qui décrivent le moment crucial du choix par le chevalier du chemin à prendre, épisode qui est présent dans de nombreux contes russes et où le chemin de droite s'avère toujours, même dans les cas où le choix ne semble pas évident, celui qui mène au bonheur.

Même si avec le temps, l'adjectif *pravyyj* perd l'une de ses acceptions, à savoir celle de « droit, en ligne droite », en faveur de l'adjectif *pryamoy*, avec tous les sens figurés liés à la « droiture », l'opposition *pravyyj*, « la norme », vs. *levyyj* ou *nerpavyyj*, « l'écart de la norme », reste vivante dans la langue d'aujourd'hui. On dit par exemple dans la langue familière *levyyj* dans le sens de « suspect, louche, illégal ». En français, c'est au contraire l'adjectif *droit*, du latin *directus*, qui remplace en ancien français, dans son sens spatial, l'adjectif *destre* qui n'a pas d'ailleurs été aussi chargé de significations que l'adjectif correspondant russe. On voit donc que la langue russe privilégie, pour dénoter ce qui est juste et honnête, la droite, alors que le français, comme c'était du reste en latin, – la ligne droite: le mot *droiture*, en effet, a exprimé en ancien français non seulement la direction en ligne droite, mais aussi ce qui est légal ou juste.

<sup>9</sup> Cf. d'ailleurs, en vieux français, l'opposition similaire des adjectifs *destre* vs. *senestre*, et l'évolution sémantique de ce dernier de « gauche » vers « malheureux », « funeste ».

<sup>10</sup> Viktor IVANOV et Vladimir TOPOROV, « O jazyke drevnego slavjanskogo prava », *Slavjanskoe jazykoznanie: VIII mezhdunarodnyj s'ezd slavistov*, Zagreb, Ljubljana, sentjabr' 1978, Moskva, Nauka, 1981, p. 235.

Le contenu sémantique de l'adjectif *pravyyj* jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle est, par contre, très proche de l'adjectif français *juste* qui correspond, même dans le français d'aujourd'hui, à beaucoup d'acceptions que possédait *pravyyj* en russe. Ce sont les valeurs qui renvoient à la fois aux notions de *justice* et de *vérité*. Ainsi, si l'on reprend les définitions du *Trésor de la langue française* (TLF par la suite), on qualifie de *juste* une personne qui juge ou se comporte selon la justice, y compris la justice divine, en observant les commandements de Dieu. Dans cette acception *juste* sera le contraire d'*injuste*. Cf. (1):

- (1) On est disposé, dans le premier moment d'une rupture, à prendre le désenchantement pour un outrage. Le calme se fait, on devient plus *juste* (G. Sand)

Dans le deuxième groupe d'acceptions, *juste*, toujours selon la définition du TLF, exprime ce qui est conforme à la réalité, exact, précis. Il est donc le contraire de *faux*. Cf. (2):

- (2) Je ne demande pas, monsieur, que l'on dise que mon idée est *juste*, mais je désire qu'on veuille bien avouer que, bonne ou mauvaise, on la comprend (E. Zola)

On peut donc se demander quelle serait la différence entre *juste* et *vrai* qui est aussi le contraire de *faux*. Ce problème étant très complexe et méritant une étude spéciale, contentons-nous de dire ici de manière simplifiée que *juste* n'exprime pas une simple conformité à la réalité, mais renvoie plutôt aux règles prescrites, à une norme idéale, à l'idée des proportions qui doivent être respectées, etc., alors que l'on qualifie de *vrai* ce qui existe ou ce qui a existé, ce qui est en accord avec la réalité ou l'idée qu'on s'en fait. Ainsi, on cherche à *garder la juste mesure*, à *tenir un juste milieu*, à trouver des explications et des définitions *justes*, etc. Dans ces contextes, l'adjectif *vrai* modifierait sensiblement le sens de l'expression. En revanche, il exprime une telle variété de types de conformité à la réalité que la langue russe doit se servir de plusieurs adjectifs pour les rendre. Le but de la présente étude n'est pas

d'évoquer toutes ces nuances<sup>11</sup>. Nous allons plutôt tenter de définir la différence entre les noms correspondants à ces adjectifs – *pravda* et *istina* – qui est pertinente pour notre analyse. En schématisant un peu, on peut dire que les deux mots russes dénotent, comme la *vérité* en français, la conformité d'un certain contenu ou de son expression à la réalité. Mais *pravda* évalue comme vrais les états de choses concrets, alors que ce sont les propositions d'ordre général que *istina* évalue comme vraies. On peut, par exemple, qualifier de *pravda* le fait que Tolstoï et Dostoïevski ne se connaissaient pas, mais de *istina* le fait que deux et deux font quatre. La différence des contenus sémantiques de *istina* et de *pravda* se voit très bien quand on compare deux expressions: *znat' istinu* et *znat' pravdu* – « savoir la vérité ». La première veut dire que quelqu'un a pu pénétrer dans les principes suprêmes de l'organisation de l'Univers, alors que la deuxième veut dire tout simplement que la personne en question possède une information véridique à propos d'une situation donnée. Différence qui se manifeste dans le choix des verbes perfectifs susceptibles de se combiner avec ces deux types de vérité: *poznat' istinu*, « concevoir la vérité » vs. *uznat' pravdu*, « apprendre la vérité ».

*Istina*, c'est donc une connaissance possédant une valeur absolue, ultime et pouvant servir, de ce fait, d'idéal dans l'ordre de la pensée ou de l'action. Et naturellement, c'est le mot *istina* qui désignera la vérité absolue et inaltérable donnée par Dieu, ainsi que Dieu lui-même: les paroles du Christ dans l'Évangile « Je suis la Vérité » ont comme équivalent en russe « *Ja esm' Istina* ». Il ne faut pas oublier qu'en russe, c'est le sens ontologique du mot *istina* qui prévaut sur le sens épistémologique<sup>12</sup>. A ce titre, la *pravda* désigne non seulement une connaissance, une information concrète conforme à ce qui existe ou a existé, mais, et en premier lieu,

<sup>11</sup> Pour plus de détails, cf. les travaux de Nina ARUTJUNOVA: « *Istina: fon i konnotacii* », in Nina ARUTJUNOVA (sous la dir. de), *Logičeskij analiz jazyka: kul'turnye koncepty*, Moskva, Nauka, 1991, pp. 21-30; « *Istina i etika* », in Nina ARUTJUNOVA (sous la dir. de), *Logičeskij analiz jazyka: Istina i istinnost' v kul'ture i jazyke*, Moskva, Nauka, 1995, pp. 26-38.

<sup>12</sup> Pour l'exprimer, le russe possède un autre mot – *istinnost'*.

l'image, le reflet de la vérité absolue, de la vérité divine, de l'*Istina* sur la Terre. C'est ainsi que les Pères de l'Eglise orthodoxe définissent la notion de *pravda*: l'*istina* en action (*istina na dele*)<sup>13</sup>. On peut également rappeler les paroles de Saint Jean « *Qui facit iustitiam, iustus est* » (*Epistola I Ioannis 3, 7*) ou, en russe, « *Kto delaet pravdy, praveden* », où *facit iustitiam* est traduit par *delaet pravdu*. En d'autres termes, la *pravda*, c'est l'image de l'ordre juste conçu par Dieu, la projection du monde divin sur la vie des hommes, y compris leur activité cognitive et discursive. Dans ces conditions, la *pravda* en tant que *justice* implique – par son contenu sémantique même – que la justice des hommes doit être l'image de la justice divine ou, du moins, aspirer à cet idéal.

La *pravda* se trouverait donc entièrement du côté de la *vita activa*, en laissant à l'*istina* le domaine de la *vita contemplativa*. La *pravda* est en effet toujours « pratique »: en tant que *vérité*, elle ne sert jamais à désigner les vérités scientifiques, absolues; en tant que *justice*, elle est souvent « personnalisée »: la *pravda* du peuple, du soldat, « aux pieds nus », etc. Mais, bien que « chacun vive selon sa *pravda* », elle se trouve toujours du côté des opprimés: « Pour la *pravda!* » ne peut être qu'un appel à la révolte, un mot d'ordre des insurgés<sup>14</sup>.

#### « *Pravda* » et la terminologie juridique

Pour en revenir au mot *pravda* et à l'analyse de son évolution sémantique dans le domaine de la terminologie juridique, il faut préciser que dans son autre acception, celle de loi, la *pravda* a été petit à petit remplacée par le mot *zakon*, employé dans les textes juridiques en slavon. Ici, il est nécessaire de faire une courte parenthèse pour rappeler que dès la christianisation de la Russie, c'est-à-dire dès la fin du Xe siècle, il existe deux types de droit: le droit en langue russe, issu de la tradition païenne, qui régit les

<sup>13</sup> On trouve la même définition chez Dahl: cf. Vladimir DAHL, *Tolkovyj slovar' živogo velikorusskogo jazyka*, *op. cit.*, s.v. *Pravda*.

<sup>14</sup> Nina ARUTJUNOVA, « *Istina: fon i konnotacii* », *op. cit.*, pp. 21-30.

relations entre les hommes au quotidien; le droit en slavon qui, en tant que traduction de sources byzantines, fait partie de la culture chrétienne. Le contraste entre les deux traditions se manifeste dans de nombreuses oppositions de termes juridiques russes et slavons. A part le couple déjà mentionné *pravda* (ou *uloženie*) vs. *zakon* qui traduisait le *nomos* grec, on peut citer le couple dénotant le crime: *obida* en russe vs. *prokaza* en slavon, traduction du grec *amartia*; pour le témoin: *pravda* ou *vidok* en russe vs. *svedetel'* en slavon, reproduisant le grec *mártus*, *-uros*, etc.<sup>15</sup>.

Il est facile de remarquer que les mots qui servent de termes juridiques en slavon s'emploient également dans la littérature religieuse, en reproduisant la polysémie des mots grecs qu'ils sont appelés à traduire. Ainsi, *nomos* en grec peut dénoter une norme juridique, mais aussi morale et religieuse, ainsi que *zakon* en slavon; de même, *amartia* désigne le délit, mais aussi le péché, comme le fera le mot *prokaza* en slavon, et ainsi de suite. Cette dualité sémantique des termes juridiques slavons ne pouvait pas ne pas avoir des conséquences sur la perception des textes juridiques dans cette langue. Pour un clerc russe, ces derniers constituaient un contexte tout à fait naturel pour les mots à caractère sacré, autrement dit une partie intégrante de la culture chrétienne. Il est significatif de ce point de vue que les *Romaïoi* des textes juridiques byzantins sont parfois traduits en slavon par *chrétiens*, ce qui signifie que l'héritage juridique byzantin était identifié avec l'héritage chrétien. Il va sans dire que, dans ces conditions, le jugement même était considéré comme le jugement de Dieu.

Il devient alors clair que si le droit est élevé au rang de vérité religieuse, le problème de son application ne se pose même pas. En effet, le droit en slavon semble avoir été un droit inactif ou, du moins, réservé à des domaines très limités qui relevaient essentiellement de la compétence des tribunaux ecclésiastiques, par exemple, pour se prononcer sur les délits moraux ou religieux. Donc, dans le domaine qui échappait totalement au droit russe, issu

---

<sup>15</sup> Cf. à sujet les nombreux articles de Boris Unbegaun sur la terminologie juridique russe réunis dans l'ouvrage Boris UNBEGAUN, *Selected papers on Russian and Slavonic philology*, Oxford, Clarendon press, 1969.

de la tradition païenne, et qu'il n'était pas à même de régler. Mais là encore le système byzantin de punitions corporelles a été souvent remplacé par le système russe des amendes. Par ailleurs, selon les analyses de Živov<sup>16</sup>, il n'y a pas de documents qui attesteraient une adaptation consciente de la tradition juridique byzantine aux conditions spécifiques de la Russie, comme ce fut le cas en Europe occidentale avec le droit romain. Même sans se hasarder dans des comparaisons du fonctionnement du droit romain et de la tradition juridique locale dans les pays de l'Europe occidentale – dont chacun présente du reste ses propres modalités –, il semble que la situation en Russie possède certaines particularités, et les facteurs linguistiques y ont incontestablement joué leur rôle. D'une part, il y a un droit (presque) inactif dont la fonction principale est de servir de source d'arguments dans la polémique religieuse et aussi de modèle pour un ordre universel juste, puisque chrétien. D'autre part, il y a un droit actif – le droit russe, issu de la tradition ancestrale, mais qui n'a pas, si l'on peut dire, de valeur culturelle comparable.

La situation change pourtant avec *Uloženie*, le nouveau code civil du tsar Aleksej Michajlovič, qui date de 1649 et qui détruit le contraste fonctionnel et culturel entre les droits slavon et russe. De quelle façon? Ce document ne fixait pas seulement les lois en vigueur, mais avait aussi pour but d'organiser la vie selon de nouveaux principes. Or, il est connu<sup>17</sup> que l'activité législative en Russie est constamment liée à l'emprunt et à l'adaptation de normes juridiques étrangères. En l'occurrence, nombre d'articles de l'*Uloženie* ont été empruntés soit du Statut lituanien, soit du droit byzantin. Même si, selon certains historiens<sup>18</sup>, ces emprunts sont peu nombreux, ce qui nous intéresse ici du point de vue linguistique, c'est l'emprunt *direct* des éléments du droit byzantin,

---

<sup>16</sup> Viktor ŽIVOV, « Istorija ruskogo prava kak lingvosemiotičeskaja problema », in Viktor ŽIVOV, *Razyskanija v oblasti istorii i predistorii russkoj kul'tury*, Moskva, Jazyki slavjanskoj kul'tury, 2002, pp. 187-316.

<sup>17</sup> Cf. par exemple Georgij VERNADSKIJ, *Očerki istorii prava Russkogo Gosudarstva XVIII-XIX vv.*, Praga, 1924, p. 7.

<sup>18</sup> Cf., parmi tant d'autres, Michail VLADIMIRSKIJ-BUDANOV, *Obzor istorii ruskogo prava*, Rostov-na-Donu, Feniks, 1995.

situation qui amène nécessairement à traduire en russe les textes écrits en slavon. C'est, selon Živov<sup>19</sup>, le premier cas en Russie de traduction du slavon en russe. De plus, l'*Uloženie* a été édité sous forme de livre, ce qui était, semble-t-il, aussi le premier cas d'édition d'un texte à caractère profane et, qui plus est, en russe. Ce fait même plaçait l'*Uloženie* au même rang que les livres spirituels et les livres en slavon et lui conférait ainsi un statut culturel sans précédent.

En outre, avec les éléments du droit byzantin, apparaît dans la langue russe la terminologie juridique slavone. On peut même dire que dans tous les cas où il y avait un choix entre un terme russe et un terme slavon ou lorsque le terme russe n'existait pas, la nouvelle législation adoptait majoritairement le terme slavon. L'emploi du mot *âme* en tant que terme juridique me semble un des cas de ce genre le plus flagrant, et peut-être le plus curieux.

Il est bien connu que Pierre le Grand (on saute presque un siècle, mais on reste dans le même cas de figure) a changé le système fiscal, en remplaçant l'impôt par feu et l'impôt sur les terres cultivées par l'impôt par tête, ou capitation. Or, avec cette transformation, un nouveau terme slavon a été introduit pour désigner cette « tête imposée »: *duša*, « âme », remplace le terme russe *golova*, « tête », réservé désormais au bétail. Outre le fait que le nouveau système était beaucoup plus lourd et a été accueilli par les classes inférieures comme une grande injustice, le nom même du nouvel impôt – *podušnaja podat'* – a presque provoqué une révolte, puisque la plupart de la population interprétait la terminologie juridique en se référant à l'emploi de ces mots dans la langue de tous les jours, ce qui engendrait des aberrations sémantiques considérables. Ainsi, Ivan Posoškov, économiste russe et adepte des réformes de Pierre le Grand, écrivait dans un de ces livres, en 1724: « Je ne trouve aucune utilité dans l'impôt "par âme" puisque l'âme est une chose imperceptible, incompréhensible pour la raison humaine et n'ayant pas de prix »<sup>20</sup>. On voit donc bien

---

<sup>19</sup> Viktor ŽIVOV, « Istorija ruskogo prava kak lingvosemiotičeskaja problema », *op. cit.*, p. 241.

<sup>20</sup> « A i vo sčislenii duševnom nečajuz' ja proku byt'; poneže duša vešč'

que le mot *duša* était bel et bien interprété dans son sens religieux et non comme une unité juridique imposable.

En parlant des réformes de Pierre le Grand, il faut remarquer que, à partir de cette époque, l'activité législative devient non seulement une activité créative – d'où une augmentation spectaculaire du volume des actes juridiques –, mais elle se voit attribuer une fonction beaucoup plus importante que celle de régir les rapports sociaux: le droit devient une arme idéologique, en assumant un rôle didactique et polémique en vue de transformer la société, d'instruire et d'éduquer les sujets. Désormais, le texte des nouvelles lois est toujours précédé d'une préface, appelée à démontrer que les lois qui existaient avant étaient mauvaises, ridicules et contraires à l'utilité publique<sup>21</sup>. Du coup, la frontière « stylistique » entre un document juridique et un traité polémique devient floue et l'aspect pragmatique du droit, c'est-à-dire l'application des lois, recule en arrière-plan: certaines lois sont contradictoires, d'autres *a priori* inapplicables. Parmi les lois qui ne seront jamais appliquées, chose évidente au moment même de leur rédaction, on peut citer la loi sur l'éducation forcée de la noblesse, les fameuses *cifir'nye školy*. La loi décrétait que tous les fils des familles nobles, ainsi que les fils des diacres de 10 à 15 ans devaient suivre un cursus scolaire obligatoire au bout duquel ils recevaient un certificat attestant leur formation. Pour rendre cette formation obligatoire, il a été également décrété qu'en absence du susdit certificat, ils ne pouvaient pas se marier. Or, en dix ans d'existence de ces écoles, il n'y a que 1389 personnes qui y sont entrées et seulement 93 qui ont reçu le certificat en question. Dans

---

neosjazaemaja i umom nepostižimaja i ceny neimuščaja » (cit. d'après Viktor ŽIVOV, « Istorija ruskogo prava kak lingvosemiotičeskaja problema », *op. cit.*, p. 267).

<sup>21</sup> Alors qu'avant, les tsars russes se rendaient apparemment bien compte qu'ils ne pouvaient pas changer la législation à leur goût et cherchaient plutôt à concilier les nouvelles formes de la vie sociale avec les lois en vigueur. Il est significatif de ce point de vue qu'Ivan le Terrible, en présentant son code à l'approbation du Concile des Cent Chapitres, insistait sur le fait que son *Sudebnik* ne faisait que restaurer les lois *po starine*, « à l'ancienne », « comme le faisaient nos ancêtres ».

ces conditions, l'application rigoureuse de cette loi aurait abouti à une catastrophe démographique, résultat qui était facile à prévoir dès le début: les professeurs manquaient, et la population considérait l'éducation forcée comme un fardeau et cherchait à s'en débarrasser avec tous les moyens possibles et imaginables.

Le problème est que, formellement, les lois qui devaient être respectées et celles qui ne le seront jamais ne se distinguaient pas, et comprendre à quelle catégorie appartenait une nouvelle loi devenait possible uniquement *post factum*. Il s'ensuit qu'au moment de l'apparition d'une nouvelle loi son application n'était pas assurée et que le principe même de fonctionnement du système judiciaire, à savoir le caractère obligatoire des lois, était remis en cause. Ce qui a permis à M. Saltykov-Ščedrin d'écrire, un siècle plus tard: « Les plus mauvaises lois sont en Russie, mais ce défaut est compensé par le fait que personne ne les respecte ».

Les réformes de Pierre le Grand ont posé encore un problème d'ordre linguistique: les modèles pour les lois russes sont désormais recherchés dans les lois des pays de l'Europe occidentale, d'où un flot d'emprunts, cette fois-ci des langues romanes et germaniques. L'emprunt en soi ne constitue pas de danger pour la langue, mais dans ce cas le danger est bien réel: bien des emprunts apparaissent pour la première fois dans les textes juridiques avec des valeurs sémantiques mal définies et loin d'être transparentes. Le texte des lois devient de toute évidence presque impénétrable pour la majorité de ceux qui étaient chargés de veiller à leur exécution, situation qui a mérité un chapitre spécial dans le *Nakaz*, ou *Instruction*, de Catherine II, dans lequel on demandait que les lois soient rédigées de manière claire et compréhensible pour tous les sujets. Par ailleurs, le travail même de la Commission législative sur la rédaction du *Naraz* a montré le peu de contact que ce document, inspiré par la philosophie des Lumières, avait avec la réalité russe. Le droit continuait à jouer le rôle qui lui avait été assigné depuis 1649 par les souverains russes: être un instrument idéologique plutôt qu'une institution appelée à régler de manière équitable les relations entre les hommes. D'où d'ailleurs l'absence, jusqu'au début du XIXe siècle, d'institutions appelées à étudier le droit, à l'enseigner, à codifier les lois, à chercher des principes pour

leur systématisation. Les lois restent contradictoires, impénétrables et inapplicables. De plus, « la paralysie du système du droit et la tendance du pouvoir impérial [et soviétique – O.I.] à écorner la loi à tous les niveaux de la hiérarchie administrative d'une façon beaucoup plus radicale que dans les autres cultures européennes provoquent la méfiance envers l'institution judiciaire »<sup>22</sup> et, plus en général, envers « tout ce qui est officiel »<sup>23</sup>.

### *Une justice alternative?*

Dans ces conditions, il est logique de se demander quelle est la justice alternative à la justice « officielle » et quel est le fondement de cette justice dans la culture russe? L'équité qui est définie, du moins pour le français, comme « fondement moral du droit positif » (TLF)? Or, le mot même n'existe pas en russe, bien que son manque semble se sentir, vu qu'on le trouve dans les textes sur le sujet dans sa version latine. L'allégorie de la Justice armée de balance n'a pas non plus cours. L'équité est traduite soit par *spravedlivost'*, « justice en tant que vertu », soit par *ravenstvo*, « égalité ». Pourtant, la notion de *spravedlivost'* est beaucoup plus large que celle d'équité. Quant à *ravenstvo*, dans l'optique de ce qui a été dit à propos de la perception des termes juridiques et de la notion de *pravda* – qui a une très forte composante chrétienne –, cette notion tend à être comprise comme égalité devant Dieu plutôt qu'égalité devant la loi. De plus, l'équité se réfère au juge, à la loi,

<sup>22</sup> Constantin SIGOV, « Pravda », in Barbara CASSIN (sous la dir. de), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Le Seuil, 2004, p. 984.

<sup>23</sup> « Plutôt que d'avoir recours au médecin et à l'hôpital, un homme du peuple, même affligé de pénibles infirmités, se fera durant de longues années soigner par une sorcière ou se droguera avec des simples ou des remèdes de bonne femme (que du reste il ne faut pas mépriser). Cette prévention a une cause extrêmement grave, tout à fait en dehors de la médecine; elle provient de la méfiance générale de notre peuple pour tout ce qui porte une estampille officielle » (*Les souvenirs de la maison morte*, in Fiodor DOSTOÏEVSKI, *Crime et châtement*, Paris, Gallimard (« La Pléiade »), 1950, p. 1090).

donc à l'instance, au « sujet » qui rend la justice (cf. *loi, juge équitable* ou *inique*), alors que l'égalité se réfère aux « objets » d'application de la justice – les hommes (qui sont tous *égaux* devant la loi) et les choses (que l'on distribue en parts *égales*).

D'autre part, si l'on parle de la loi, de laquelle parle-t-on exactement? Parmi les chercheurs qui travaillent dans ce domaine, on voit se répandre de plus en plus le point de vue selon lequel, en Russie, il a toujours existé une opposition très marquée entre la loi morale et la loi positive<sup>24</sup>. La première – qui correspondrait à la *pravda*? (cf. l'expression, du reste, difficile à traduire, *sudit' po pravde*, « juger selon la *pravda* ») –, se forme au fil des siècles en accord avec les croyances, les traditions et les coutumes du peuple russe, alors que les lois positives sont perçues, surtout à partir des réformes de Pierre le Grand, comme un moyen de violence, qui de plus rompent avec les traditions *otcov i dedov*, « des pères et des grands-pères ». Cette idée n'est d'ailleurs pas neuve. Elle s'inscrit dans le paradigme des comparaisons faites depuis longtemps par les philosophes et historiens russes entre la Russie et l'Europe qui postulent que cette dernière vit selon les lois extérieures, alors que la Russie selon les lois intérieures, en les comparant avec Marthe et Marie et en employant le même vocabulaire: Marie vit selon la *pravda*).

Toutefois, cette conception, si elle reflète de manière assez juste l'attitude du peuple russe vis-à-vis du droit positif<sup>25</sup>, présuppose aussi que ce type de comportement – le rejet et le mépris pour les

---

<sup>24</sup> Cf., à titre indicatif, Jurij STEPANOV, *Konstanty. Slovar' russkoj kul'tury*, Moskva, Jazyki russkoj kul'tury, 1997 ou Andrzej LAZARI (sous la dir. de), *The Russian mentality: lexicon*; translated by Witold LIWAROWSKY et Richard WAWRO, Katowice, Slask, 1995.

<sup>25</sup> Cf. à cet égard le passage de Dostoïevski devenu un lieu commun dans les études sur le sujet: « Jamais un homme du peuple ne reproche rien à un forçat: tout horrible que soit son forfait, il le lui pardonne à cause de la punition qu'il endure et à cause de son “malheur” [...]. Ce n'est pas pour rien que notre peuple appelle le crime un “malheur” et le criminel un “malheureux”. Cette expression profondément remarquable a d'autant plus de poids qu'elle reste inconsciente, instinctive » (*Les souvenirs de la maison morte*, op. cit., p. 963).

lois positives et l'appel à suivre dans son comportement la loi de la morale – est partagé par tous les membres de la société, mais surtout que cette loi soit la même pour tous. Or, c'est loin d'être le cas. Il est bien connu, par exemple, que les nobles russes qui traitaient avec une cruauté incroyable leurs serfs, étaient en même temps considérés dans leur propre milieu (et se considéraient eux-mêmes) comme des gens tout à fait honnêtes, dignes de respect, etc. La même chose vaut pour les classes inférieures. A mon avis, le point de vue de Viktor Živov est plus productif, puisqu'il tient compte d'un autre critère pertinent pour notre analyse. Živov dit notamment qu'on ne peut pas comprendre le fonctionnement du système juridique en Russie sans tenir compte du clivage – social et culturel – des classes de la société russe, dont chacune créait sa culture, ses modèles de comportement, et même son idée du délit<sup>26</sup>. Ce qui signifie que ce qui semblait aux uns conforme aux règles et aux coutumes de leur classe sociale, pouvait être considéré comme criminel dans une autre. Seule l'action dirigée contre une personne appartenant au même milieu, à la même classe, est jugée criminelle, alors que celle visant la personne d'un autre milieu est privée de toute évaluation fondée sur les normes du droit. Si on adopte ce point de vue, tout se met alors à sa place: tant l'attitude des nobles qui maltrahaient leurs serfs, que celle des gens du peuple vis-à-vis des forçats, très bien décrite par Dostoïevski dans les *Souvenirs de la maison morte*: « Pas possible, pensais-je quelquefois qu'ils se reconnaissent franchement coupables et trouvent leur punition bien fondée, surtout s'ils ont péché contre leurs chefs et non contre leurs camarades. La plupart d'entre eux ne s'accusaient nullement. [...] Dans ces crimes-là, le criminel se donne toujours raison et la question de sa culpabilité ne se pose même pas pour lui; cependant, il sait fort bien que ses supérieurs ne considèrent pas son acte avec ses yeux à lui, et que, par conséquent, il a une punition à subir avant d'être quitte envers eux. La lutte est ici réciproque. Le criminel pense qu'un tribunal formé de petites gens de son milieu natal ou bien l'acquitterait ou bien le justifierait en grande partie, à moins

---

<sup>26</sup> Viktor ŽIVOV, « Istorija ruskogo prava kak lingvosemiotičeskaja problema », *op. cit.*, pp. 291-304.

que son forfait n'eût été perpétré contre ses frères, contre les siens, contre le menu peuple. Fort de sa conscience, il reste donc tranquille et sans remords. Et c'est le principal. Il se sent pour ainsi dire sur un terrain solide »<sup>27</sup>.

Si l'on continue la lecture de ce passage de Dostoïevski, on s'aperçoit que le mot le plus fréquemment utilisé est *sovest'*, traduit en français soit par *conscience* (morale), soit par *honte*, notamment dans des contextes où quelqu'un n'en a pas. Ni l'un ni l'autre ne rend pourtant le sens très complexe du mot russe. Toutefois, même si cette notion est complexe, *sovest'* et son éventuel rôle de fondement du droit positif<sup>28</sup> rentrent dans le même paradigme qui oppose la loi positive à la loi morale.

Il y a en revanche un autre candidat qui remplirait cette fonction de fondement de la justice. On trouve dans le passage de Dostoïevski cité ci-dessus les mots *frère*, *les siens*, qui renvoient à l'idée de fraternité, mais prise non pas dans sa version aristotélicienne d'amitié, ni non plus dans sa version chrétienne (ce qui s'inscrirait du reste très bien dans la conception philosophique de Dostoïevski<sup>29</sup> ou de Berdjajev), mais dans une version 'familiale'. On comprendrait sans doute mieux la notion de *justice* dans la culture russe si l'on présentait les parties adverses comme membres d'une famille et le juge dans le rôle de père, à l'instar des protagonistes de la comédie du dramaturge russe de la deuxième moitié du XIXe siècle A. Ostrovski, *Gorjačee serdce*, « Cœur ardent »:

---

<sup>27</sup> Fiodor DOSTOÏEVSKI, Les souvenirs de la maison morte, *op. cit.*, pp. 1097-1098.

<sup>28</sup> Le *Dictionnaire encyclopédique* de Brockhaus et Efron mentionne d'ailleurs la tentative de créer en Russie des *sovestnye sudy*, « tribunaux de conscience », comme alternative au *strictum jus* (*Enciklopedičeskij slovar'*, Sankt-Peterburg, 1890-1904, s. v. *Spravedlivost'*).

<sup>29</sup> Comment ne pas penser à ce propos à d'autres paroles de Dostoïevski, « Etre russe, parfaitement russe, ce n'est peut-être rien d'autre qu'être frère de tout les hommes ! » qu'il a prononcées lors de son fameux discours sur Pouchkine.

« Gradoboïev<sup>30</sup> (*en robe de chambre, s'asseyant sur le perron*).  
– D'ici à Dieu, c'est haut, d'ici au tsar, c'est long!.. C'est bien ça, pas vrai?

Les voix. – C'est ça, Sérapion Mardaritch, c'est ça, votre honneur.

Gradoboïev. – Mais moi, je suis près de vous, donc votre juge c'est moi!

Les voix. – C'est ça, votre honneur! C'est juste, Sérapion Mardaritch.

Gradoboïev. – Et comment voulez-vous être jugés? Si vous voulez être jugés selon la loi...

Première voix. – Non, Sérapion Mardaritch, nous ne l'avons pas mérité!

Gradoboïev. – Toi, tu parleras quand on te demandera et si tu commences à me couper la parole, c'est un coup de béquille que tu auras. Vous juger selon la loi? Eh bien, des lois, nous en avons beaucoup... Sidorenko, montre-leur combien nous avons de lois (*Sidorenko disparaît et revient rapidement avec une pile de livres*). Voilà les lois que nous avons! Et ça, c'est seulement ce que j'ai chez moi, mais il y en a encore beaucoup d'autres! Sidorenko, va les remettre en place. Et des lois sévères, avec ça, toutes! Dans le premier livre, elle sont sévères, dans le deuxième, encore plus sévères, mais dans le dernier, alors, impitoyables.

Les voix. – C'est vrai, votre honneur, c'est juste.

Gradoboïev. – Alors voilà, mes amis, à vous de choisir! Je vous juge selon les lois ou selon mon cœur<sup>31</sup>, selon ce que Dieu voudra bien m'inspirer?

Les voix. – Selon ton cœur, Sérapion Mardaritch, *sois un père!*

Gradoboïev. – Bon, je veux bien. Seulement alors, pas de plaintes, parce que si vous commencez à vous plaindre... eh bien, à ce moment-là...

Les voix. – Non, on ne se plaindra pas, votre honneur »<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> Le gouverneur de la ville.

<sup>31</sup> *Duša*, « âme », dans le texte russe.

<sup>32</sup> Alexandre OSTROVSKI, *Théâtre*, texte français par Michel LESNOFF, Paris, L'Arche, 1966, v. 1, pp. 257-258.

Il est bien connu que la société russe a toujours été organisée et pensée en termes de famille. Les preuves en sont nombreuses: le culte très prononcé de la famille; le fait que le tsar a été non seulement considéré comme un père, mais appelé, surtout par les gens du peuple, *batjuška*, « petit père »; qu'à la mort de Staline (« père des peuples », lui aussi) les gens disaient « nous sommes devenus orphelins »; que les petits soviétiques devaient suivre les préceptes de *deduška Lenin*, « papi Lénine »; que les « peuples-frères » soviétiques étaient proclamés membres d'une grande famille réunie autour du grand frère russe qui, en tant que tel – et en l'absence (voulue?) d'un père – pouvait dicter sa volonté aux autres. Il ne faut pas non plus oublier l'usage courant des appellatifs *bratok*, *sestrička*, *baten'ka*, *matuška*, etc. (les diminutifs de *frère*, *sœur*, *père*, *mère*, etc.) et de leurs variantes plus familières *papaša*, *mamaša*, *ded*, etc., que l'on choisit en fonction de l'âge de l'interlocuteur à qui le plus souvent rien ne nous lie, sinon notre commune appartenance à l'espèce humaine<sup>33</sup>. Enfin, dans la langue de la mafia le mot *bratva* – à l'origine « l'ensemble des frères » – sert à désigner les membres du groupe réuni autour de leur chef.

L'idéal russe de la justice, serait-ce le règne de la *pravda* au sein d'une société-famille? La langue russe semble répondre de façon affirmative à cette question.

Je terminerai avec les paroles de Jean Starobinsky: « Pour comprendre notre époque et notre situation présente, il y a beaucoup à attendre de l'histoire de la langue, parce que celle-ci est inséparable de l'histoire des sociétés, des savoirs, des pouvoirs techniques, et qu'à ce titre elle a valeur d'indice. Elle nous aide à reconnaître en quoi nous différons » (*Action et réaction*)<sup>34</sup>.

---

<sup>33</sup> Cf. à ce sujet le témoignage de Dmitrij Lichačëv dans son essai « Zаметки о русском », in Dmitrij LICHAČËV, *Izbrannye raboty*, Leningrad, Chudožestvennaja literatura, 1987, v. 2, pp. 418-425.

<sup>34</sup> Je remercie Korine Amacher et Anne Beaulieu-Masson pour une relecture attentive de cet article et pour leurs remarques judicieuses.



## Villes libres et franchises urbaines dans l'historiographie russe du XIXe siècle: entre la référence obligée occidentale et les urgences de l'actualité

Wladimir Bérélowitch

La ville, espace présumé de liberté et d'apprentissage des libertés politiques en Europe, joua-t-elle ou était-elle amenée à jouer, dans l'esprit des élites de l'Empire russe, un rôle similaire dans l'histoire de leur propre pays? En fait, la ville russe devint un objet de politique et de réflexion à partir du tout début du XVIIIe siècle, avec les premières réformes de Pierre I<sup>er</sup>. Dans la période dite « moscovite » de l'histoire russe, en effet, soit du XVe au XVIIIe siècle (nous reviendrons plus loin sur l'histoire des villes « princières » de la période antérieure, et notamment sur celle, particulière, de Novgorod), les villes présentaient certes des spécificités dans leur organisation sociale, par suite, notamment, du système fiscal mis en place au XVIIe siècle, mais elles n'étaient jamais envisagées dans le droit et la législation russes comme des entités particulières, pourvues d'une certaine autonomie, de juridictions et d'institutions propres, sans même parler de franchises. Ces traits les distinguaient radicalement des cités occidentales: en répétant ce constat bien connu, nous n'entendons pas, ici, céder à la tentation déjà classique d'une vision historique centrée sur l'histoire des cités européennes, dont les franchises et les institutions se seraient confondues avec la définition même du phénomène urbain, vision qui, comme on sait, fut déjà écornée par Max Weber dans son célèbre ouvrage sur la ville. Nous tenterons seulement de comprendre la vision que les élites russes avaient de leur propre histoire. Dès Pierre le Grand, en effet, l'idée s'était fait jour que les villes russes devraient se conformer à leurs homologues

hollandaises ou allemandes, tant du point de vue des institutions municipales que de leur organisation sociale. Cette référence, constante depuis le tsar réformateur, à des modèles occidentaux allait nécessairement conduire à tracer un parallèle comparatif entre l'histoire des villes russes et celle des villes européennes. Dans ce va-et-vient permanent, souvent explicite et si classique, entre Russie et Europe, la question des franchises municipales, bases du développement urbain européen et de la liberté politique, allait occuper une place de choix. Dans ce premier essai sur un sujet qui, à notre connaissance, n'a jamais attiré l'attention qu'il mérite, nous nous attacherons uniquement au domaine de l'historiographie, tout en sachant que, comme on le verra, il serait en partie artificiel de l'isoler des débats politiques qui entourèrent la question urbaine en Russie.

Pour l'intelligence de notre propos, il convient de rappeler très brièvement le cadre de réflexion des historiens russes, à savoir, pour l'essentiel, les grandes étapes des réformes municipales entreprises par la monarchie. Celle de Pierre le Grand en 1718-1720 (plus importante que celle de 1699 qui n'eut pratiquement aucun effet) se fondait surtout sur les statuts des villes baltes (Riga et Revel). Elle visait à doter les villes russes de municipalités élues, chargées de gérer certains secteurs de la vie urbaine et de structurer marchands et corps de métiers par des institutions empruntées aux pays germaniques. Les réformes de Catherine II en 1775, 1782 et surtout 1785, inspirées de multiples modèles (pour celle de 1785, droit de Magdebourg, statut lithuanien, villes baltes, Suède, Prusse) poursuivaient en gros les mêmes objectifs, mais de façon plus approfondie et plus explicite. Il s'agissait, pour Catherine, de constituer un « ordre mitoyen » (soit un Tiers État urbain, hiérarchiquement situé entre la noblesse et les paysans) caractérisé par ses bonnes mœurs et son amour du travail, ainsi qu'une « société urbaine » appelée à gouverner la ville. Tout comme chez Pierre, la ville était avant tout considérée comme un vecteur du progrès économique grâce aux commerces et aux métiers qu'elle devait permettre de développer.

Cette première étape se caractérisait ainsi par la volonté législative de deux souverains qui entendaient créer des institutions

de toutes pièces sur un terrain supposé vierge, ceci dans un esprit d'ingénierie sociale. La ville, la société urbaine russe était considérée d'un point de vue plutôt négatif, un peu comme une pâte malléable qu'il s'agissait de configurer d'après les modèles des cités européennes, modèles qui, eux-mêmes, remontaient en grande partie au Moyen Age.

La législation de Catherine II demeura en gros en vigueur jusqu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, puisque, après son abrogation sous Paul I<sup>er</sup>, elle fut rétablie dès 1801 par Alexandre I<sup>er</sup>. Il fallut attendre la fin du règne de Nicolas I<sup>er</sup> pour qu'une seconde vague de réformes, très étalée dans le temps, ne commençât, encore que la question en fut posée dès 1821, sous Alexandre. Un nouveau statut de Saint-Pétersbourg, instauré en 1846, fut étendu à Moscou, Odessa, puis Tiflis au début du règne d'Alexandre II, en même temps que se mettait en place une réflexion sur la future réforme municipale. Plus importante et audacieuse que ces statuts, celle-ci fut promulguée en 1870. Elle était inspirée par l'exemple contemporain de la Prusse bismarckienne. Les municipalités recevaient des droits un peu plus étendus que précédemment et surtout elles devaient être élues sur une base censitaire, certes très étroite, mais qui excluait toute division de la population urbaine entre les différents ordres de l'Ancien Régime russe. Dans une certaine mesure, cette réforme rapprocha les municipalités russes des modèles occidentaux et participa d'un mouvement urbain de plus en plus actif, dont les effets allaient se faire particulièrement sentir après la Révolution de 1905. À la différence des périodes précédentes, cette seconde vague s'accompagna de débats importants, soit publics, comme, surtout, dans les années 1850-70 et au début du XX<sup>e</sup> siècle, soit au sein des commissions gouvernementales chargées d'étudier l'application de la réforme et d'en préparer des modifications éventuelles, comme au début des années 1880.

Dans cette seconde étape, la monarchie russe ne construisait plus sur une table rase, ni hors de toute force sociale. Il ne s'agissait plus pour elle de recréer ou de parcourir en accéléré le chemin suivi par les cités allemandes, italiennes ou françaises, mais de marcher du même pas qu'elles, telles qu'elles apparaissaient à l'ère industrielle.

Les études historiques des villes russes débutèrent au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, soit à peu près à la même époque que la seconde vague de réformes urbaines. Précisons que nous n'envisageons pas ici les travaux consacrés à des villes particulières, au demeurant très peu nombreux et dont certains avaient vu le jour dès avant le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, mais d'histoires urbaines générales, dans lesquelles les villes russes étaient envisagées dans leur ensemble et leur spécificité juridique et sociale<sup>1</sup>.

À notre connaissance, la première étude de ce type, par ailleurs très générale et rudimentaire, celle de Plochinski, date de 1852<sup>2</sup>. Elle fut suivie par une histoire, écrite par Prigara, des réformes de Pierre le Grand<sup>3</sup>. Toutes deux étaient de type apologétique. Mais les principaux travaux consacrés à l'histoire des villes, considérées sous l'angle de leur administration et de leurs institutions, commencèrent dans les années 1870 et se prolongèrent jusqu'à la Grande Guerre. Elles furent l'œuvre de deux auteurs. Le premier, Ivan Ditiatine, était professeur à l'École de droit Demidov de Iaroslavl et était davantage juriste qu'historien. Sa thèse, dont le titre était *Les villes de Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle*<sup>4</sup>, était consacrée aux

---

<sup>1</sup> Nous ne prenons pas non plus en compte des études historiques qui, même si elles portaient sur l'ensemble des villes russes, restaient très descriptives et ne présentaient pas de problématique permettant de définir la spécificité des villes russes. Voir, par exemple et notamment: N.D. ČEČULIN, *Goroda Moskovskogo gosudarstva v XVI veke* (Les villes du royaume moscovite au XVI<sup>e</sup> siècle), Saint-Petersbourg, 1889, et plus tard Pavel Petrovič SMIRNOV, *Goroda Moskovskogo gosudarstva v pervoj polovine XVII veka* (Les villes du royaume moscovite au cours de la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle), tome 1, vol. 1, Kiev, 1917.

<sup>2</sup> L.O. PLOŠINSKIJ, *Gorodskoe ili srednee sostojanie russkogo naroda v ego istoričeskom razvitii ot načala Rusi do novejših vremen* (L'état urbain ou mitoyen du peuple russe dans son développement historique depuis les débuts de la Rus' jusqu'aux temps les plus modernes), Saint-Petersbourg, Vasilij Poljakov, 1852.

<sup>3</sup> Andrej P. PRIGARA, *Opyt istorii sostojanija gorodskih obyvatelej pri Petre Velikom* (Essai d'histoire sur l'état des habitants des villes sous Pierre le Grand), Moscou, 1867.

<sup>4</sup> Ivan Ivanovič DITJATIN, *Ustrojstvo i upravlenie gorodov Rossii*, (L'organisation et l'administration des villes de Russie), tome 1: *Goroda*

réformes municipales de cette période, vues sous un angle presque exclusivement législatif. Son deuxième ouvrage retraçait l'histoire des réformes du XIXe siècle avant celle de 1870<sup>5</sup>. Le second historien, Alexandre Kizevetter, faisait partie de la dernière génération d'historiens de l'Ancien Régime russe. Formé à l'Université de Moscou à l'école de Klioutchevski, il y enseigna l'histoire russe après avoir soutenu successivement sa thèse magistrale, consacrée aux communautés urbaines russes entre les réformes de Pierre le Grand et celles de Catherine II<sup>6</sup> et sa thèse de doctorat d'État, qui était une analyse minutieuse des sources étrangères et russes de la réforme de Catherine II<sup>7</sup>. Outre ces deux œuvres maîtresses, il écrivit aussi, et notamment, un opuscule de caractère général qui retraçait l'évolution du *self-government* en Russie des origines au XIXe siècle<sup>8</sup>.

À ces travaux, il convient d'ajouter deux séries de publications: d'abord, les histoires générales de la Russie dont certains chapitres pouvaient être dévolus aux sujets qui nous occupent. Nous citerons notamment, pour les raisons que l'on verra, l'*Histoire du peuple russe* de Nikolaï Polevoï, qui fut publiée en 1829-1833<sup>9</sup> et les *Essais sur l'histoire de la culture russe* de Pavel Milioukov, dont la première édition date de 1896 et qui fut rééditée à plusieurs reprises<sup>10</sup>. Ensuite, les histoires de l'administration locale qui

---

*Rossii v XVIII stoletii*, Saint-Pétersbourg, 1875.

<sup>5</sup> Ivan Ivanovič DITJATIN, *Gorodskoe samoupravlenie v Rossii* (Le self-government urbain en Russie), Iaroslavl, 1877 (il s'agit en fait du second volume de l'œuvre précédente).

<sup>6</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Posadskaja obščina v Rossii v XVIII stoletii* (La communauté urbaine en Russie au XVIII<sup>e</sup> siècle), Moscou, 1903.

<sup>7</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Gorodovoe položenie Ekateriny II* (Le statut des villes de Catherine II), Moscou, 1909.

<sup>8</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Mestnoe samoupravlenie v Rossii, IX-XIX vv., istoričeskij očerk* (Le self-government local en Russie du IX<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle; essai historique), Moscou, 1910 (2<sup>e</sup> édition: Moscou, 1917).

<sup>9</sup> Nikolaj POLEVOJ, *Istorija russkogo naroda*, 6 vol., Moscou, Académie de Médecine et de Chirurgie, 1829-1833.

<sup>10</sup> Pavel N. MILJUKOV, *Očerki po istorii russkoj kul'tury*, 4 volumes,

embrassaient un domaine plus vaste que la seule histoire urbaine. À partir des années 1860, le terme russe utilisé dans ces études était *samoupravlenie*, construit sous l'influence de l'allemand *Selbstverwaltung* et de l'anglais *self-government*, au cours des débats qui entourèrent la réforme des *zemstva* (en 1864) et celle des municipalités. Dans ce domaine assez vaste, nous mentionnerons d'une part une étude de l'administration régionale par Boris Tchitcherine, professeur à l'Université de Moscou, publiée en 1856<sup>11</sup>, puis son ouvrage sur les sources de la représentation nationale de 1866<sup>12</sup> et d'autre part le livre d'Alexandre Gradovski, consacré au même sujet que le premier livre de Tchitcherine, mais embrassant toute la période de l'histoire russe<sup>13</sup>.

Cette liste qui, bien entendu, n'est pas exhaustive, peut enfin être complétée par des essais historiques, parfois comparatifs, parfois même conjoncturels, qui furent écrits par des historiens russes à l'ombre des réformes municipales afin de mieux en éclairer les sources et les enjeux<sup>14</sup>. Les historiens cités ci-dessus participèrent très activement à ces débats: leurs travaux en furent nourris et, à

---

Moscou, 1896. L'histoire des villes et des classes urbaines est traitée dans le premier volume, chapitre 4, section II. Nous citerons cet ouvrage d'après la 4<sup>e</sup> édition, Saint-Petersbourg, 1900.

<sup>11</sup> Boris ČIČERIN, *Oblastnye učreždenija Rossii v XVII veke* (Les institutions régionales en Russie au XVIIe siècle), Moscou, 1856.

<sup>12</sup> Boris ČIČERIN, *O narodnom predstavitel'stve* (De la représentation nationale), Moscou, 1866.

<sup>13</sup> Aleksandr D. GRADOVSKIJ, *Istorija mestnogo pravlenija v Rossii* (Histoire du gouvernement local en Russie), Moscou, 1868; reproduit dans ses *Œuvres: Sobranie sočinenij A.D. Gradovskogo*, vol. 2, Saint-Petersbourg, 1899.

<sup>14</sup> Il est hors de question ici de dresser un inventaire de ces textes qui, comme nous l'avons suggéré plus haut, se situaient à la charnière de l'essai politique et de la réflexion historiographique. Ils étaient fréquemment publiés dans les revues « généralistes » comme *Le Messenger de l'Europe* (*Vestnik Evropy*), *Les Annales de la Patrie* (*Otečestvennye zapiski*), *La Pensée russe* (*Russkaja mysl'*), *La Richesse russe* (*Russkoe bogatstvo*), *Le Monde de Dieu* (*Mir božij*), *Le Messenger russe* (*Russkij vestnik*), *l'Instruction* (*Obrazovanie*), *La Nouvelle parole* (*Novoe slovo*), ou plus spécialisées comme le *Messenger juridique* (*Juridičeskij vestnik*).

n'en pas douter, servirent aussi à les alimenter, d'autant plus qu'eux-mêmes firent fréquemment œuvre de publicistes<sup>15</sup>. On ne peut qu'être frappé, en effet, des concordances chronologiques entre leurs différents écrits et l'actualité. La plupart des historiens que nous avons cités ont du reste joué un rôle politique non négligeable. Tchitcherine fut élu maire de Moscou en 1881 et fut un des principaux penseurs libéraux de la Russie des réformes. Ditiatine fut très actif dans les débats touchant à la réforme de 1870. Milioukov allait devenir le principal leader du parti Constitutionnel-Démocrate (« cadet »), créé en 1905. Kizevetter fut également membre du Comité central du parti cadet et député de la Première Douma. Dans ses *Mémoires* qu'il écrivit plus tard dans l'émigration, il expliqua ainsi son intérêt pour l'histoire des villes

---

<sup>15</sup> Voir le recueil d'articles d'Ivan I. DITJATIN, *K istorii gorodskogo položenija 1870 g.* (Contribution à l'histoire du statut des villes de 1870), Moscou, 1885. On peut y ajouter les ouvrages et recueils suivants qui, consacrés l'actualité de la réforme urbaine, livraient des aperçus historiques du passé russe et le comparaient souvent aux institutions urbaines occidentales: Aleksandr I. VASIL'ČIKOV, *O samoupravlenii. Sravnitel'nyj obzor russkih i inostrannyh zemskih i obščestvennyh učreždenij* (*Le self-government. Revue comparée des institutions publiques et locales russes et étrangères*), 3 vol, Saint-Pétersbourg, 1869-1871; P. MULLOV, *Istoričeskoe obozrenie pravitel'stvennyh mer po ustrojstvu gorodskogo obščestvennogo upravlenija* (Revue historique des mesures gouvernementales dans l'organisation de l'administration publique municipale), Saint-Pétersbourg, 1864; Nikolaj VTOROV, *Sravnitel'noe obozrenie municipal'nyh učreždenij (Francii, Bel'gii, Italii, Avstrii i Prussii s prisovokupleniem očerka mestnogo samoupravlenija v Anglii)* (Revue comparée des institutions municipales de France, Belgique, Italie, Autriche, Prusse avec en annexe un essai sur le *self-government* local en Angleterre), Saint-Pétersbourg, 1864 (il s'agit d'un des volumes des matériaux préparatoires qui servirent à la réforme de 1870: *Materialy dlja sostavlenija predloženj ob ulučšenii obščestvennogo upravlenija v gorodah*); Dmitrij D. SEMENOV, *Gorodskoe samoupravlenie. Očerki i opyty*, (*Le self-government* urbain. Essais et expériences), Saint-Pétersbourg, 1901; A.G. MIHAJLOVSKIJ, *Reforma gorodskogo samoupravlenija v Rossii* (La réforme du *self-government* urbain en Russie), Moscou, Pol'za, 1908.

au XVIIIe siècle: « Je voyais se dessiner devant moi un thème qui répondait à la fois à mes intérêts scientifiques-théoriques et politiques »: il s'agissait en effet pour lui de chercher les sources des institutions constitutionnelles russes, celles « d'une véritable autonomie de la société »<sup>16</sup>.

Quelle vision de l'histoire se dégage donc de cette production?

Contrairement à d'autres domaines de l'histoire russe qui furent sujets à bien des controverses, elle fit preuve, selon nous, d'une étonnante homogénéité. L'histoire russe y était périodisée classiquement en quatre périodes: Rus' pré-mongole, Russie « moscovite » du XVIe et XVIIe siècle, Russie impériale jusqu'au milieu du XIXe siècle et Russie contemporaine à partir des grandes réformes des années 1860. L'histoire urbaine s'insérait aisément dans ce schéma: les villes princières d'avant le XIIIe siècle étaient largement autonomes, mais seule Novgorod, suivie de Pskov développa cette autonomie jusqu'au XVe siècle en profitant de la faiblesse des grands princes, au point de s'affranchir totalement de la tutelle princière. La monarchie moscovite, dans son œuvre de centralisation, mit fin à ces autonomies à la fin du XVe siècle. Les catégories urbaines commencèrent à peine à se dégager dans la législation du souverain dans la seconde moitié du XVIIe siècle. Au XVIIIe siècle, les empereurs tentèrent, avec des succès mitigés, d'insuffler de la vie dans des institutions municipales en grande partie importées d'Europe. Et c'est seulement à partir des années 1860 que la société urbaine (ou civile), désormais de plus en plus active, commença à profiter de ces opportunités et à élargir sa sphère d'autonomie. Au début du XXe siècle, les villes russes étaient touchées par un mouvement de « municipalisation » qui touchait l'ensemble des villes européennes et qui conduisait les municipalités à développer des services et des entreprises urbaines afin d'assurer le bien-être des citoyens<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Na rubeže dvuh stoletij* (À la charnière des deux siècles), Prague, 1929, p. 268.

<sup>17</sup> Au sujet de ce mouvement de municipalisation, voir l'ouvrage de Giovanni MONTEMARTINI (qui fut à l'origine de ce terme et de ce mouvement à Rome), *La Municipalizzazione dei pubblici servizi*, Milan, Società editrice libraria, 1902.

Ce schéma, assez cohérent, donnait lieu toutefois à certaines divergences ou nuances importantes. La première portait sur l'importance qu'il fallait accorder à la période pré-moscovite: pour certains historiens, influencés en cela par la philosophie hégélienne de l'histoire ou encore par l'historiographie officielle de la monarchie russe, l'épisode novgorodien était négligeable car il ne s'inscrivait pas aisément dans le schéma des progrès de l'État. Par conséquent, l'histoire urbaine avait tendance à « commencer » au XVIII<sup>e</sup> siècle, toute la période précédente constituant, en quelque sorte, un « Moyen Age » indifférencié. La seconde divergence portait sur l'appréciation et l'interprétation qu'il convenait de formuler sur la politique des tsars russes du XVIII<sup>e</sup> siècle: quelles qu'en fussent les intentions affichées, n'eut-elle pas pour motivation principale un souci fiscal, ce qui la plaçait en droite continuité avec les tsars du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle? Et, dès lors, son principal résultat ne fut-il pas un étouffement de l'initiative locale et non pas, malgré les apparences, son encouragement? D'où les aspects hésitants et contradictoires des réformes de Pierre et de Catherine, dont héritèrent celles du XIX<sup>e</sup> siècle.

Cette ligne de partage s'observe, plutôt en pointillé que d'une façon franche, dans l'ensemble des travaux cités et parfois chez les mêmes auteurs. Si Plochinski et Prigara reproduisaient la vision officielle d'un progrès continu depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle (en « oubliant » complètement Novgorod et en s'efforçant de montrer le rôle bénéfique de l'État), si, à l'inverse, Milioukov et dans une certaine mesure Kizevetter n'accordaient pas une grande importance aux réformes du XVIII<sup>e</sup> siècle, attentifs seulement à l'éveil de la société, Tchitcherine, Ditiatine, même, Kizevetter et quelques autres occupaient une position intermédiaire et plus nuancée. Tous se rejoignaient plus ou moins dans leur appréciation de l'époque contemporaine, marquée par la montée d'une société civile. Tous se rejoignaient aussi dans une vision générale de l'histoire russe dont les protagonistes étaient clairement et uniformément campés dans leurs écrits: il s'agissait, d'un côté, de l'État, avec ses institutions et ses agents, et de la société urbaine (ou civile) de l'autre. À la différence des cités européennes, les villes russes ne purent s'affranchir des tutelles, surtout étatiques, qui

pesaient sur elles. Mais si tous s'accordaient plus ou moins sur la principale cause de la faiblesse des franchises et des institutions urbaines en Russie (le faible développement économique des villes, la faiblesse de la bourgeoisie), les uns voyaient dans la monarchie absolue un frein qui ne pouvait être levé qu'à condition de l'affaiblir par une constitution, tandis que d'autres construisaient le schéma d'une harmonie entre État et société.

Ce schéma peut certainement être qualifié de libéral. L'accession des villes russes aux franchises et à l'autonomie face à l'État, qu'elle fût octroyée volontairement par l'État ou obtenue par la société civile, les rapprochait *in fine* de leurs homologues occidentales et faisait vivre la Russie à l'heure des pays européens, même si son itinéraire l'en avait séparée pendant longtemps. Comme l'écrit Kizevetter dans son essai général sur le *self-government* local en Russie: « C'est seulement à partir du dernier quart du XVIIIe siècle, depuis l'époque des réformes de Catherine II, que commence un tournant vers une nouvelle voie. Les organes de *self-government*, reconnus et institués par la loi, sortent peu à peu de leur rôle d'exécuteurs passifs de directives officielles et reçoivent une certaine sphère d'activité plus ou moins indépendante ». Puis l'auteur montre que ces évolutions sont difficiles et se heurtent à bien des mauvaises habitudes. Et cependant, conclut-il, « il est impossible de douter que l'avenir appartienne à l'administration locale autonome et démocratique »<sup>18</sup>. L'obstacle, écrit-on de plus en plus ouvertement et surtout après la Révolution de 1905, reste l'absolutisme. Dans un ouvrage collectif de 1913, consacré aux « Grandes réformes » d'Alexandre II, l'historien Konstantin Pajitnov fait le bilan des expériences de *self-government* local en Russie et va jusqu'à écrire: « En Europe, les villes servirent d'expérience de liberté et d'indépendance et l'air même qu'on y respirait, comme on le disait alors, rendait les hommes libres. Tandis que chez nous, la population urbaine ne put même pas préserver les droits et franchises qui lui avaient été

---

<sup>18</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Mestnoe samoupravlenie v Rossii, IX-XIX vv., istoričeskij očerk, op. cit.*, pp. 154-155. Remarquons que Kizevetter emploie le temps présent à partir de la fin du XVIIIe siècle.

octroyés d'en haut: les faibles lueurs de liberté furent étouffées par la main lourde de ce même absolutisme qui les leur avait accordées »<sup>19</sup>.

Le cadre conceptuel des historiens russes procédait d'une conception, libérale elle aussi, de l'histoire des villes européennes, qui datait du début du XIXe siècle, époque où l'historiographie européenne se tournait vers l'histoire des cités. Les limites de cette étude ne permettent pas de retracer dans son ensemble la réception en Russie des différentes conceptions historiographiques de cette époque, même si nous nous en tenons aux villes. Il suffira de préciser que, lorsque les historiens russes s'attellent à la fin du XIXe siècle à leurs études de villes, ils ont déjà été amplement informés de l'historiographie française, allemande, suisse, anglaise, consacrée à l'histoire des villes libres en Europe.

Parmi les œuvres les plus connues, c'est sans conteste celle de Guizot et, dans une moindre mesure, celle d'Augustin Thierry qui connurent en Russie la diffusion la plus large et c'est sur ces deux auteurs que nous nous arrêterons, car leur lecture par les Russes nous semble la plus significative. *L'histoire de la civilisation en Europe*, fruit, rappelons-le, d'un cours que Guizot donna en 1828, fut traduite en russe à deux reprises et connu, à notre connaissance, huit éditions entre 1860 et 1906<sup>20</sup>. Mais le premier auteur à en traduire dès 1830 des passages entiers en annexe de sa propre *Histoire du peuple russe* ne fut autre que Nikolaï Polevoï, déjà cité<sup>21</sup>. Du même Guizot, l'*Histoire de la civilisation en France*

<sup>19</sup> Konstantin A. PAŽITNOV, « Gorodskoe i zemskoe samoupravlenie » (Le *self-government* des provinces et des villes), *Velikie reformy šestidesjatyh godov* (Les Grandes Réformes des années Soixante), vol. 4, Moscou, 1913, p. 19.

<sup>20</sup> F. GIZO [François Guizot], *Istorija civilizacii v Evrope ot padenija Rimskoj Imperii do Francuzskoj revoljucii* (Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française), tr. par Konstantin K. ARSEN'EV, préface de Nikolaj P. BARSOV, Saint-Pétersbourg, éd. Nikolaj Tiblen, 1860; 2<sup>e</sup> éd. 1864 chez P.A. Kuliš; même titre, traduction de V.D. VOL'FSON, Saint-Pétersbourg, 1892, puis 1897, 1898, 1902, 1905 et 1906.

<sup>21</sup> Nikolaj POLEVOJ, *Istorija russkogo naroda*, *op. cit.*, citations de

connut également deux traductions dans deux éditions différentes<sup>22</sup>. Quant à Augustin Thierry, son *Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers État* et une partie de ses *Lettres sur l'histoire de France* furent traduits au tournant du siècle<sup>23</sup>.

Ces multiples traductions montrent assez la popularité de ces deux auteurs, surtout de Guizot. Le rôle, comme traducteurs et préfaciers, des enseignants des universités de Saint-Petersbourg, Moscou ou Kharkov tels que Barsov, Vipper, Vinogradov, Loutchitski, Kareev, qui popularisèrent Guizot et Thierry (de même que Tocqueville) en Russie va dans le même sens. Ni Sismondi, dont *l'Histoire des républiques italiennes* avait marqué les débuts de l'historiographie libérale des villes libres, ni des auteurs allemands comme Johann-Gottfried Eichhorn ou, beaucoup plus tardifs, Georg Ludwig von Maurer ou Karl Hegel, qui furent fréquemment cités par des spécialistes russes de l'histoire européenne, ne connurent la même influence que Guizot et Thierry.

---

Guizot et allusions à son œuvre dans le vol. 2, 1830, pp. 57-66; traduction de certains passages de Guizot, tirés de la 7<sup>e</sup> conférence, consacrée à l'affranchissement des villes françaises au Moyen Age, dans le vol. 3, 1830, pp. 357-361.

<sup>22</sup> F. GIZO [François Guizot], *Istorija civilizacii vo Francii*, Saint-Petersbourg, éd. M. STASJULEVIČ, 1861, et Moscou, éd. K.T. SOLDATENKOV, 1877-1880. (trad. Pavel G. VINOGRADOV, vol. 1 et 2, et Marija KORSAK, vol. 3 et 4). Parmi d'autres traductions de Guizot en russe, *L'Histoire de la Révolution d'Angleterre*, qui concerne moins notre propos, fut traduite et éditée en 1868, puis en 1909 et 1910.

<sup>23</sup> Respectivement, *Istorija proishozhdenija i uspehov tret'ego soslovija vo Francii* (Histoire de l'origine et des succès du Tiers État en France), traduction et préface de Robert Ju. VIPPER, Moscou, impr. I.A. Balandin, 1899; *Istorija vzniknovenija i razvitija tret'ego soslovija* (Histoire de la naissance et du développement du Tiers État en France), éd. F.A. IOGANSON, Kiev-Kharkov, 1900, puis Moscou, 1909; et *Gorodskie kommuny vo Francii v srednie veka* (Les communes urbaines en France au Moyen Age), traduit par G.A. LUČICKIJ, préf. de N.I. KAREEV, Saint-Petersbourg, chez AL'TŠULER, 1901: il s'agit de la seconde moitié des *Lettres sur l'Histoire de France. La Conquête de l'Angleterre par les Normands* fut également traduite et publiée à trois reprises, en 1897, en 1900 et en 1904.

En quoi le propos de ces deux auteurs pouvait-il répondre aux interrogations des Russes? La réponse est simple, et elle est déjà clairement donnée par Polevoï en ce qui concerne Guizot: les deux historiens s'efforcent de démontrer que les franchises urbaines, arrachées de haute lutte par les villes occidentales au cours du Moyen Age, furent à l'origine des libertés politiques conquises par la Révolution française; les acteurs de cette lutte de classes ont été les classes urbaines médiévales, qui furent à l'origine du Tiers Etat triomphant au XIXe siècle.

Curieusement, et le cas de Polevoï mis à part, on ne trouve guère chez les Russes de commentaires développés de cette conception<sup>24</sup>. Par contre, un examen attentif des traductions et des préfaces aux différentes éditions peut conduire à quelques découvertes intéressantes. Par exemple, dans la septième leçon de son *Histoire de la civilisation en Europe*, Guizot évoque les « franchises », « arrachées » par les bourgeois aux seigneurs. La première traduction russe, celle des années 1860, traduit le terme « franchise » par *vol'nost'*: choix assez judicieux si l'on songe que c'est ce mot, très ancien, qu'on employait en Russie pour évoquer les franchises des cosaques, du XV<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais les éditions suivantes emploient résolument un autre terme, nettement

---

<sup>24</sup> Sans prétendre à un relevé exhaustif des comptes-rendus critiques de Guizot et de Thierry parus dans les revues russes de l'époque, nous pouvons affirmer cependant qu'ils furent très peu nombreux et plutôt pâles. Citons, à titre indicatif, deux comptes-rendus des ouvrages de Guizot: sur *L'histoire de la civilisation en Europe*, dans les *Annales de la patrie* (*Otečestvennye zapiski*), 1860, n°4; et sur *L'histoire de la civilisation en France*, le compte-rendu par K. ARSEN'EV, le traducteur du premier ouvrage, dans *Le messenger russe* (*Russkij vestnik*), 1861, n°4. Tous deux sont très neutres et se contentent d'exposer le contenu des livres. Nous ne citerons pas non plus les nombreuses oeuvres qui font mention de Guizot ou Thierry, par exemple celles de Ditiatine, Vtorov, Gradovski, etc., ou encore des ouvrages ou manuels d'histoire européenne comme par exemple ceux de Nikolaj Kareev, Mihail Petrov et d'autres, où on trouve naturellement des aperçus des villes européennes libres au Moyen Age, et par conséquent des références à Guizot, Thierry, Sismondî, etc., mais sans insistance particulière. Nous n'avons retenu que les historiens qui, selon nous, en ont fait un usage significatif.

plus moderne dans son usage du XIX<sup>e</sup> siècle, qui est *svoboda*, soit « liberté ». On mesure le poids de ce mot si on songe qu'en 1905, année d'une nouvelle édition du Guizot, le terme de *svoboda* constituait le dénominateur commun de toute la Révolution.

Second exemple, Guizot construit dans la même leçon le couple d'oppositions: « servitude » et « liberté ». Même jeu que précédemment: « liberté » est traduit par *vol'nost'* dans l'édition de 1860, et par *svoboda* à partir des éditions des années 1890. Mais « servitude », lui, est uniformément traduit par *rabstvo* (esclavage) dès l'édition de 1860: c'est qu'en 1860 nous sommes à la veille de l'abolition du servage et que celui-ci est précisément stigmatisé par une grande partie de l'opinion comme un esclavage. Or le servage n'est pas seulement incriminé à cause de la situation des paysans: il est aussi responsable d'un asservissement (d'un esclavage) général de la société russe, classes urbaines comprises.

Troisième exemple, Guizot oppose, dans un passage célèbre de la même leçon, la « commune » du XII<sup>e</sup> siècle à la « nation bourgeoise » du XIX<sup>e</sup> siècle; les traducteurs russes ont hésité sur le second terme de l'opposition. Dans les éditions des années 1860, ce terme est traduit par *srednee soslovie*, soit « état mitoyen », selon la terminologie russe du XVIII<sup>e</sup> siècle, et non pas même « Tiers Etat », dont une traduction plus exacte était et reste *tret'e soslovie*. Cependant, les éditions du début du XX<sup>e</sup> siècle n'hésitent pas à proposer *nacija*, soit la nation, terme fort, directement transcrit du français, suivi de *gorožane* (les habitants urbains, en évitant le mot russe *buržua*, déjà chargé de consonances négatives par suite de l'influence socialiste). Dans ce dernier cas, l'analyse des différentes variantes devient particulièrement complexe. En 1860, nous sommes probablement en présence d'une « adaptation » du texte de Guizot à des réalités russes: le traducteur fait implicitement référence à la tradition russe du XVIII<sup>e</sup> siècle et insère la législation de Catherine II dans le schéma de Guizot, mais il affaiblit du même coup le propos de ce dernier, car l'idée de la nation renvoyait clairement à 1789. Ainsi cette première traduction rapproche les deux histoires, européenne et russe, en valorisant l'expérience des franchises urbaines russes et en affaiblissant le point d'aboutissement de l'histoire vue par Guizot, à savoir le passage de

la bourgeoisie urbaine à la nation souveraine. Soit par souci d'exactitude, soit aussi parce que les idées développées en 1860 ont déjà perdu de leur mordant, les traductions plus tardives n'hésitent pas à sauter le pas tout en cherchant à préserver un caractère positif au texte de Guizot.

Moins riches du point de vue du sens, mais non moins spectaculaires sont parfois de pures et simples transpositions terminologiques des réalités européennes (principalement françaises) décrites par Guizot ou Thierry, sur le terrain historique russe ou sur des réalités contemporaines. Par exemple, les deux traductions de *l'Essai sur l'histoire de la formation et des progrès du Tiers Etat* présentent des variations intéressantes, alors qu'elles furent publiées presque en même temps (respectivement en 1899 et 1900). Dans la première, la municipalité de Thierry est traduite par *gorodskaja дума* (soit « conseil municipal », mis en place, sous cette appellation, par Catherine II en 1785). Dans la seconde, le terme employé est *ratuša* (terme russe du XVIII<sup>e</sup> siècle venant de *Rathaus* et désignant des réalités occidentales). « Corporations des arts et métiers » est traduit par *remeslennye cehi* dans la première édition (autrement dit les corporations mises en place par Pierre le Grand) et par *korporacii iskusstv i remesel* (traduction littérale et clairement « occidentale ») dans la seconde. Enfin, l'expression « mélange de races » (Gaulois et Francs), concept fondamental chez Thierry qui, comme on le sait, voyait ces deux races à l'origine de la lutte des classes entre le Tiers État et la noblesse, est très affadie par le premier traducteur, Vipper, qui écrit *slijanie narodnostej*, soit « fusion des nationalités ». C'est que Robert Vipper, professeur d'histoire universelle à l'université de Moscou, critique Thierry pour sa théorie raciale, comme il le confirme par ailleurs dans sa préface, et cherche visiblement à atténuer cette construction dans sa traduction.

Ce ne sont ici que quelques exemples, choisis parmi les plus frappants, de la façon dont les traductions russes laissaient entrevoir la lecture politique qui pouvait être faite de Guizot si on l'appliquait au terrain russe. Certaines préfaces, toujours écrites dans un esprit universitaire, et par conséquent obéissant à une certaine réserve et prudence, n'en contenaient pas moins des indications interprétatives

intéressantes. Par exemple, nous venons de mentionner celle de Vipper, qui, influencé par la pensée socialiste, prend ses distances avec Thierry en situant clairement les idées et l'engagement de celui-ci dans la période de la Restauration, par conséquent antérieure à la Révolution de 1848 et à l'émergence de la classe ouvrière que Thierry « oublie » dans son histoire du Tiers État. Parallèlement à cette critique, Vipper « tire » visiblement Thierry vers le social et, que ce soit dans sa traduction ou dans sa préface, il s'intéresse aux communes en tant qu'ensembles sociaux en lutte pour leurs franchises, occultant en quelque sorte les institutions municipales.

Plus intéressants sont les parallèles purs et simples que d'aucuns ont pu tracer entre l'histoire russe et celle de l'Europe à la Guizot ou à la Thierry. Ces parallèles sont la plupart du temps implicites. La seule véritable exception que nous connaissons est *l'Histoire* de Polevoï, qui, on l'a vu, fut le premier introducteur de Guizot en Russie. Cet auteur, dont les opinions politiques se situaient nettement à gauche, fut sans doute le premier historien romantique en Russie. Tout à sa découverte de Guizot, ce néophyte ne résista pas à la tentation d'appliquer *l'Histoire de la civilisation de l'Europe* à l'histoire russe. Dans son schéma, qu'il expose avec flamme dans le volume 2 de son Histoire, la place des communes médiévales européennes est tenue par Novgorod: « L'histoire de Novgorod est la répétition de l'histoire des communes dans les autres pays européens ». « Novgorod n'exigeait rien d'autre que la liberté (*svoboda*) »<sup>25</sup>; « On ne peut que s'étonner de la similitude entre cette histoire [de Novgorod] et celle des villes libres d'Italie, de France et d'Allemagne. Il n'y eut pas ici d'imitation, mais des circonstances identiques ont produit des conséquences identiques. Non moins étonnantes sont les similitudes entre les droits et les privilèges de Novgorod et les droits et privilèges des villes libres d'Italie et de France »<sup>26</sup>. Mais « l'esprit libre des Novgorodiens » ne put franchir les murs de la cité. Novgorod et Pskov restèrent seules, elles ne purent fonder des unions urbaines du type de la Hanse, elles

---

<sup>25</sup> Nikolaj POLEVOJ, *Istorija russkogo naroda*, op. cit., vol. 2, p. 57.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

étaient trop faibles pour résister à « la passion brutale de l'amour du pouvoir » de l'autocratie russe<sup>27</sup>, de sorte que l'histoire russe, au lieu de suivre le cours européen comme l'y conduisait tout droit l'évolution de Novgorod, s'engagea dans la voie asiatique.

La construction résolument anti-autocratique de Polevoï s'inscrivait en faux contre l'historiographie monarchique officielle qui, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, passait rapidement sur la chute de Novgorod sous Ivan III et se contentait de l'inscrire au compte des progrès de la puissance moscovite. Au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Karamzine, dans *Histoire de l'État russe*, objet de la critique de la part des libéraux (Polevoï y compris), avait développé cette dernière vision. Après Polevoï, on est surpris du peu d'écho que sa thèse a suscité chez les historiens, à l'inverse des milieux littéraires qui, depuis Radichtchev et en passant par les mouvements dits « décembristes », avaient exalté la liberté et la résistance de Novgorod au laminoir moscovite. Soloviev, Pogodine, Oustrialov, Klioutchevski et bien d'autres auteurs d'histoires générales de la Russie s'intéressèrent peu aux institutions de Novgorod, n'accordèrent que peu d'importance à la soumission de cette cité au XV<sup>e</sup> et au XVI<sup>e</sup> siècle et cherchèrent d'autant moins à comparer Novgorod aux cités italiennes ou hanséatiques que leur conception de l'histoire restait résolument, et étroitement, nationale. Seuls, les premiers, tel Soloviev, se rappelaient encore, sans le citer vraiment, le schéma de Hegel qui les aidait à « justifier » la montée de la monarchie moscovite: celle-ci servait les progrès de l'État et balayait les archaïsmes claniques et communautaires auxquels était assimilée la *vol'nost'* de Novgorod.

Sur ce fond, Boris Tchitcherine, déjà cité, constituait une exception. Partagé qu'il était entre sa conception hégélienne de l'histoire russe et ses tendances libérales, résolument occidentaliste par ailleurs, il pouvait écrire en 1856, sur un ton plutôt négatif, que Novgorod ignorait le droit de citoyenneté<sup>28</sup>, mais lui consacrait un important développement en 1866 dans un ouvrage nettement plus

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, vol. 5, p. 17.

<sup>28</sup> Boris ČIČERIN, *Oblastnye učreždenija Rossii v XVII veke*, op. cit., p. 33.

politique. Après avoir souligné l'importance des communes libres dans l'histoire de l'Occident, il passe à la Russie où, à l'exception de Novgorod et de Pskov, il n'y avait pas eu d'organisation communale solide. Et d'ajouter: « Les principes du droit et de la liberté politique n'étaient pas étrangers à la société russe; ils y étaient présents depuis toujours tout comme dans toutes les autres villes européennes. Mais par suite de la faiblesse interne et du manque de liens entre les forces sociales, ces principes purent produire des phénomènes isolés, mais furent incapables d'occuper une place dans l'ensemble de l'organisme de l'État. Novgorod et Pskov restèrent solitaires au milieu du pays russe, leur mouvement interne ne trouvait aucun écho en dehors de leurs territoires. Tandis qu'en Occident qui avait toujours été parsemé de communes libres, les cités fondent des unions entre elles, elles conquièrent leurs droits... » (Ici, comme chez Polevoï, on reconnaît aisément l'empreinte de Guizot). Si la lutte de Novgorod fut exactement de même nature, ce fut un « combat solitaire d'une commune souveraine contre un pouvoir monarchique de plus en fort. » Et Tchitcherine de s'étonner de ce « phénomène stupéfiant »: l'histoire de Novgorod, si instructive et si proche des évolutions occidentales, « est passée dans l'histoire russe sans laisser aucune trace, sans laisser derrière elle ni traditions orales, ni forces sociales, ni de quelconques institutions dans l'État »<sup>29</sup>. Tchitcherine s'écarte ici des causes rationnelles et donne pour un bref instant libre cours à ses réflexions amères d'occidentaliste, atterré par l'éloignement de la Russie par rapport aux centres de la civilisation occidentale.

Mais si l'histoire des villes russes s'est écartée de l'Occident avec la chute des franchises novgorodiennes, elle doit le rejoindre dans le temps présent. Sur ce point aussi, les historiens des villes russes trouvent en Europe un modèle utile qui leur est fourni par Guizot. On sait qu'à la fin de la sixième leçon de son *Histoire de la civilisation en Europe*, celui-ci traçait un parallèle entre deux phénomènes, presque synchroniques, propres au Moyen Age français: d'une part, l'affranchissement de la pensée contre la tutelle de l'Église, avec la naissance de « l'esprit d'examen » chez

---

<sup>29</sup> Boris ČIČERIN, *O narodnom predstavitel'stve*, op. cit., pp. 358-359.

Abélard, à la fin du XIe siècle; et d'autre part, l'affranchissement des communes. Or, écrit Guizot, ces deux mouvements, qui furent à l'origine de la liberté moderne, s'ignoraient totalement; pis, « la guerre semblait déclarée » entre eux. « Il a fallu des siècles pour réconcilier ces deux grandes puissances pour leur faire comprendre la communauté de leurs intérêts ».

Nous trouvons, chez les historiens russes, une insistance singulière sur cette idée de Guizot. En préface à l'édition de 1860, Barsov s'étend longuement là-dessus, sans plus de commentaires, mais tout porte à croire qu'il y accorde une grande importance. Dans ses *Essais sur l'histoire de la culture russe*, Milioukov reprend intégralement l'analyse de Guizot pour opposer totalement l'histoire des villes russes, totalement asservies à la monarchie, aux villes occidentales. De même, la naissance de « l'esprit d'examen » ou « philosophique », cher à Guizot, et qui devient chez Milioukov « l'esprit critique », s'est produite seulement en Russie à la fin du XVIIe siècle, en même temps que l'état urbain qui fut créé « sous la contrainte » par la monarchie. Mais avec le temps, les choses changent et à la fin du XIXe siècle, « le Tiers État de notre temps se forme à partir des différents éléments du passé russe et on voit s'y dessiner les forces qui ont créé la vie culturelle [c'est-à-dire la civilisation] de l'Europe contemporaine: la force du capital et la force du savoir »<sup>30</sup>.

Chez Kizevetter, les allusions sont moins nettes, mais la problématique du couple bourgeoisie/intellectuels apparaît aussi. Dans l'essai cité précédemment, il déplore que les *zemstva* soient dominées par la noblesse et les municipalités par les marchands, au détriment des autres catégories<sup>31</sup>. Dans son cours sur le XIXe siècle russe, qu'il donna en 1915-1916 aux Cours supérieurs pour jeunes filles de Moscou, il s'applique à définir ainsi la bourgeoisie qui faisait défaut en Russie jusqu'à une période récente: ce sont « les représentants du capital commercial et industriel et les représentants

---

<sup>30</sup> Pavel N. MILJUKOV, *Očerki po istorii russkoj kul'tury*, op. cit., vol. 1, p. 202.

<sup>31</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Mestnoe samoupravlenie v Rossii, IX-XIX vv., istoričeskij ocerk*, op. cit., p. 153.

du travail intellectuel professionnel — savants, enseignants, médecins, artistes »<sup>32</sup>. Nous retrouvons ici les « deux forces » urbaines, mais on ne peut qu'être frappé par un oubli de Kizevetter, qui ne semble pas considérer que les artisans (les métiers) aient pu faire partie de la bourgeoisie occidentale. Cet oubli intéressant mériterait une analyse à part. Mentionnons simplement, parmi ses explications possibles, la faiblesse de l'artisanat urbain en Russie. Mais surtout il est révélateur de la façon dont Kizevetter envisage les forces urbaines du progrès, certainement assez conformes à l'idéologie du parti cadet<sup>33</sup>.

Or, l'insistance des auteurs cités sur la « force du savoir » n'était pas seulement révélatrice de leurs schémas de pensée, elle répondait aussi à une actualité brûlante. C'est que le statut des municipalités de 1870 n'accordait le droit de vote qu'aux propriétaires immobiliers et aux détenteurs d'un capital. Du même coup, des personnes, même aisées, mais locataires de leur logement, ne faisaient pas partie des trois « curies » électorales ni ne pouvaient être élues. Cette disposition fut fortement critiquée jusqu'à la Révolution de 1905, et même après, malgré une modification qui permit enfin aux intellectuels de pénétrer dans les municipalités. Ainsi, pour ne citer qu'un de nos historiens dans sa conférence publique de 1876, Ditiatine insiste sur la nécessité d'élargir les bases sociales des municipalités, car, poursuit-il en s'appuyant sur l'exemple de la Prusse au temps de Stein<sup>34</sup>, la force des institutions

---

<sup>32</sup> Aleksandr A. KIZEVETTER, *Istorija Rossii v XIX veke* (Histoire de la Russie au XIXe siècle), 1<sup>e</sup> partie, Moscou, 1916, p. 153.

<sup>33</sup> L'historien Vladimir Pičeta ne commet pas le même « oubli » dans son bref article consacré à la réforme de 1870 l'ouvrage collectif *Tri veka* (Trois siècles), vol. VI, Moscou, éd. Sytine, 1913, pp. 173-179; voir la page 176, à propos de l'exclusion des locataires: il s'agit des professions libérales, des travailleurs intellectuels, des fonctionnaires et des ouvriers.

<sup>34</sup> La réforme municipale du baron Heinrich-Friedrich Stein de 1808 fut souvent citée en Russie comme un exemple à la fois heureux dans les intentions et malheureux dans les applications lointaines, d'une législation « libérale ». Voir, par exemple, un article signé S., publié dans *Vestnik Evropy* (Le messager de l'Europe), juin 1909 et intitulé « Sto let. Pis'mo iz Berlina » (Cent ans. Lettre de Berlin), consacré au centenaire de la réforme

repose sur l'opinion publique, donc sur la presse, donc et surtout sur « le savoir et l'instruction », lorsqu'ils « sont reconnus comme une force »<sup>35</sup>. En défendant le droit des intellectuels à participer au gouvernement de la cité en raison de leurs compétences, on fait souvent référence à la législation de Catherine II qui, précisément, avait défini une catégorie de « citoyens honoraires » dont les métiers intellectuels devaient faire partie<sup>36</sup>.

Nous concluons par deux réflexions. La première est que l'historiographie russe bâtissait sa vision des villes à partir de deux séries référentielles qui fournissaient le cadre, souvent implicite, parfois explicite de son objet: l'histoire européenne (les communes libres) d'une part et la réforme politique russe (les « Grandes réformes » et leur suite, la Révolution de 1905...) de l'autre. Certes, les travaux les plus féconds des historiens russes ne peuvent être réduits à ce cadre que, par nécessité et pour mieux en faire saillir les contours, nous avons été conduit à simplifier. Il ne s'agit pas, on l'aura compris, de « déconstruire » leurs oeuvres, mais bien plutôt de mieux comprendre leur engagement intellectuel et personnel qui les a conduits à prendre la plume. Or ce qui est frappant, c'est répétons-le, la cohésion de ce schéma historique et politique qui permettait à la fois de penser la différence de la Russie et sa « convergence » (qu'on nous pardonne cet anachronisme) avec l'Europe Occidentale à partir de ses propres prémisses.

La seconde réflexion porte sur la périodisation du parallèle Europe/Russie, telle qu'elle transparait dans ces travaux. À première vue, les périodes concordent assez bien: au Moyen Age occidental correspondent les républiques de Novgorod et de Pskov. Au XVIe et au XVIIe siècle les monarchies absolues européennes

---

et qui peut aussi être lu entièrement, selon nous, comme un commentaire de l'histoire russe.

<sup>35</sup> Ivan I. DITJATIN, *Naše goroskoe samoupravlenie* (Notre *self-government* urbain), Iaroslavl, 1876, pp. 50-51. Il s'agit d'un discours prononcé au Lycée Demidov où il enseignait.

<sup>36</sup> Voir, par exemple, l'article de Dmitrij SMIRNOV, « Rasširenje gorodskogo predstavitel'stva. Istoričeskij ocerk » (L'élargissement de la représentation urbaine. Essai d'histoire), *Russkaja mysl'* (La pensée russe), octobre 1897, p. 29.

s'affermissent et affaiblissent les franchises urbaines. Même chose en Russie, à partir de la fin du XVe siècle. À partir du XVIIIe siècle, les deux cours historiques se différencient. En Europe les révolutions ou les évolutions pacifiques amènent l'avènement des sociétés civiles. En Russie, ce processus, plus ou moins avorté au XVIIIe siècle dans l'action des souverains éclairés, se fraie un chemin difficile à partir des Grandes Réformes.

Mais cette première approche est encore trop symétrique. En réalité, si les périodes définies ci-dessus apparaissent bien, elles ne jouent pas le même rôle en Europe et en Russie. L'histoire européenne, sous la plume des auteurs cités, apparaît comme une continuité. Malgré la monarchie absolue, les cités préservent un capital de liberté qui a fini par éclore dans l'avènement du Tiers État et de la souveraineté nationale. Au surplus, cette tradition de liberté remonte à l'Antiquité, aspect que nous n'avons guère évoqué jusqu'à présent car il ne s'appliquait pas à la Russie<sup>37</sup>. L'histoire de celle-ci, par contre, se caractérisait par une sorte de tronçonnement et d'isolement de ses différents chaînons: Novgorod restait sans lendemain; la législation de Pierre et de Catherine tombait du ciel et restait aussi presque sans lendemain. Et c'est seulement depuis le milieu du XIXe siècle, *c'est-à-dire au moment où écrivaient les historiens*, que le cours historique russe se dotait d'une continuité en même temps que d'une convergence avec l'Occident. Aussi, la vision historique des historiens libéraux russes se trouvait-elle comme aspirée par le présent, ou mieux encore, par un *futur* supposé bon, et qui jouait l'office d'une compensation faite d'un passé attrayant.

---

<sup>37</sup> L'historiographie russe, qui se distingue par ailleurs dans beaucoup de domaines des études antiques, n'est pas très riche sur l'histoire des villes grecques ou de la cité romaine et cette dernière n'apparaît jamais, même à titre indicatif, dans les comparaisons entre villes russes et villes occidentales. Signalons, toutefois, l'ouvrage de Nikolaj KAREEV, *Gosudarstvo-gorod antičnogo mira* (L'État-cité du monde antique), Saint-Pétersbourg, 1903. *La Cité antique* de Fustel de Coulanges connut par ailleurs un très grand succès en Russie et l'ouvrage fut publié en plusieurs traductions en 1867, 1895, 1903 et 1906.

## Les fondements théoriques



## La justice, une question de volonté? La notion justinienne de la justice

Bénédict Winiger

*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*<sup>1</sup>.  
La justice est une volonté constante et perpétuelle d'attribuer à chacun son droit.

C'est à la place la plus éminente de son immense œuvre législative que Justinien place cette définition de la justice. Elle se trouve au début du premier livre des *Institutiones*, le manuel qu'il a fait rédiger pour l'enseignement du droit dans les écoles de droit de son Empire. Ainsi, la première notion que l'étudiant en droit devait apprendre sous Justinien était celle de la justice.

Justinien y assemble plusieurs éléments qui traduisent à la fois une conception philosophique et juridique du droit. D'abord la justice est une volonté. Cela signifie qu'elle n'est pas donnée d'emblée, mais son instauration dépend de l'engagement que nous prenons pour la promouvoir.

Cette volonté doit être à la fois constante et perpétuelle. Le participe *constans* désigne le caractère immuable et persévérant de cette volonté, qui doit se manifester en toutes circonstances et s'appliquer à toutes les causes. Chacun peut prétendre à ce qu'il soit mis au bénéfice de cette volonté de justice, comme, par exemple en droit moderne, chacun peut se réclamer du principe de l'égalité de traitement.

L'adjectif *perpetua* définit le rapport entre volonté et temps et exprime le fait qu'on ne saurait instaurer la justice une fois pour toutes. Le maintien de cette dernière demande une volonté

---

<sup>1</sup> *Corpus Iuris Civilis, Institutiones*, Lisboa occidental, A. Pedrozo Galram, 1740, 1.1pr.

prolongée dans le temps. Par nature, la justice est faite au fur et à mesure des décisions particulières prises notamment par les autorités judiciaires. Par conséquent, pour la perpétuer, chaque auxiliaire de la justice est à présent – et sera à l’avenir – tenu d’appliquer dans chacun de ses actes les règles de la justice.

Ensuite, la justice a un contenu précis: *suum cuique tribuere* exprime la règle qu’il faut attribuer à chacun ce qui lui revient. Il s’agit là d’un des trois préceptes généraux de droit que Justinien mentionne quelques lignes plus tard: *honeste vivere, alterum non laedere et suum cuique tribuere*<sup>2</sup>. Il ne serait naturellement pas possible de développer ici pleinement la portée de ces trois préceptes fondamentaux. Je me limiterai donc à en dessiner très grossièrement quelques contours.

*Honeste vivere* est une maxime générale qui nous impose un comportement d’hommes honnêtes, de personnes agissant de telle sorte que la vie en société soit possible. Cet homme honnête trouve une autre incarnation dans le fameux *bonus vir*, l’homme qu’on prend comme étalon de comparaison pour savoir si telle personne a agi conformément aux attentes légitimes de l’ordre juridique. Pratiquement, on se demande comment un *bonus vir* ou un honnête homme aurait agi dans une situation précise et on mesure l’attitude de l’auteur concerné à l’aune de ce comportement modèle. Si son comportement reste en-dessous du standard défini, l’auteur n’a pas agi en *bonus vir* et devra répondre des conséquences de son acte.

Le deuxième de ces préceptes, le *alterum non laedere*, est notamment une protection de la personne. Il exprime de manière générale que nul n’a le droit de causer un dommage à autrui.

Le troisième précepte, le *suum cuique tribuere*, oblige à respecter surtout les droits d’autrui. Chacun est tenu de concéder à l’autre ce à quoi il a droit en vertu de l’ordre juridique. Le propriétaire, par exemple, a le droit d’exiger qu’on ne viole pas les prérogatives que son droit lui procure. Ainsi, je n’ai par exemple pas le droit de nuire au fond immobilier du voisin par l’émission de bruits excessifs, d’odeurs ou de substances toxiques.

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, 1.1.3.

Dans sa définition de la justice, Justinien ne mentionne que le troisième de ces préceptes. Le *suum cuique tribuere*. Mais, il est évident que, dans un régime juste, les deux premiers doivent également être respectés, comme du reste toute autre norme explicitement ou implicitement contenue dans l'ordre législatif. Dans ce sens, le *suum cuique tribuere* figure *pro toto* dans la définition justinienne de la justice.

La philosophie qui sous-tend cette conception de la justice est évidemment volontariste<sup>3</sup>. Pour Justinien, l'instauration de la justice ne dépend ni du hasard, ni de la providence, mais directement de notre volonté. Le respect des règles qui garantissent la justice dépend directement d'un acte commun de volonté non seulement du juge et de l'auxiliaire de justice, mais, en définitive, de tous les membres de la société.

Justinien n'est pas le premier à défendre une conception volontariste de la justice. La théorie probablement la plus influente au moins pour le droit occidental est celle d'Aristote. Dans l'*Ethique à Nicomaque*, Aristote consacre un livre entier – le livre V – à la notion de justice. D'abord, il nous y rapporte, à titre de simple esquisse de départ, la conception commune de la justice, partagée, selon lui, par tout le monde: la justice serait une « sorte de disposition qui rend les hommes aptes à accomplir les actes justes, et qui les fait agir justement et vouloir les choses justes »<sup>4</sup>. Cette conception se réfère à une disposition interne de l'individu. Agir justement présuppose à la fois une aptitude de la personne, mais également la mise en pratique de cette aptitude dans l'acte concret; en outre est supposée la volonté de l'individu que l'acte concerné soit juste.

Comme Justinien, Aristote rattache la justice du moins partiellement à la loi: « Le juste, en effet, n'existe qu'entre ceux

---

<sup>3</sup> A noter ici que ce n'est pas seulement la définition de la justice qui est nourrie de ce volontarisme. Justinien poursuivait le but d'une triple unité – celle de l'Empire, de la religion et du droit. Selon sa volonté, le *Corpus iuris civilis* aurait dû être l'instrument de cette unité juridique qui, à son tour, aurait dû consolider l'unité de l'Empire.

<sup>4</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, livre V, 1129a, 5ss. (trad. J. Tricot), Paris, Vrin, 1994, p. 213.

dont les relations mutuelles sont sanctionnées par la loi »<sup>5</sup>. Pour lui, le juste existe entre des individus soumis à la loi qui les contraint à répondre de leurs actes. Le juste suppose la possibilité que l'individu puisse agir injustement, puisque, précisément, la justice a comme fonction de distinguer entre le juste et l'injuste<sup>6</sup>. Même si, par la suite, il va nuancer ce propos en distinguant différentes formes de juste<sup>7</sup>, Aristote considère en un certain sens que le rapport entre la justice et la loi est direct: celui qui viole la loi est injuste, celui qui l'observe est juste<sup>8</sup>.

Dans la suite, Aristote approfondit certains des éléments de la définition commune de la justice, dont notamment le rôle de la disposition interne de l'individu. Il se pose la question de savoir si une personne peut choisir d'agir tantôt justement, tantôt injustement et réfute cette idée. D'abord, il constate que, en principe, les actes injustes sont à la portée de tout le monde, que chacun peut avoir commerce avec la femme de son voisin, frapper son prochain ou verser des pots-de-vin. En revanche, il n'est pas à la portée de tout le monde d'agir justement, parce que la justice suppose une connaissance matérielle de ce qui est juste. Ainsi, pour déterminer une action concrète ou pour trouver la solution à un problème par exemple de justice corrective, il faut d'abord connaître les règles qui conduisent à une répartition juste des biens et, en plus, savoir évaluer concrètement la part qui revient à chacun. Or, cela demande selon Aristote une préparation qui serait, comme il dit, plus lourde qu'étudier la médecine<sup>9</sup>. C'est à travers cette préparation que l'homme crée en lui-même une disposition à agir justement.

L'élément que vise Aristote ici est sans doute l'aptitude dont il parlait dans la définition commune de la justice. Cette aptitude est à la fois formelle et matérielle. Il faut non seulement connaître les règles formelles, telles qu'il les explique notamment dans les chapitres consacrés à la justice distributive et corrective, mais en

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, livre V, 1134a, 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*, livre V, 1134a, 30ss., pp. 248ss.

<sup>7</sup> *Ibid.*, livre V, 1130b, 5ss, p. 223.

<sup>8</sup> *Ibid.*, livre V, 1129b, 10ss, p. 217.

<sup>9</sup> *Ibid.*, livre V, 1137a, 10ss, p. 264.

plus, il faut avoir les connaissances et, probablement, l'expérience nécessaires pour savoir déterminer concrètement ce qui est juste.

L'autre élément qui nous intéresse dans la définition commune de la justice concerne la volonté d'agir justement. Pour Aristote, une action juste est par définition une action volontaire: « La justice (ou l'injustice) d'une action est donc déterminée par son caractère volontaire ou involontaire »<sup>10</sup>. Par volontaire, il entend « tout ce qui, parmi les choses qui sont au pouvoir de l'agent, est accompli en connaissance de cause, c'est-à-dire sans ignorer ni la personne subissant l'action, ni l'instrument employé, ni le but à atteindre »<sup>11</sup>. « Volontaire » est pris ici au sens d'une détermination délibérée et éclairée de la volonté au regard des circonstances et conséquences de l'acte. En même temps, pour qu'une action soit juste, elle est toujours commise librement. Ainsi, un acte juste n'est jamais le fruit du hasard, de l'ignorance ou de la contrainte. La personne qui agit justement connaît les enjeux de son acte, en mesure la portée et agit en toute indépendance.

Cette conception philosophique renferme au moins deux éléments volontaristes. D'une part, la volonté est déterminante pour acquérir les aptitudes nécessaires à une action juste. Cette aptitude n'est pas innée ou donnée, mais s'obtient à travers un effort volontaire d'acquisition des connaissances requises. D'autre part, l'acte juste est toujours un acte volontaire et non pas un événement fortuit. Pour que son acte soit juste, il faut que la personne agisse en pleine connaissance de cause et avec l'intention d'agir justement.

Ces deux sources, l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote et les *Institutiones* de Justinien, ont déterminé dans une large mesure notre conception de la justice. Ces idées définissent à tel point notre horizon juridique que, parfois, nous avons de la peine à imaginer à quel point elles ont été novatrices. On peut retrouver leurs traces tout au long de l'histoire des idées, des médiévaux aux auteurs contemporains.

Une tentative particulièrement intéressante d'échafauder une nouvelle théorie de la justice à partir de ces deux sources a été faite

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, livre V, 1135a, 18ss, p. 253.

<sup>11</sup> *Ibid.*, livre V, 1135a, 20ss, p. 253.

par Leibniz. Dans son texte *Méditation sur la notion commune de justice* de 1702, Leibniz pose la question de savoir si la justice est arbitraire et donc variable ou si elle « consiste dans les vérités nécessaires et éternelles de la nature des choses »<sup>12</sup>. L'enjeu de sa question est à la fois théologique et politique. Sur le plan théologique, il s'agit de savoir si la justice dépend de la volonté divine ou si, au contraire, même Dieu est soumis aux règles d'une justice pré-donnée. Sur le plan politique, Leibniz se demande si le Prince peut manipuler la justice à son gré ou si elle lui est imposée. Plus précisément, à la base de la justice, y a-t-il un acte de volonté qui détermine le contenu de ce qui est juste ou, au contraire, existe-t-il des règles extérieures qui s'imposent à notre volonté. La réponse de Leibniz est claire. Ni Dieu, ni le Prince ne pourrait choisir ce qui est juste. Le contenu de la justice est pré-donné, car déterminé par les lois de la raison. Autrement, dit Leibniz, le terme même de justice serait vide de sens puisque chaque Prince pourrait lui donner le contenu qui lui conviendrait. Ce n'est pas la puissance de Dieu ou du Prince qui rend un acte juste, mais la raison universelle qui impose son ordre à toute la Création<sup>13</sup>.

En défendant la conception d'une justice universelle, Leibniz exclut évidemment que la volonté intervienne dans la détermination matérielle de ce qui est juste. En revanche, la volonté joue un rôle central dans la mise en œuvre de la justice. Comme Aristote et Justinien, Leibniz distingue un aspect matériel, qui détermine le contenu de la justice et un aspect qu'on pourrait appeler psychologique et qui est lié à la mise en œuvre concrète du juste. Sur le plan matériel, nous l'avons dit, la justice est soumise aux critères de la *ratio*. C'est cette dernière qui détermine si un acte est juste. En revanche, sur le plan psychologique la justice est soumise à la volonté. C'est la volonté qui permet de mettre en pratique la solution dictée par la raison. Leibniz le dit de la manière suivante: « La sagesse est dans l'entendement et la bonté dans la volonté »<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Méditation sur la notion commune de la justice*, in Georg MOLLAT, *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig, 1885, pp. 56-81.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 58ss.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 62.

La sagesse est la connaissance matérielle du bien, alors que la bonté est « l'inclination à faire du bien à tous »<sup>15</sup>. Agir justement suppose ainsi à la fois d'avoir la sagesse nécessaire pour connaître le bien et la volonté de le mettre en pratique.

Toutefois, le simple constat que le contenu matériel de la justice est dicté par la raison serait trop pauvre pour fonder une théorie de la justice. Encore faut-il préciser le mode de raisonnement. Leibniz y consacre une partie substantielle de son texte et développe ce qu'on pourrait appeler le principe de réciprocité. Comme point de départ, il propose une définition soi-disant nominale de la justice: « la justice est une volonté constante de faire en sorte, que personne n'ait raison de se plaindre de nous »<sup>16</sup>.

Notons qu'il s'agit là seulement d'une hypothèse de travail qui évoluera progressivement. C'est la deuxième partie de cette proposition qui fera l'objet d'un long développement. Que signifie « avoir raison de se plaindre »? Le terme « raison » renvoie à une démarche purement rationnelle. En d'autres termes, dans quelle situation puis-je rationnellement me plaindre du comportement d'autrui? Dans sa forme la plus simple, le principe de réciprocité veut que je me mette à la place d'autrui pour savoir si, dans sa situation, je considérerais mon comportement comme adéquat. Si je trouvais une raison de me plaindre à son égard, mon comportement ne serait pas juste. Toutefois, sous cette forme élémentaire, le principe de réciprocité conduirait souvent à des résultats insatisfaisants. Le meurtrier, par exemple, se plaindra toujours de la condamnation que le juge lui inflige, même si son acte mérite une peine. Par conséquent, il ne suffirait pas de se mettre à la place seulement de celui qui est directement concerné, mais il faudra également tenir compte des proches de la victime et de leur besoin d'obtenir satisfaction. Mais à nouveau, l'expérience montre que les proches sont souvent animés par des sentiments de vengeance et réclament des peines exorbitantes, de sorte que leur point de vue, même cumulé avec celui du meurtrier, ne suffirait pas pour déterminer ce qui est juste. Par ailleurs, ces deux parties ne

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 67.

sont pas les seules concernées. La société dans son ensemble a un intérêt évident à un exercice équilibré de la justice pénale. D'où la définition plus complète: « la justice, au moins entre les hommes, est la volonté constante de faire en sorte autant qu'il est possible, qu'on ne se puisse point plaindre de nous, quand nous nous plaindrions d'autrui en cas pareil »<sup>17</sup>. Par rapport à la définition antérieure, celle-ci élargit le principe de réciprocité. L'expression « qu'on ne se puisse point plaindre » renvoie non pas à l'individu concerné, ou tout au moins pas exclusivement à lui, mais à la société dans son ensemble. Ce principe tient également compte du fait qu'un certain acte puisse être jugé différemment par un individu directement concerné, par exemple le meurtrier qui se plaint de sa peine, et la société. L'expression « quand nous nous plaindrions d'autrui en cas pareil » prend ainsi la signification « même si nous nous plaindrions d'autrui... » et indique que la justice a comme référence non pas l'individu isolé, mais la société dans son ensemble. La définition de Leibniz est en réalité composite. Sa première partie est reprise des *Institutiones* de Justinien et sa deuxième partie provient de l'*Ethique à Nicomaque* d'Aristote. De Justinien, il reprend l'élément volontariste et d'Aristote son concept de bien général de la cité.

Toutefois, puisque le principe de réciprocité renvoie à la société dans son ensemble, Leibniz sera contraint de préciser davantage les critères du bien général ou du bien de la cité. Pour le faire, il reprendra de Justinien les trois préceptes *honeste vivere*, *suum cuique tribuere* et *neminem laedere* que nous avons vus tout à l'heure et les rapprochera de la théorie de justice d'Aristote. Dans ces emprunts croisés Leibniz assigne à chacun des trois préceptes une fonction plus ou moins précise et nouvelle.

Le *honeste vivere* y figure comme précepte suprême marquant la justice universelle. Il est le principe suprême dans le sens qu'il régit tout acte de l'homme. Quelle signification Leibniz donne-t-il à ce précepte? Il y ajoute entre parenthèses *honeste (hoc est probe, pie) vivere*, vivre honnêtement, c'est-à-dire de manière probe, pieuse<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 76.

*Probus* pourrait désigner le mode de vie de l'homme fiable et compétent, de celui sur qui on peut compter et en qui son voisin peut avoir confiance. *Pius*, en revanche, semble renvoyer à l'homme croyant qui respecte et honore Dieu et sa Création. Cette interprétation est suggérée par la distinction, que Leibniz lui-même souligne tout au long de son texte, entre les ordres humain et divin. Entre eux, les hommes se doivent mutuellement le respect des principes de justice. En revanche, à Dieu et sa perfection ils doivent admiration et amour.

Les deux autres préceptes ont chez Leibniz des champs d'application plus restreints. Le *suum cuique tribuere* concerne soit la justice particulière en général, soit, en un sens plus restreint, la justice distributive. Avec cette dernière, Leibniz reprend le concept de justice proportionnelle qu'Aristote développe dans l'*Ethique à Nicomaque* et qui vise chez Aristote à distribuer les honneurs et les richesses entre les membres de la communauté politique proportionnellement au mérite des personnes concernées.

Le *neminem laedere* se rapporte selon Leibniz à la justice commutative ou corrective qui définit, chez Aristote, les règles pour l'équilibre dans les transactions privées. Sa fonction y est d'égaliser par exemple des échanges commerciaux ou de régler l'indemnisation en cas de responsabilité civile ou pénale<sup>19</sup>.

Avec cette démarche, Leibniz coule les concepts de justice d'Aristote dans le moule des catégories juridiques de Justinien. Toutefois, l'alliage entre les deux offre à Leibniz l'occasion d'y introduire ses propres concepts. Ainsi, le sens justinien du *honeste vivere* n'a pas de véritable équivalent chez Aristote, le *suum cuique tribuere* n'est pas congruent avec la justice distributive aristotélicienne et *le neminem laedere* ne partage que partiellement le champ d'application de la justice commutative. Mais, la différence la plus importante, surtout avec Aristote, concerne la théologie. Pour Aristote, la justice est purement humaine<sup>20</sup>. Leibniz, en revanche, voit en Dieu la perfection portée à son plus haut

---

<sup>19</sup> ARISTOTE, *Ethique à Nicomaque*, *op. cit.*, livre V, 1132a, 5ss.

<sup>20</sup> *Ibid.*, livre V, 1137a, 26ss, p. 265.

degré<sup>21</sup>; dès lors, Dieu est aussi parfaitement juste<sup>22</sup>. Leibniz relève explicitement ce point de divergence avec Aristote, mais essaie de le minimiser autant que possible. D'une part, il exprime ses regrets qu'Aristote n'ait pas rapporté la justice à Dieu, parce que celle-ci est selon lui un bel attribut divin. D'autre part, il souligne les convergences conceptuelles, en forçant évidemment l'interprétation. Ainsi affirme-t-il un peu maladroitement que, chez Aristote, le gouvernement et l'Etat joueraient le rôle de Dieu sur terre, car ce seraient eux qui obligeraient les hommes à respecter les principes de la justice.

La justice, une question de volonté? Les trois théories que nous avons abordées attribuent une place centrale à la volonté. Elles affirment que la justice n'est pas donnée ou instaurée de l'extérieur. Si nous voulons vivre dans une société juste, il nous incombe de mettre en place et faire respecter certaines règles. A l'opposé du fatalisme, cette conception fait la belle promesse qu'une société juste est possible, mais nous impose également la lourde responsabilité de la mise en œuvre.

En ce qui concerne le contenu matériel du juste, les trois théories vont dans le même sens, mais ne convergent pas. Aristote distingue différentes formes de justice et définit des règles permettant une distribution équilibrée des honneurs et des biens dans la cité. Justinien formule des injonctions de comportement qui fixent un cadre juridique souple laissant au juge une importante marge d'appréciation. Avec leurs démarches pourtant très différentes, les deux parviennent à soustraire à l'arbitraire individuel le débat sur la justice pour le canaliser par des règles générales.

Avec son rationalisme théiste, Leibniz cherche explicitement à donner à la notion de justice un fondement rationnel, avec l'effet de la soustraire matériellement à la volonté libre de l'homme. En cela, il reprend une ligne conceptuelle qu'Aristote et Justinien avaient

---

<sup>21</sup> « Les perfections de Dieu sont infinies, et les nostres sont bornées » (Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Méditation sur la notion commune de la justice*, *op. cit.*, p. 60).

<sup>22</sup> « Car Dieu est juste parfaitement et entièrement » (*Ibid.*).

déjà tracée et qui se prolongera au XVIIIe siècle où elle donnera notamment naissance aux déclarations des droits de l'homme.

Quant aux fondements théistes de la théorie leibnizienne de la justice, bien que repris par certains philosophes-juristes des XVIIe et XVIIIe siècles tels que Pufendorf et Wolff, ils survivront mal à la révolution kantienne qui modifiera dans une très large mesure la portée de la théologie dans les théories juridiques.

Et pour nous, la justice est-elle une affaire de volonté? Même si nous déclarons toujours que les droits de l'homme ont une portée universelle, nous avons sans doute perdu une bonne partie de la foi en la raison qui imposerait une justice, une et immuable. Avec l'effet, sans doute, que la portée de la volonté s'en trouve renforcée. Si ce n'est pas par une raison universelle que nous défendons les droits de l'homme, c'est en vertu de notre volonté de faire respecter une certaine image que nous nous faisons de l'homme.

Peut-être sommes-nous aujourd'hui plus proches d'Aristote et de Justinien que de Leibniz. Il nous paraît indispensable – entre autres au nom de la raison – de fixer des règles générales de justice, mais sans faire appel à des concepts théologiques. En même temps, nous savons qu'il faudra toute notre détermination – *constans et perpetua voluntas* – pour faire respecter ces règles.



## Les péripéties de l'égalité en Suisse, de l'époque révolutionnaire à la première Constitution fédérale

Victor Monnier

### *La Suisse de l'ancien régime*

En guise d'introduction à cet exposé, rappelons dans les grandes lignes l'inégalité foncière dans laquelle se trouve la Suisse de l'ancien régime.

Avant 1798, nous savons que le Corps helvétique est formé des treize Cantons confédérés, d'un certain nombre d'Alliés comme le prince abbé de Saint-Gall, la ville de Saint-Gall ou la République des trois ligues rhétiques (les Grisons) et enfin d'un grand nombre de territoires sous sujétion de ces différents Etats. Les membres du Corps helvétique ne sont pas égaux entre eux. Pour preuve les différences hiérarchiques entre les Cantons qui sont établies en raison de leur importance politique, militaire, ou économique et de leur ancienneté. A la Diète confédérale, sorte de conférence diplomatique représentant tous les Cantons et certains Alliés, les délégués des huit premiers Confédérés, Uri (1291), Schwyz (1291), Unterwald (1291), Lucerne (1332), Zurich (1351), Glaris (1352), Zoug (1352), Berne (1353) sont assis sur des sièges un peu plus haut que les cinq derniers, Fribourg (1481), Soleure (1481), Bâle (1501), Schaffhouse (1501) et Appenzell (1513). En outre, dans le groupe des premiers membres de la Confédération, les trois Cantons-villes de Zurich, Berne et Lucerne jouissent du droit de préséance sur les cinq autres Cantons-pays. Cette inégalité existe aussi entre les Alliés des Confédérés, certains étant intégrés à la Confédération comme la ville et le prince abbé de Saint-Gall qui bénéficient d'un siège à la Diète, d'autres ne l'étant pas, comme la

République de Genève. C'est non seulement une inégalité politique mais également une inégalité juridique. Ainsi, par exemple, les clauses du Pacte de 1481 conclu entre d'une part les huit premiers Cantons et d'autre part Fribourg et Soleure, prévoient qu'en cas de guerre, ces derniers doivent prêter main forte aux premiers en tout lieu même en dehors de leurs frontières alors que la réciproque ne s'applique pas. En effet, l'aide militaire apportée par Uri, Schwyz, Unterwald, Lucerne, Zurich, Glaris, Zoug, et Berne aux deux nouveaux arrivants, se limite uniquement aux territoires de Fribourg et Soleure. De surcroît, la politique étrangère de Fribourg et Soleure est restreinte puisqu'ils ne peuvent plus contracter de nouvelles alliances sans le consentement des huit Cantons et que dans les négociations de paix, ces deux villes doivent s'en remettre aux conditions fixées par ceux-ci. Dans le même contexte, il vaut la peine de mentionner l'obligation incombant aux Cantons de Bâle, Schaffhouse et Appenzell, en cas de conflit entre les Suisses, de rester neutres et d'offrir aux belligérants leur médiation<sup>1</sup>.

A cette inégalité entre entités souveraines s'ajoute encore l'inégalité entre celles-ci et leurs sujets dont les territoires constituent la majeure partie du Corps helvétique. Ces contrées sous sujétion sont d'abord celles formées de la campagne environnante située aux abords des Cantons-villes, puis de certains pays sujets d'un seul Canton, comme le Pays de Vaud appartenant à Berne, enfin des baillages communs, régions sous souveraineté de plusieurs Cantons, comme la Thurgovie<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, Berne, Stämpfli, 1992, p. 8; Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse*, Paris, Neuchâtel, Jurisprudence générale Dalloz; Ides et Calendes, vol. 1<sup>er</sup>, 1967, pp. 1-2; William Emmanuel RAPPARD, *L'individu et l'Etat, dans l'évolution constitutionnelle de la Suisse*, Zurich., Ed. polygraphiques, [1936], p. 19; David LASSERRE, *Alliances confédérales 1291-1815*, Erlenbach, Zurich, Ed. Eugène Rentsch, 1941, pp. 67-81.

<sup>2</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., p. 9; Charles GILLIARD, *Histoire de la Suisse*, Paris, PUF, 6ème éd. 1974,

Dans ce Corps helvétique règne en outre une inégalité profonde entre individus. Au sommet de la pyramide se trouvent les patriciens des Etats souverains qui détiennent exclusivement tous les leviers du pouvoir; en dessous d'eux, nous avons les bourgeois jouissant de privilèges d'ordre économique, qu'ils exploitent sans pouvoir gouverner; les habitants et natifs, vivant dans ces entités souveraines, disposent quant à eux d'un certain nombre de libertés économiques mais n'ont aucun droit politique; enfin les sujets sont exclus de toute participation aux affaires de l'Etat et dépendent juridiquement et économiquement de leurs seigneurs et maîtres, les autorités des Etats de ce Corps helvétique<sup>3</sup>. Le sentiment de cette hiérarchie sociale est partagé par tous ceux qui en bénéficient, comme nous l'indique en 1798 un agent français en Suisse: « Les paysans de la partie souveraine de la Suisse (...) sont si peu amis de l'Egalité, que le dernier d'entre eux met entre lui et un Paysan des Baillages sujets la même différence qui existait, il y a quatre ans, entre un Duc et Pair et un artisan du faubourg St.-Antoine »<sup>4</sup>.

Lorsqu'éclate la Révolution en France, agitations, troubles et révoltes secouent Cantons, Alliés et pays sujets du Corps helvétique. Les événements français tels l'élaboration d'une Constitution, l'abolition du régime féodal et de tous les privilèges ainsi que la Déclaration des droits de l'homme, ont des répercussions sur leurs populations. Les idées que véhicule la Révolution française vont gagner la Suisse, en particulier le principe d'égalité, et trouvent des adeptes non seulement parmi les habitants des territoires sujets mais aussi parmi certaines familles patriciennes. Si ces idées révolutionnaires trouvent un écho

---

pp. 56-57; William MARTIN, *Histoire de la Suisse*, Lausanne, Payot, 7<sup>ème</sup> éd., 1974, p. 145.

<sup>3</sup> *Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses*, Lausanne, Payot, 2<sup>ème</sup> éd. revue et augmentée, 1986, pp. 457-463; Charles GILLIARD, *Histoire de la Suisse, op. cit.*, pp. 48-51; Eduard HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, Bâle, Helbing et Lichtenhahn, 1929, vol. 1, pp. 329-333.

<sup>4</sup> Cité in William Emmanuel RAPPARD, *La Révolution industrielle et les origines de la protection légale au travail en Suisse*, Berne, Staempfli, 1914, p. 18, n. 2.

favorable en Suisse, c'est qu'elles correspondent à une aspiration réelle d'une partie importante de sa population. Leur application vise tout autant les entités géographiques que l'individu; on souhaite dès lors l'abolition de tout lien de sujétion et la reconnaissance de l'égalité de droit<sup>5</sup>.

C'est à l'époque de la campagne d'Italie que l'on assiste en Suisse à l'application de ce principe de l'égalité aux entités géographiques. En effet, les victoires remportées par le général Bonaparte (1769-1821) en Italie du Nord provoquent, en mai 1797, le soulèvement de la Valteline, Bormio et Chiavenna, pays sujets, contre leurs souverains, la République des trois Liges rhétiques. La sentence que prononce Bonaparte, à propos de ces trois régions, au moment de les réunir à la toute nouvelle République cisalpine, le 10 octobre 1797, est le coup de semonce qui retentira dans toute la Suisse et amorcera l'écroulement de l'ordre inégalitaire qui y régnait: « Che un popolo non può essere suddito d'un altro popolo, senza violare i principi del diritto pubblico e naturale »<sup>6</sup>. Le succès de cette déclaration est tel qu'il figure un mois plus tard, en français, sur l'arc de triomphe dressé à Lausanne, en novembre 1797, pour accueillir le général français victorieux qui se rend à Rastatt<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., pp. 18-23. Nouvelle histoire de la Suisse et des Suisses, op. cit., p. 484; Ernst GAGLIARDI, *Histoire de la Suisse*, éd. française par Auguste REYMOND, Lausanne, Payot, 1925, vol. 2, pp. 7-12; Anton von TILLIER, *Histoire de La République Helvétique depuis sa fondation en 1798 jusqu'à sa dissolution en 1803*, Traduite librement de l'allemand par [Frédéric] A[guste] Cramer, Genève, Paris, Librairie d'Ab. Cherbuliez et Cie, 1846, pp. 2-7.

<sup>6</sup> *Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede*, édité par Gerold MEYER VON KNONAU, Zurich, 1856, vol 8, p. 270. « Un peuple ne peut être sujet d'un autre peuple sans violer les principes du droit public et naturel », trad. fr. in Pierre GRELLET, *Avec Bonaparte de Genève à Bâle*, Lausanne, F. Rouge, 1946, p. 25.

<sup>7</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., pp. 8-9; Alfred RUFER, *La Suisse et la Révolution française*, Recueil

Quant à l'égalité de droit appliquée aux individus, l'ensemble du Corps helvétique s'y montre rétif à part quelques exceptions comme Genève ou Saint-Gall. Il faut attendre le début de l'année 1798 pour voir le mouvement révolutionnaire suisse, encouragé par le Directoire français, se propager dans toute la Confédération et sonner le glas des institutions aristocratiques. On assiste alors, sans effusion de sang, à l'émancipation des territoires sous sujétion et à la reconnaissance des principes de souveraineté nationale et d'égalité. C'est ainsi qu'en quelques semaines, la révolution qui secoue la Suisse, a raison de l'inégalité foncière qui régnait naguère entre entités territoriales et entre individus. C'est ce moment que choisit la France pour envahir toute la Suisse. Après la défaite militaire de Berne, qui donne le coup de grâce à la vieille Confédération, l'occupant impose, le 12 avril 1798, une constitution qui établit un état unitaire de type centralisé: la République helvétique<sup>8</sup>.

### *La République helvétique (1798-1803)*

La première constitution de la Suisse, au sens formel du terme, la Constitution de la République helvétique du 12 avril 1798, est rédigée sur le modèle de la Constitution française en vigueur, celle du 22 août 1795, dite de l'an III. Ce texte qui abolit la souveraineté des Etats du Corps helvétique ainsi que leurs régimes politiques

---

*préparé par Jean-René Suratteau, Paris, Société des études robespierristes, 1974, pp. 194-197; Edouard GUILLON, Napoléon et la Suisse 1803-1815, Paris, Lausanne, Plon, Payot, 1910, p. 21.*

<sup>8</sup> Alfred DUFOUR, *Histoire de Genève*, Paris, PUF, 2001, 3ème éd., p. 87; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848, op. cit.*, pp. 22-23; Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse, op. cit.*, vol. 1<sup>er</sup>, pp. 4-5; Alfred RUFER, *La Suisse et la Révolution française, op. cit.*, pp. 67-78; William MARTIN, *Histoire de la Suisse, op. cit.*, p. 182.

divers, fait de la Suisse un état unitaire, une démocratie représentative et y introduit des droits fondamentaux<sup>9</sup>.

Avec la Constitution de la République helvétique de 1798, on assiste à la création d'une vingtaine de Cantons, qui ne sont en réalité que des circonscriptions administratives. Cette République rassemble des territoires émancipés en les plaçant sur pied d'égalité avec ceux de leurs anciens maîtres. Son article 15, al. 2 précise: « Les cantons sont égaux, et le sort règle annuellement leur rang ». Cependant la loi peut en modifier les limites sans nécessiter une révision de la Constitution<sup>10</sup>. Ainsi, la Constitution de 1798 énumère les différents Cantons: six territoires affranchis, le Pays de Vaud, l'Argovie, la Thurgovie, Sarganz et les bailliages italiens qui deviennent deux Cantons séparés Bellinzzone et Lugano. A ceux-ci s'ajoutent les treize anciens souverains et leurs Alliés, Saint-Gall, le Valais, les Grisons, munis pour la plupart des contrées vicinales qui dépendaient d'eux avant la Révolution. Cependant le nombre de ces Cantons variera durant l'existence de la République helvétique pour des raisons politiques. Afin de réduire encore l'antique puissance de Berne, on crée un Canton de l'Oberland dont le chef-lieu est Thoune. Au motif que la ville de Zoug a rejeté la nouvelle Constitution de l'Helvétique, le territoire de ce Canton qui, selon le texte de cette dernière, englobe le vieux comté de Baden et le Freiamt, est amputé de ces deux dernières régions pour former un nouveau Canton: celui de Baden. Après la révolte de la Suisse centrale contre la République, en mai 1798, pour diminuer le poids de la représentation de ces Cantons contre-révolutionnaires dans les Conseils législatifs, on décide de rassembler en une seule circonscription du nom de Waldstaetten, ceux d'Uri, de Schwyz, d'Unterwald, de Zoug. Glaris et Sargans deviennent à leur tour le

---

<sup>9</sup> Le texte de la Constitution de la République helvétique du 12 avril 1798 figure in *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, publié par Alfred KÖLZ, Berne, Stämpfli, 1992, pp. 126-152; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., pp. 98-110; Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse*, op. cit., vol. 1<sup>er</sup>, pp. 5-6.

<sup>10</sup> Art. 16 de la Constitution de la République helvétique du 12 avril 1798.

Canton de la Linth; quant à Appenzell et à Saint-Gall, ils sont rassemblés sous la dénomination du Canton du Saentis<sup>11</sup>.

A la différence du modèle français qui contient dans sa déclaration des droits la proclamation universelle de l'égalité<sup>12</sup>, la Constitution de l'Helvétique se contente d'une reconnaissance implicite à son article 8 alinéa 1<sup>er</sup>: « Il n'y a aucune hérédité de pouvoir, de rang et d'honneur. L'usage de tout titre ou institution quelconque qui en réveillerait l'idée, sera interdit par des lois pénales »<sup>13</sup>. En dépit de cette absence, on fera découler de cette dernière disposition le principe d'égalité de droit entre les citoyens suisses et la suppression de toute distinction. De la sorte, le détenteur des droits de bourgeoisie, issu de territoires anciennement souverains ou sujets, jouit désormais du droit de citoyenneté helvétique. De même les natifs qui, sous l'ancien régime, étaient au bénéfice seulement du droit d'établissement, sont dorénavant citoyens suisses dès l'âge de vingt ans. L'exercice des droits politiques leur est conféré pour autant qu'ils résident dans la même commune depuis cinq années. Il se pratique à l'intérieur des assemblées primaires, dans le régime de démocratie représentative indirecte introduit par la Constitution de 1798. S'écartant de la Constitution française de 1795, celle de 1798 ne mentionne aucun cens électoral ou d'éligibilité. Toutefois, l'application du principe

---

<sup>11</sup> *Handbuch der Schweizer Geschichte*, Zurich, Berichthaus, 2ème éd., 1980, vol. 2, pp. 795-796; Alfred RUFER, *La Suisse et la Révolution française*, op. cit., p. 81; Eduard HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, op. cit., vol. 1<sup>er</sup>, pp. 128-134.

<sup>12</sup> « Art. 3. – L'égalité consiste en ce que la loi est la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. – L'égalité n'admet aucune distinction de naissance, aucune hérédité de pouvoirs ». in *Les Constitutions de la France depuis 1789*. Présentation Jacques GODECHOT, Paris, Garnier Flammarion, édition mise à jour en 1995, p. 101.

<sup>13</sup> L'alinéa 2 de l'article 8 poursuit: « Les distinctions héréditaires engendrent l'orgueil et l'oppression, conduisent à l'impéritie et à la paresse, et pervertissent l'opinion sur les choses, les événements et les hommes », *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., p. 127.

d'égalité dans le domaine politique n'a pas pour autant été étendue aux Israélites, habitant depuis longtemps et de façon permanente, dans les communes de Lengnau et d'Endingen du comté de Baden. Malgré les efforts de certains députés pour leur accorder le droit de citoyenneté, la majorité des Conseils législatifs de la République helvétique en 1798-1799 maintint qu'ils étaient avant tout des étrangers et ne les considéra pas autrement<sup>14</sup>.

La vie éphémère de la République helvétique (1798-1803) est mise à mal par le conflit qui oppose les partisans du système unitaire et donc de l'Helvétique aux fédéralistes, lesquels souhaitent la restauration de la souveraineté des Cantons. Ce conflit se manifeste par de nombreux coups d'état et par la volonté des deux tendances de modifier la Constitution. A propos du principe d'égalité, relevons quelques modifications qui figurent dans les textes et projets élaborés entre 1801 et 1802.

Concernant les entités géographiques, la division de l'Helvétie en dix-huit Cantons est modifiée d'abord par le projet de la Malmaison du 29 mai 1801<sup>15</sup> puis par la seconde Constitution du 25 mai 1802<sup>16</sup>. Les Waldstaetten et Zoug redeviennent cinq Cantons sous leur appellation d'origine. Berne récupère l'Oberland; la Linth et le Saentis deviennent le Canton d'Appenzell pour la première, et

---

<sup>14</sup> Felix HAFNER, « Der Weg zur Realisierung der Rechtsgleichheit – wirkungsgeschichtliche Aspekte von Artikel 3 der Bundesverfassung der Mediationsakte », *Bonaparte, la Suisse et l'Europe*, Zurich, Genève, Bruxelles, Berlin, Schulthess, Bruylant; Berlin Wissenschafts-Verlag, 2003, pp. 212-214; Erika HEBEISEN, « Das Pogrom von 1802 im Surbtal. Eine antisemitische Revolte der christlichen Landbevölkerung », *Dossier helvétique* (Bâle), vol. IV, 1998, pp. 235-236; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte...*, *op. cit.*, pp. 109-110; Eduard HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 337-338.

<sup>15</sup> Le texte du projet de Constitution de la Malmaison du 29 mai 1801 figure in Carl HILTY, *Les Constitutions fédérales de la Confédération Suisse. Exposé historique*, trad. fr. Frédéric-Henri MENTHA, Neuchâtel, Attinger, 1891, pp. 342-345.

<sup>16</sup> Le texte de la Constitution du 25 mai 1802 figure in Carl HILTY, *Les Constitutions fédérales de la Confédération Suisse. Exposé historique*, *op. cit.*, pp. 347-357.

de Glaris pour le second; Baden, le Freiamt et le Fricktal sont incorporés à l'Argovie. Le Canton du Tessin regroupe désormais celui de Lugano et de Bellinzone. A certains qui souhaitent recouvrer leurs anciens sujets, Bonaparte, qui suit avec attention les événements suisses, déclare, en 1801, en s'adressant à Alois Reding (1765-1818), le premier Landammann de la Suisse, « ...que le soleil retournerait plutôt de l'occident à l'orient que le Pays-de-Vaud fut rendu à Berne... »<sup>17</sup>.

S'agissant des individus, relevons que si le projet de la Malmaison ne fait aucune allusion au principe de l'égalité, la Constitution de 1802, quant à elle, précise que la naissance et les titres héréditaires ne sauraient créer des distinctions<sup>18</sup>. Cependant à la lecture des textes constitutionnels ayant pour objet la Suisse ou ses Cantons, il est piquant de constater qu'on y introduit le suffrage censitaire restreignant tant l'exercice du droit de vote que l'éligibilité<sup>19</sup>. La lutte entre unitaires et fédéralistes débouche en 1802 sur la guerre civile provoquant l'intervention du premier Consul par sa médiation.

Ainsi, en cette fin de République helvétique, nous constatons que le principe d'égalité, principe qui d'ailleurs ne figure dans aucune des Constitutions en vigueur, est quelque peu malmené: on assiste de façon générale à la tendance à vouloir en limiter l'application tant à propos des entités géographiques qu'à propos des individus.

---

<sup>17</sup> *Bonaparte et la Suisse. Travaux préparatoires de l'Acte de Médiation (1803). Procès-verbal des assemblées générales des députés helvétiques et des opérations de la Commission nommée par le premier Consul pour conférer avec eux*, éd. et présentés par Victor MONNIER, préf. d'Alfred KÖLZ, Genève, Bâle, Helbing et Lichtenhahn, Faculté de droit, Slatkine, 2002, p. 108.

<sup>18</sup> Art. 6, titre III de la Constitution du 25 mai 1802.

<sup>19</sup> Voir notamment le titre V du projet de la Malmaison du 29 mai 1801 ainsi que les projets de Constitutions cantonales élaborées en août 1801 et en août-septembre 1802 in *Actensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798-1803)*, publiés par Johannes STRICKLER, Berne, Buchdruckerei Stämpfli, vol. VII, 1899, pp. 1429-1603; vol. VIII, 1902, pp. 1459-1562.

*La Consulta et l'Acte de Médiation (1802-1803)*

Afin d'élaborer le nouvel ordre constitutionnel pour la Suisse et ses Cantons, Bonaparte convoque dans la capitale française une soixantaine de délégués venus de tout le pays, assemblée que l'on désigne généralement sous le nom de Consulta helvétique. D'entrée, le premier Consul impose aux Suisses le rétablissement de la structure confédérale avec la souveraineté des Cantons, rétablissement qui ne peut s'opérer, selon lui, que par la reconnaissance d'un principe fondamental, acquis de la Révolution, celui de l'égalité. C'est d'une part l'égalité en droit entre tous individus, qui implique en particulier la renonciation par les familles patriciennes à tous leurs privilèges et d'autre part l'égalité entre tous les Cantons, anciens souverains et anciens sujets. Chaque Canton doit être constitué, selon le premier Consul, « ... suivant sa langue, sa religion, ses mœurs, son intérêt et son opinion »<sup>20</sup>. Effectivement, il s'agit de les former géographiquement, de leur donner une assise territoriale définitive. Néanmoins, malgré la décision prise par Bonaparte de revenir à la Confédération d'Etats, le premier Consul, voulant faire œuvre solide, entend connaître l'opinion des Suisses sur ces questions et les encourage à lui faire parvenir leurs projets de Constitution ainsi que leurs vœux en les assurant qu'il les examinera avec attention<sup>21</sup>.

*Egalité des territoires*

A ceux qui souhaiteraient profiter du changement constitutionnel opéré par la médiation de Bonaparte pour revenir à la situation d'avant 1798 et recouvrer leurs territoires sujets, le premier Consul précise avec clarté le 12 décembre 1802: « Il est indispensable que vous réorganisiez vos cantons sur l'ancien pied, toutefois avec la

---

<sup>20</sup> Lettre de Napoléon Bonaparte du 10 décembre 1802, *Bonaparte et la Suisse, op. cit.*, p. 29.

<sup>21</sup> *Bonaparte et la Suisse, op. cit.*, pp. 13-18; Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse, op. cit.*, vol. 1<sup>er</sup>, pp. 6-8; Alfred RUFER, *La Suisse et la Révolution française, op. cit.*, pp. 107-145.

différence qu'ils aient tous les mêmes droits politiques, que les villes renoncent à tous les privilèges sur leurs anciens sujets et les patriciens à leurs privilèges sur leurs concitoyens. Les anciens bailliages italiens et le Pays de Vaud doivent former des Cantons distincts. Berne a demandé le rétablissement des cantons indépendants, mais en même temps revendiqué pour elle le Pays de Vaud. Ce pays tient à nous par son sang, par ses mœurs, par sa langue; jamais je ne consentirai à ce qu'il redevienne sujet. Notre honneur est engagé sur ce point, comme celui des Italiens en ce qui concerne le Tessin. La France est tellement unie au Léman que j'emploierais jusqu'à 50.000 hommes pour conserver son indépendance »<sup>22</sup>.

L'essentiel du travail auquel s'attellent les députés suisses est d'établir la Constitution de leur propre Canton, dans laquelle seront fixées son organisation politique ainsi que ses frontières afin d'en déterminer l'existence géographique. Ainsi, par exemple, les deux anciens Cantons de Glaris et d'Appenzell, associés par la République helvétique à des territoires avec lesquels ils n'ont que peu de points communs, aspirent à la restauration de leur souveraineté dans les frontières qui étaient les leurs avant la Révolution. Pour Johann Caspar Zellweger (1768-1855) le retour d'Appenzell dans ses anciennes limites s'impose car moult facteurs séparent l'Appenzellois de son voisin: le régime politique de démocratie directe d'avant 1798, l'habitat en montagne, la diversité du climat, la stérilité du sol, enfin le caractère industriel de ses habitants. Pour les pays rattachés à ces deux Cantons, c'est également l'occasion de réclamer leur séparation et leur incorporation à un seul Etat voire deux qu'il s'agirait alors de créer. Après avoir lu les différents mémoires sur cette question et entendu les aspirations formulées par les députés représentant ces régions à Paris, Bonaparte tranche. La décision qu'il prend correspond d'ailleurs à la volonté des populations concernées: Glaris et Appenzell sont restaurés dans les frontières qu'ils avaient sous l'ancien régime; les différents territoires ajoutés à ces deux Cantons

---

<sup>22</sup> *Actensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik, op. cit.*, vol. IX, pp. 883-884.

sous la République, qui avaient le rang, soit d'Alliés des Confédérés, soit de pays sujets, avant 1798, sont incorporés dans un nouveau Canton créé pour la circonstance, Saint-Gall. Nous remarquons de la sorte que l'établissement de ces Etats tient compte des vœux de leurs populations<sup>23</sup>.

A propos de ce que sera le futur Canton d'Argovie, il est intéressant de remarquer que les députés du Fricktal, région appartenant à la Maison d'Autriche et qui venait d'être incorporée à la République helvétique comme Canton, le 18 août 1802, réclament le maintien de ce statut. En effet, ils font ressortir dans leur mémoire qu'il est indispensable que cette contrée forme un Canton particulier en raison de la religion, des mœurs, des usages, de la culture, de la moralité de ses habitants, de son commerce et de ses rapports avec les autres Cantons suisses<sup>24</sup>. On assiste à une démarche similaire des habitants de Baden et de Bremgarten pour ne pas être rattachés à l'Argovie et demander que l'on conserve le Canton de Baden auquel ils appartenaient officiellement jusqu'à la promulgation de la seconde Constitution de la République helvétique<sup>25</sup>. En dépit des différences de mentalité du Fricktal, de Baden, du Freiamt et de leur histoire, ces régions n'ont pas droit à accéder à la souveraineté et sont incorporées dans le nouvel Etat d'Argovie. L'application du principe d'égalité aux entités

---

<sup>23</sup> Gallus Jakob BAUMGARTNER, *Geschichte des schweizerischen Freistaates und Kantons St. Gallen mit besonderer Beziehung auf Entstehung, Wirksamkeit und Untergang des fürstlichen Stiftes St. Gallen*, Zurich, Stuttgart, L. Woerl, 1868, pp. 549-555; Lettre de Johann Caspar Zellveger du 26 décembre 1802, *Archives du Ministère des Affaires Etrangères*, Paris, *MAE*, Correspondance politique, sous série: Suisse, vol. 479, p. 174; Lettre de Niklaus Heer du 11 janvier 1803, *MAE*, vol. 480, p. 40 et p. 41; Lettre de Philipp-Albert Stapfer de janvier 1803, *MAE*, vol. 480, p. 44; Lettre de Jacob Laurenz Custer et Joseph Blum du 31 décembre 1802, *MAE*, vol. 479, p. 193.

<sup>24</sup> Lettre de Johann Baptist Jehle et de Franz Joseph Venerand Friedrich du 24 janvier 2003, *MAE*, vol. 480, p. 120.

<sup>25</sup> Lettre de la Municipalité de Baden du 16 décembre 1802, *MAE*, vol. 479, p. 119; Lettre des bourgeois de Bremgarten du 7 janvier 1803, *MAE*, vol. 480, p. 27.

territoriales ne commandait-elle pas un traitement différent? Sans doute, le pragmatisme du premier Consul a eu raison des critères devant présider à la création de nouveaux Cantons qu'il énonçait au début de la Consulta. Ne s'agissait-il pas, en effet, d'avoir un Canton puissant entre Berne et Zurich ainsi que deux Etats importants, Vaud et Argovie, pour encadrer et limiter, à l'Est et à l'Ouest, l'influence de Berne? Quels furent les effets des arguments des députés de l'Argovie sur Bonaparte lorsqu'ils prônaient un Etat crédible et solide dans l'intérêt de toute la Suisse? Pour eux, il était indispensable que l'Argovie sépare Berne de Zurich, Cantons qui sont, écrivent-ils « [...] les plus riches, les plus grands en étendue et en population et dont la prépondérance pourrait devenir très dangereuse pour les autres s'il n'existait une barrière entre eux capable de résister à leurs projets. L'expérience des derniers temps vient à l'appui de cette observation, car nous avons vu combien les deux villes de Zurich et de Berne se sont empressées de se tendre la main pour opérer la contre-révolution »<sup>26</sup>. C'est ainsi que l'Acte de Médiation de 1803 établit une Argovie forte, dotée du Fricktal, de Baden et de la majeure partie de l'ancien Freiamt argovien<sup>27</sup>.

Nous constatons que Napoléon Bonaparte, en rétablissant la structure de Confédération d'Etats, restaure de la sorte l'intégralité des Cantons d'avant 1798. Ce n'est qu'aux seuls anciens territoires sujets émancipés par la République helvétique, Vaud, Argovie, Thurgovie et le Tessin, dont l'existence avait été reconnue par les deux Constitutions de 1798 et 1802, qu'il confère le rang de Cantons souverains. Il maintient ainsi l'héritage de la Révolution. En outre, il crée un Canton de Saint-Gall, formé à partir d'Alliés des Confédérés et de différents territoires sous sujétion d'avant 1798. L'application du principe d'égalité entre entités géographiques est ainsi limitée en ce qui concerne les anciens territoires sujets à ces cinq Etats, à l'exclusion d'autres contrées qui

---

<sup>26</sup> Mémoire supplémentaire de la députation d'Argovie du 27 décembre 1802, *MAE*, vol. 479, p. 137.

<sup>27</sup> Wilhelm OECHSLI, *Geschichte der Schweiz im neunzehnten Jahrhundert*, Leipzig, S. Hirzel, 1903, vol 1<sup>er</sup>, p. 431.

auraient souhaité être promues à la catégorie de Cantons souverains.

L'Acte de Médiation de 1803 est le résultat de l'habile transaction qu'opère Bonaparte entre l'héritage de l'ancien régime et les acquis de la Révolution. Il comprend les Constitutions des dix-neuf Cantons et l'Acte fédéral qui organise désormais le fonctionnement de cette nouvelle Confédération suisse. Le principe d'égalité apporté dans la giberne des soldats de la Révolution figure à l'article III de l'Acte fédéral avec des expressions qui nous rappellent l'article 8 alinéa 1<sup>er</sup> de la Constitution de l'Helvétique de 1798: « Il n'y a plus en Suisse ni pays sujets, ni privilèges de lieux, de naissance, de personnes ou de familles »<sup>28</sup>. Cependant, à l'exception de cette disposition qui représente plutôt une « certaine concrétisation »<sup>29</sup> de ce principe, l'égalité n'est nulle part proclamée, ni dans les Constitutions cantonales, ni d'ailleurs dans l'Acte fédéral. Si désormais les Cantons confédérés sont tous égaux en droits, néanmoins certains d'entre eux sont avantagés à la Diète, assemblée des représentants des Cantons dans laquelle ceux-ci ne disposent que d'une voix, alors que Berne, Zurich, Vaud, Saint-Gall, Argovie et les Grisons, en raison de leur population de plus de cent mille habitants, en ont deux. Cette solution est le résultat d'un compromis entre le parti unitaire qui réclamait la représentation proportionnelle à la Diète et le parti fédéraliste qui ne voulait qu'une voix par Canton. Ainsi le principe de l'égalité subit-il encore une entorse<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Le texte de l'Acte fédéral figure in *L'Acte de Médiation du 19 février 1803*. Texte intégral édité par Antoine ROCHAT avec la collaboration d'Alain PICHARD. Introduction de Denis TAPPY, Lausanne, Cahiers de la Renaissance vaudoise, 2003, pp. 183-92; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., pp. 98-110

<sup>29</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., p. 148.

<sup>30</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, op. cit., p. 150; William Emmanuel RAPPARD, *La Constitution fédérale de la*

*Égalité entre individus*

Penchons-nous sur l'égalité entre individus, à la lumière des dispositions de l'Acte de Médiation de 1803, en nous attachant plus particulièrement à la question des droits politiques. Avec la disparition de la citoyenneté helvétique, les habitants et natifs qui en bénéficiaient sous la République helvétique mais qui n'étaient pas pour autant citoyens de leur Canton et bourgeois de leur commune de domicile, sont replacés dans une situation inégalitaire. A l'exception de Schwyz, il faut être citoyen du Canton pour exercer les droits politiques. Les habitants et natifs ne l'étant pas en sont donc exclus. Cependant dans les nouveaux Cantons, ils ont la possibilité de le devenir en s'acquittant d'une somme versée à la caisse des pauvres de leur commune de domicile<sup>31</sup>. Quant aux Israélites du Surbtal, ils s'étaient adressés à Talleyrand<sup>32</sup> durant la Consulta pour obtenir l'égalité politique en remarquant: « Quoique habitants depuis des siècles à Endingen et Lengnau, les individus qui composent ces deux communes, sont actuellement traités comme des étrangers. La révolution ne leur a procuré, jusqu'ici que des charges extraordinaires de tout genre que, dans l'attente d'un meilleur sort, ils ont supportées patiemment avec tous les habitants de l'Helvétie »<sup>33</sup>. Cette démarche n'eut aucun succès, et ils furent maintenus comme les natifs dans la catégorie des aubains<sup>34</sup>.

---

*Suisse*, Neuchâtel, La Baconnière, 1948, pp. 22-23.

<sup>31</sup> Art. III des Constitutions des Cantons d'Argovie, de Saint-Gall, de Thurgovie (1803); art. IV des Constitutions des Cantons du Tessin et de Vaud (1803).

<sup>32</sup> Charles Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838), ministre des relations extérieures.

<sup>33</sup> Lettre des habitants des deux communes de Lengnau et d'Endingen, s.d., in *Archives nationales*, Paris (AN) fonds, AP 29, p. 120.

<sup>34</sup> Felix HAFNER, « Der Weg zur Realisierung der Rechtsgleichheit-wirkungsgeschichtliche Aspekte von Artikel 3 der Bundesverfassung der Mediationsakte », *op. cit.*, pp. 215-216; Eduard HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, *op. cit.*, vol. 1<sup>er</sup>, pp. 335-337; Eugen BLOCHER, « Die Entwicklung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes in der neuen Eidgenossenschaft », *Revue de droit suisse*, 1906, pp. 160-

Les droits politiques des citoyens sont énoncés dans les dix-neuf Constitutions des Cantons qui se répartissent en trois groupes: anciens Cantons pays, anciens Cantons villes et nouveaux Cantons. Dans le premier, l'égalité est assurée car tout citoyen âgé de vingt ans est en même temps membre de la *Landsgemeinde*, le législatif du pays<sup>35</sup>. Bonaparte avait imposé cette mesure lors de la Consulta contre l'avis des représentants de la tendance unitaire qui voulaient limiter l'admission à cette assemblée aux seuls propriétaires. Dans le deuxième groupe, celui des anciennes villes souveraines, le droit de suffrage et d'éligibilité est limité par des conditions censitaires qui varient en fonction de ces deux catégories et en fonction des Cantons. En outre, pour pouvoir exercer les droits politiques, la Constitution exige que le citoyen jouisse « d'un état indépendant »<sup>36</sup>. Quant au troisième composé des nouveaux Cantons, on constate également la présence d'un cens limitant l'accès au corps électoral ainsi qu'à celui des charges politiques; néanmoins ce cens est plus bas que dans les anciens Cantons villes du deuxième groupe<sup>37</sup>. Enfin, si Bonaparte au début janvier 1803 souhaitait instaurer une représentation proportionnelle de la population du Canton dans ses Conseils, il se prononce en définitive pour un système électoral compliqué qui de fait avantagera les villes anciennement souveraines au détriment de leurs campagnes<sup>38</sup>. Ainsi, nous nous rendons bien compte que l'application du principe d'égalité aux individus dans les institutions suisses de la Médiation

---

164; Wilhelm OECHSLI, *Geschichte der Schweiz im neunzehnten Jahrhundert*, op. cit., vol. 1<sup>er</sup>, pp. 452-453.

<sup>35</sup> Art. III des Constitutions des Cantons d'Appenzell, de Glaris, de Schwyz, d'Uri (1803); art. IV des Constitutions des Cantons d'Unterwald et de Zoug (1803).

<sup>36</sup> Art. IV et XVII des Constitutions des Cantons de Bâle, Fribourg, Lucerne, Schaffhouse, Soleure de Zurich (1803); art. IV et XVIII de la Constitution du Canton de Berne (1803).

<sup>37</sup> Art. II et XIII des Constitutions des Cantons d'Argovie, de Saint-Gall, de Thurgovie (1803); art. III et XIV des Constitutions des Cantons du Canton du Tessin et de Vaud (1803).

<sup>38</sup> Voir notamment les articles 1er des Constitutions des Cantons de Bâle, Berne, Fribourg, Lucerne, Soleure, Schaffhouse et Zurich (1803).

souffre de nombreuses imperfections propres à remettre en cause son fondement<sup>39</sup>. L'historien William Emmanuel Rappard (1883-1958) pourra constater que ce régime qui, ne violait pas de façon flagrante l'égalité de droit, avait pour effet de replacer au pouvoir les anciens maîtres des anciens Cantons urbains: « Aux privilèges de la naissance et de l'hérédité furent substitués les privilèges de la richesse, de la considération et de l'expérience dont les bénéficiaires étaient en fait les mêmes. Ainsi les anciens monarques changèrent de trône. Mais ils ne furent pas détrônés »<sup>40</sup>.

Malgré les nombreux défauts qui entachent le principe de l'égalité de droit découlant de l'article III de l'Acte fédéral de 1803, il n'en reste pas moins que par son œuvre, le médiateur a réussi à consacrer ce droit fondamental introduit en Suisse par la Révolution dans la structure politique de la Confédération et de ses Cantons. La promotion de territoires sous sujétion au rang d'Etats souverains, dans l'ordre européen d'alors, et qui plus est, placés sur le même pied que les Etats dont ils dépendaient avant 1798, est la marque indéniable du bouleversement qu'opère la mise en œuvre de l'égalité en droit, même si elle se limite à quatre ou cinq nouveaux Cantons. En outre, en réaffirmant l'abolition des privilèges, Bonaparte, donnait à tout individu, pour autant qu'il remplisse les exigences prévues par la Constitution de son Canton, la possibilité d'accéder à la vie politique et à la magistrature de l'Etat auquel il appartenait. Cette égalité des pays et des citoyens, voulue et confirmée par le médiateur, reconnue et proclamée par les Suisses, découlant de l'article III de l'Acte fédéral de 1803, implique donc une véritable révolution, qui si elle n'a pas l'ampleur théorique de celle de 1798, tire néanmoins un trait final sur l'ancien régime.

---

<sup>39</sup> Felix HAFNER, « Der Weg zur Realisierung der Rechtsgleichheit-wirkungsgeschichtliche Aspekte von Artikel 3 der Bundesverfassung der Mediationsakte », *op. cit.*, p. 215; Bonaparte et la Suisse, *op. cit.*, pp. 54, 104-105, 113; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, *op. cit.*, pp. 145-148; Wilhelm OECHSLI, *Geschichte der Schweiz im neunzehnten Jahrhundert*, *op. cit.*, vol. 1<sup>er</sup>, pp. 447-453.

<sup>40</sup> William Emmanuel RAPPARD, *L'individu et l'Etat*, *op. cit.*, p. 83.

*De la Restauration à 1848*

Après la chute de Napoléon Ier, la Restauration voit la Suisse conserver la structure d'état confédéral ainsi que les régimes politiques des Cantons, hérités de l'Acte de Médiation, en limitant cependant l'exercice et la jouissance des droits politiques et économiques des citoyens. La tempête réactionnaire qui souffle au cours de cette période ne réussit toutefois pas à éliminer complètement l'égalité de droit. Si ce principe entre entités territoriales est remis en question par certains Cantons réactionnaires, la garantie qui lui sera assurée, d'abord par les puissances alliées, puis par les clauses du Pacte fédéral de 1815, le maintient cependant intact dans le droit public suisse. Quant à l'égalité de droit entre individus, elle subit encore d'importantes restrictions particulièrement dans les anciens Cantons villes<sup>41</sup>. Et c'est dans le paragraphe sept du Pacte fédéral de 1815 que réside désormais ce principe: « La Confédération consacre le principe, que comme, après la reconnaissance des XXII Cantons, il n'existe plus en Suisse de pays sujets, de même aussi la jouissance des droits politiques ne peut jamais, dans aucun Canton, être un privilège exclusif en faveur d'une classe des citoyens »<sup>42</sup>. En dépit de son caractère quelque peu amphigourique, cette disposition maintient la survie de l'égalité dans les institutions politiques suisses de la Restauration. W. E. Rappard relève que cet article, « possède donc un très particulier intérêt historique. C'est, en effet, le seul fil par lequel a pu nous être transmise directement la voix qui, en 1798, appela la Suisse à la démocratie et l'individu à la liberté. Grâce à lui

---

<sup>41</sup> Felix HAFNER, « Der Weg zur Realisierung der Rechtsgleichheit-wirkungsgeschichtliche Aspekte von Artikel 3 der Bundesverfassung der Mediationsakte », *op. cit.*, pp. 216-217; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, *op. cit.*, pp. 185-191; William MARTIN, *Histoire de la Suisse*, *op. cit.*, pp. 212-213; William Emmanuel RAPPARD, *La Constitution fédérale de la Suisse*, *op. cit.*, pp. 26-27.

<sup>42</sup> Le texte du Pacte fédéral de 1815 figure in *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, *op. cit.*, pp. 193-203.

l'écho de cette voix ne se perdit jamais tout à fait, même en 1815, au temps de l'orage réactionnaire »<sup>43</sup>.

Il faut attendre la Régénération pour assister à une véritable remise en question de cet héritage de la Médiation. Au cours des années qui séparent 1830 de 1848, plusieurs Cantons procèdent à une révision totale de leur Constitution. La plupart font figurer dans leur texte fondamental les principes de la souveraineté du peuple, d'égalité de droit, de séparation des pouvoirs ainsi que des droits fondamentaux. C'est ainsi que, pour la première fois de leur histoire, plusieurs Cantons proclament l'égalité de droit reconnue à leurs citoyens. L'application du principe de l'égalité de droit, dont découle celui du suffrage universel, aura une répercussion tout à fait favorable dans le domaine des droits politiques. Ainsi durant ces années, on assiste à l'affaiblissement de la prépondérance des villes sur les campagnes et à l'établissement de la représentation proportionnelle de la population de tout le Canton au sein du législatif cantonal. Cela n'ira pas sans heurts dans certains Etats confédérés, comme à Bâle et à Schwyz. Quant aux conditions qui restreignaient le droit de vote et d'éligibilité, elles sont, au cours de la Régénération, allégées voire supprimées selon les Cantons, à telle enseigne, qu'on peut, de façon générale, en 1848, les considérer comme abrogées dans la plupart des Etats de la Confédération<sup>44</sup>.

Après avoir procédé à la régénération d'une majorité de Cantons, il s'agit d'entreprendre celle du Pacte fédéral de 1815. La défaite du Sonderbund en 1847 va désormais assurer le succès de cette entreprise. Et c'est grâce à cette toute jeune Constitution du 12

---

<sup>43</sup> William Emmanuel RAPPARD, *L'individu et l'Etat*, *op. cit.*, p. 140.

<sup>44</sup> Felix HAFNER, « Der Weg zur Realisierung der Rechtsgleichheit-wirkungsgeschichtliche Aspekte von Artikel 3 der Bundesverfassung der Mediationsakte », *op. cit.*, pp. 217-220; Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, *op. cit.*, pp. 320-325; Marcel BRIDEL, *Précis de droit constitutionnel et public suisse*, Lausanne, Payot, 1965, pp. 37-39; Eduard HIS, *Geschichte des neuern Schweizerischen Staatsrechts*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 86-87, 90-96, 345-348, 353-362; Eugen BLOCHER, « Die Entwicklung des allgemeinen und gleichen Wahlrechtes in der neuen Eidgenossenschaft », *op. cit.*, pp. 183-188.

septembre 1848<sup>45</sup> que le principe d'égalité est, à l'article 4, enfin proclamé: « Tous les Suisses sont égaux devant la loi ». Jusqu'à ce jour, il n'avait jamais été énoncé aussi clairement et avec tant de force, ni sous la République helvétique, encore moins sous la Médiation ou lors de la Restauration; sa rédaction était donc nouvelle et s'appliquait à tous les citoyens suisses pris individuellement. A cette norme positive de l'égalité, les constituants ajoutent la règle négative, puisée quant à elle, dans l'Acte fédéral de 1803, à l'article III, dont l'origine remontait à la Constitution de la République helvétique: « Il n'y a en Suisse ni sujets, ni privilèges de lieux, de naissance, de personnes ou de familles ». Cette dernière disposition vise tant l'individu que les entités territoriales. A ce propos, cette Constitution de 1848 qui crée l'Etat fédéral, voit les Cantons perdre leur souveraineté. Cependant malgré cette perte, la structure d'état fédéral dans laquelle ceux-ci conservent de nombreuses compétences ainsi que le nouveau régime parlementaire bicaméral dans lequel les Etats confédérés sont représentés, maintiennent l'application du principe d'égalité de droit entre eux. Ce principe a désormais son ancrage constitutionnel dont l'une des conséquences, au plan fédéral, sera l'établissement du suffrage universel reconnu à tous les citoyens suisses âgés de vingt ans révolus ainsi que leur éligibilité sans plus aucune condition censitaire<sup>46</sup>.

Cette proclamation de l'égalité de droit contenue dans la Constitution fédérale de 1848, de même que les articles qui garantissent la liberté d'établissement (art. 41) ou le libre exercice des cultes (art. 44) notamment, ne concernent, en réalité, que les seuls Suisses chrétiens et de la sorte excluent de leur champ d'application tous les Israélites. C'est à la faveur de la conclusion, en 1864, d'un nouveau traité d'établissement avec la France qu'ils

---

<sup>45</sup> Le texte de la Constitution fédérale de 1848 figure in *Quellenbuch zur neueren schweizerischen Verfassungsgeschichte*, op. cit., pp. 447-481.

<sup>46</sup> Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse*, op. cit., vol. 1<sup>er</sup>, pp. 34-38; Marcel BRIDEL, *Précis de droit constitutionnel et public suisse*, op. cit., pp. 57-61; [Johann CONRAD KERN et Henri DRUEY], *Rapport de la commission qui a élaboré le projet de Constitution fédérale du 8 avril 1848*, Lausanne, Pache, 1848, p. 14.

sont placés sur pied d'égalité avec les autres Suisses. Selon ce traité, les Français, sans aucune distinction de religion, peuvent s'établir en Suisse. Ainsi les Israélites français jouissent-ils d'un droit que la Constitution ne reconnaît pas à leurs coreligionnaires de Suisse. Cette situation choquante déclenche la révision partielle de la Constitution. Après le vote favorable du peuple et des Cantons, le 14 janvier 1866, les Israélites suisses peuvent bénéficier de la liberté d'établissement et de l'égalité politique<sup>47</sup>.

A la fin de cet exposé quelque peu simplifié, voire simpliste, nous avons tenté, en votre compagnie, de retracer, sur une cinquantaine d'années, les péripéties de l'évolution du principe d'égalité. Dans la longue progression de ce principe, 1848, nous venons de nous en rendre compte, n'est pas un terme. Il est, bien au contraire, le commencement d'une autre étape qui, s'agissant plus particulièrement de l'individu, devrait nous conduire jusqu'à nos jours et à propos de laquelle il y aurait encore tant à dire...

---

<sup>47</sup> Alfred KÖLZ, *Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848*, *op. cit.*, vol. 2, pp. 507-508; Jean-François AUBERT, *Traité de droit constitutionnel suisse*, *op. cit.*, vol. 1<sup>er</sup>, pp. 42-44; William Emmanuel RAPPARD, *La Constitution fédérale de la Suisse*, *op. cit.*, pp. 175-178, 274-279.



## Dangereuse fraternité?

Mark Hunyadi

Très tôt, la fraternité a été la mal-aimée de la trilogie « Liberté, égalité, fraternité ». On l'a comme mise à l'écart dès les premières années révolutionnaires, à l'ombre de ces deux grands piliers républicains que sont jusqu'à aujourd'hui la liberté et l'égalité. Les historiens avancent généralement trois types de raisons à cette mise à l'écart: 1/ l'incompatibilité de la fraternité avec la loi de la Terreur, 2/ le vague dont elle est entourée, et qui la rend peu opérationnelle (Bernardin de St-Pierre développe par exemple une vraie mystique de la fraternité, avec sa théorie des Harmonies fraternelles, qui englobe l'homme, les animaux, et jusqu'aux végétaux dans « des consonances, et pour ainsi dire des fraternités du même genre »), et 3/ ses origines chrétiennes, qui en faisaient un difficile outil de ralliement.

On notera que la fraternité n'est présente ni dans la *Déclaration des Droits de l'homme et du citoyen* du 26 août 1789, ni dans la Constitution du 3 septembre 1791 (où l'on parle de liberté, d'égalité, de propriété, de sûreté – comme le raillait le jeune Marx dans sa *Question juive*: « Liberté, égalité, Bentham! »), ni dans la Constitution de 1793. Elle n'apparaîtra que dans la Constitution du 4 novembre 1848, où il est dit « (La République française) a pour principe la liberté, l'égalité et la fraternité », et plus loin: « La République doit, par une assistance fraternelle, assurer l'existence des citoyens nécessiteux » et « les citoyens doivent concourir au bien-être commun en s'entraïdant fraternellement les uns les autres ». Pour le dire vite, la fraternité a donc été d'une manière générale reléguée au rang des bons sentiments, assimilée qu'elle était plus ou moins tacitement à la charité ou à l'assistance, plus précisément: à l'amour et la charité du côté chrétien, à l'entraide, l'assistance ou la philanthropie du côté laïque. Elle avait donc une

valeur plus rhétorique et déclamatoire que légale ou institutionnelle, ce qu'on lui reprochera aussi. Lorsqu'à partir de 1848, l'idée de fraternité, après une éclipse de plus d'un demi-siècle, connaîtra un vif renouveau, elle sera encore généralement associée à des élans plus ou moins mystiques, ce qui permettra à Flaubert d'ironiser dans son *Dictionnaire des idées reçues* sur « la fraternité des peuples et autres galettes de cette farine »...

Cette sorte de division du travail implicite dont fut victime la fraternité entre la politique institutionnelle d'une part et la politique des bons sentiments de l'autre se retrouve jusqu'à aujourd'hui, puisqu'on ne trouvera à ma connaissance plus guère de référence, dans les œuvres de théorie politique contemporaines, à la notion de fraternité, celle-ci ayant été quasi unanimement supplantée par celle de *solidarité* ou de justice sociale; chez le plus important théoricien politique contemporain, John Rawls, dont la grande tâche est de rendre possibles liberté et égalité, l'idée de fraternité est absente, intégralement remplacée qu'elle est par des dispositifs de justice distributive. De manière caractéristique aussi, chez le théoricien du Republicanisme Philip Pettit, l'idée de fraternité, pourtant explicitement mentionnée, est tacitement assimilée non à la justice distributive comme chez John Rawls, mais à la *communauté*, notion encore différente sur laquelle je reviendrai. Ainsi, Pettit intitule l'un des chapitres de son grand livre<sup>1</sup> consacré au republicanisme « Liberté, égalité, communauté », tout en mentionnant explicitement que la théorie de la liberté qu'il défend dans son livre renvoie « au rapport français entre liberté, égalité et fraternité ». En tout état de cause, aujourd'hui encore, la fraternité, si elle conserve une certaine valeur incantatoire, n'a absolument pas conquis la même dignité conceptuelle que ses deux grandes sœurs liberté et égalité.

J'aimerais pourtant dans cet exposé, à titre simplement exploratoire, soutenir l'idée que la notion de fraternité recèle au regard de la philosophie politique d'importantes ressources à la fois théoriques et pratiques. Je ne pense pas qu'il faille simplement la

---

<sup>1</sup> Philippe PETTIT, *Republicanisme*, trad. de Jean-Fabien SPITZ, Paris, Gallimard, 2004.

reléguer au rang d'une simple survivance d'une rhétorique passée qui ne mériterait qu'un intérêt archéologique. D'un point de vue théorique, elle pourrait permettre me semble-t-il de dépasser la bipolarité sclérosée du débat bientôt trentenaire entre Libéraux et Communautariens, qui achoppe sur la question de l'ontologie de l'individu, de sa juste compréhension anthropologique; la conception « souverainiste » qu'ont les Libéraux de l'individu, en en faisant un atome porteur de droits protecteurs, s'oppose radicalement à la conception « intégrée » qu'en ont les Communautariens, qui font de l'individu un être nécessairement englobé dans un tout culturel qui le dépasse. La notion de fraternité, en permettant d'enrichir la notion libérale d'individu sans la réifier dans une appartenance communautaire prépolitique comme le font les Communautariens, pourrait permettre de renouveler ce débat devenu quelque peu insipide. D'un point de vue pratique ensuite, j'aimerais rapidement montrer que la nature du concept de fraternité est telle que son invocation même recèle en tant que telle une efficacité politique. Autrement dit, le dépoussiérage de la notion de fraternité ne se révélerait pas seulement comme une opération théorique intéressante, mais comme possiblement grosse d'une certaine opérationnalité politique.

Mais il faut d'abord définir le concept de fraternité, ce qui n'est pas si facile. Je l'ai rappelé, il a été éclipsé par des notions telles que justice, solidarité ou communauté, et peut-être a-t-il été aussi mis au rancart par les pensées féministes qui devaient le trouver décidément sexuellement trop connoté. « Sororité » est admis depuis 1970, et désigne selon Le Petit Robert une communauté de femmes... Par où l'on voit que l'équivalent féminisé de fraternité manque quelque chose d'essentiel de la fraternité, qui a précisément une visée universalisante, au-delà des distinctions, notamment, de genre.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que la notion de fraternité a d'abord été rabattue sur celle de *charité*. Cette équivalence postulée entre fraternité et charité est d'origine chrétienne. On la trouve par exemple dans toute sa simplicité chez Lamartine, qui dans son *Voyage d'Orient* (1835) voit dans le christianisme l'avènement de « ces deux grandes vérités pratiques et

incontestables: charité et fraternité entre tous les hommes. Que dès la Révolution, certains aient pu voir dans la fraternité un avatar de la charité chrétienne, cela semble incontestable, d'autant que cela pouvait même paraître le grand avantage de la notion de fraternité: grâce à elle, les cléricaux pourraient, dans une opération de récupération idéologique, « raccrocher toute la tradition religieuse française à l'idée même de République »<sup>2</sup>. Pourtant, cette assimilation courante ne résiste pas à l'analyse: elle procède d'un raccourci conceptuel qui confond dans une même dénomination un principe et sa mise en œuvre. La fraternité n'est pas la charité, parce que la charité est une *vertu* qui peut être exercée au nom de la fraternité, ou au nom d'autre chose comme l'amour du prochain ou le souci de justice; la fraternité est ce qui commande et non ce qui est commandé, la fraternité peut commander la charité mais ne se confond pas avec elle, elle est ce au nom de quoi on commande ou requiert quelque chose, elle est le principe et non sa mise en œuvre.

C'est du même genre de raccourci conceptuel que procède l'assimilation entre fraternité et *assistance*, connotation chrétienne en moins. L'assistance n'est certes pas une vertu au sens où l'est la charité, mais elle est une *pratique* qui, là encore, met en œuvre un principe qui lui est par nature supérieur, tel la fraternité précisément ou la justice sociale. L'assistance n'est pas une vertu, parce qu'elle n'est pas une qualité ou une disposition que l'on possède mais, encore une fois, une pratique que l'on met en œuvre, ou un dispositif que l'on met en place, comme lorsque l'on parle de l'Assistance publique. Rien de tel avec la fraternité, qui n'est ni une disposition, ni un dispositif. Lorsque l'on assimile donc, à tort, fraternité et assistance, on opère le même court-circuit entre un principe et ce qui traduit ce principe que lorsqu'on l'assimile à la charité. En toute rigueur donc, la fraternité ne peut être assimilée ni à la charité, ni à l'assistance. La même remarque vaut pour l'entraide et la philanthropie, à ceci près que celle-ci a une forte connotation paternaliste qui la rend plus dissemblable encore de la notion de fraternité. Comme le dit l'historien Marcel David, « la

---

<sup>2</sup> Michel BORGETTO, *La devise « Liberté égalité, fraternité », Que sais-je*, Paris P.U.F., 1997, p. 102.

philanthropie est essentiellement élitiste et paternaliste; la fraternité est, peu ou prou, empreinte d'égalité civile et privilégie l'aspiration à plus de dignité»<sup>3</sup>. Et, pour accentuer cette différence, Marcel David rappelle qu'historiquement, la philanthropie s'en est tenue électoralement à un système censitaire, alors que la fraternité a entraîné dans son sillage le suffrage universel. En tout état de cause, pas plus que l'assistance, la philanthropie ne devrait être assimilée à la fraternité.

Mais c'est certainement avec la notion de *solidarité* que celle de fraternité a le plus d'affinités, et c'est ici que l'attention conceptuelle doit être portée à son comble. Aujourd'hui, il semble bien, comme je l'ai déjà dit, que ce soit la notion de solidarité qui ait entièrement pris en charge celle de fraternité; sans doute la solidarité semble-t-elle plus neutre tant du point de vue métaphysique que du point de vue sexuel. La notion de solidarité s'est aujourd'hui généralisée, elle semble d'ailleurs politiquement bien plus recevable que naguère la fraternité, elle est pour ainsi dire institutionnalisée de toutes parts (cf. impôt de solidarité, solidarité des travailleurs, des médecins, solidarité nationale et internationale...). Historiquement, de manière récurrente, on a préféré la notion de solidarité à celle de fraternité, avec cette idée très souvent répétée au XIXe siècle, et reprise de manière systématique dans le solidarisme de Léon Bourgeois, que si la fraternité pouvait se prêcher et se conseiller, elle ne pouvait pas cependant se décréter ni faire l'objet d'une loi écrite; la solidarité en revanche, en reflétant en quelque sorte l'interdépendance des hommes en société, reposait sur des bases quasi scientifiques et pouvait s'organiser en dehors de toute affectivité. On pouvait donc facilement la traduire en lois. Voici comment Alfred Croiset rendait compte en 1902 de la supériorité de la notion de solidarité sur celle de fraternité:

« La fortune du mot solidarité s'explique sans peine. Si les individus ne sont [...] que des cellules de la société, le mot par lequel les biologistes expriment l'interdépendance des cellules est celui même qui doit exprimer dorénavant l'interdépendance des

---

<sup>3</sup> Marcel DAVID, *Le printemps de la fraternité*, Paris, Aubier, 1992, p. 19.

individus. Les termes de justice, de charité, de fraternité même, si chère à la démocratie sentimentale de 1848, a le tort justement de n'être qu'un sentiment, et nos générations modernes, avides de sciences objectives et positives, avaient besoin d'un mot qui exprimât le caractère scientifique de la loi morale. Le mot de solidarité, emprunté à la biologie, répondait merveilleusement à ce besoin obscur et profond [...]. On recueillit ainsi peu à peu, sous le titre de solidarité, à peu près toutes les idées morales qu'on trouvait conformes à l'idéal présent »<sup>4</sup>.

La fraternité a donc été très vite fortement menacée, voire supplantée par l'idée de solidarité dont Alfred Croiset nous dit, de manière intéressante, qu'elle est d'origine biologique. Du coup se trouve confirmée, ou renforcée l'idée d'une gestion rationnelle de la société, ou en tout cas de la possibilité d'une telle gestion: car si le corps social est organisé comme un corps organique, alors l'idée n'est plus absurde de pouvoir découvrir les lois scientifiques et objectives qui la constituent. L'avènement de l'idée de solidarité, empruntée à la biologie, serait comme la prémonition de cet idéal de sociologie scientifique. Nul doute alors que la notion de solidarité soit politiquement plus opérationnelle que la vague et sentimentale fraternité.

Mais il y a sans doute une autre raison à la méfiance dont est victime la notion de fraternité que son insuffisante maniabilité politique, et cette raison est liée à ce qu'on pourrait appeler le système de valeurs européen. Nul doute en effet qu'au sein de ce système de valeurs, *l'autonomie* tienne une place prépondérante. Pour Kant, qui a donné de l'autonomie sa version la plus achevée, l'autonomie est la capacité de se donner à soi-même sa propre loi, c'est-à-dire cette capacité qu'a la volonté humaine de pouvoir se laisser déterminer par la seule force de la raison; cette capacité exprime le sens même de l'autonomie comprise comme autodétermination. Cette manière kantienne de voir – qui porte à un plus haut degré de conceptualité ce qui était déjà au principe même

---

<sup>4</sup> Alfred CROISET, *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902, pp. 9-10; cité par Michel BORGETTO, *La devise « Liberté égalité, fraternité »*, *op. cit.*, p. 84.

de la pensée de Rousseau – procède la représentation, si importante dans notre imaginaire politique et dans la constitution symbolique de notre espace politique, d'individus libres et égaux qui se mettent en société par un acte volontaire. C'est là la symbolique du contrat social, qui est au principe même de nos États constitutionnels modernes. Sous ses aspects de fiction fondatrice, le contrat social exprime en fait le sens continué, c'est-à-dire toujours implicitement à l'œuvre, de la relation sociale elle-même, telle qu'elle existe effectivement dans l'espace juridico-politique de tous les jours. Cet espace est pour nous constitué par l'idée d'autonomie, dont le contrat social métaphorise la mise en exercice. Or, face à cette symbolique si prégnante de l'autonomie, la fraternité représente une *menace*, la plus haute menace même dans cette échelle de valeur, puisque c'est une menace *d'hétéronomie*. Face à l'individu autonome et porteur de droits, la fraternité représente une menace à sa souveraineté même, représente donc une menace d'aliénation, une sorte de vestige métaphysique qui vient saper l'individu dans sa splendide capacité à sans cesse affirmer ses droits. Autonomie et fraternité semblent incompatibles sur l'autel de la libre disposition de soi, parce que la fraternité semble affirmer un lien de dépendance antérieur à l'affirmation de soi. La fraternité apparaît donc comme hétéronomie et aliénation. C'est sans doute pourquoi, aussi, la solidarité s'est substituée à la fraternité, parce qu'à l'inverse de cette dernière, l'exigence de solidarité ne se réfère pas à un lien obscurément antérieur qui lierait le moi à autrui et qui m'encombrerait dans l'autonomie de mes choix, mais à un système organisé de juste distribution des ressources qui est parfaitement compatible avec la réciprocité intéressée d'un contrat social. En d'autres termes, l'exigence de solidarité ne contrevient pas à l'exigence d'autonomie, puisqu'elle se traduit dans un dispositif institutionnel qui *résulte* d'un contrat social et peut donc s'affirmer comme librement consenti. La fraternité, en revanche, semble *concurrer* le projet même d'un contrat social, en menaçant l'autonomie individuelle qui est en son cœur.

Chemin faisant, en retraçant ainsi les entrelacs des rapports entre fraternité et solidarité, nous avons simultanément posé les jalons de la distinction entre ces deux notions. Il apparaît maintenant qu'ils

avaient au fond raison, les critiques historiques de la fraternité, qui lui reprochaient son manque de maniabilité politique. Car la fraternité n'est pas un concept politique au sens institutionnel du terme, alors que la solidarité l'est. La solidarité se réfère à un ensemble de dispositifs de justice distributive *positive*, pourrait-on dire (comme on parle de droit positif), là où la fraternité est effectivement *prépolitique*, toujours dans cette acception institutionnelle du politique. La fraternité se réfère à un lien antérieur, ou extérieur à la politique institutionnelle, un lien qui serait censé subsister par-delà l'effondrement des institutions. C'est pourquoi l'assimilation aujourd'hui quasiment accomplie entre fraternité et solidarité est d'une part fallacieuse, comme je viens de le montrer, et d'autre part *symptomatique*: elle révèle en effet cette sorte d'hypertrophie de l'autonomie qui nous fait rejeter viscéralement, de manière irréfléchie tout ce qui n'est pas immédiatement congruent avec elle. La fraternité n'est désormais acceptée que si elle est convertie en solidarité, mais, convertie en solidarité, elle est dans le même mouvement dénaturée, puisqu'on fait d'elle ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire une institution politique. La fraternité n'est pas la solidarité gestionnaire.

C'est là précisément ce qu'on lui reproche, car le prépolitique n'est pas réputé compatible avec la politique démocratique. C'est le principe même d'une politique démocratique fondée sur l'autonomie des sujets que tout ce qui est pré-donné (les caractères ethniques, culturels, géographiques, ...), tout ce qui est véhiculé par la tradition sur le mode de l'héritage ne doit son autorité qu'à un acte de reconnaissance toujours présumé chez les citoyens, c'est-à-dire à une forme d'allégeance rationnelle dans laquelle s'exprime l'autonomie du sujet. Comme le dit Alain Renaut, « la tradition reconnue par celui qui la reçoit, l'identité assumée par celui qui s'y retrouve, ce n'est déjà plus la tradition comme telle: la reconnaissance fait déjà échapper au modèle pur et simple de l'héritage, et cet écart entre héritage et reconnaissance correspond exactement à ce que nous ne pouvons penser que par référence à l'idée de subjectivité et non pas de sujétion »<sup>5</sup>. Cette reconnaissance

---

<sup>5</sup> Charles LARMORE et Alain RENAUT, *Débat sur l'éthique*, Paris,

est au cœur même du dispositif du contrat social – c'est cette reconnaissance exprimée dans le contrat social qui nous fait décoller du modèle du pur et simple héritage. Tout héritage prépolitique est censé pouvoir être « politisé » par la reconnaissance autonome des citoyens. La démocratie veut l'empire de la loi, et la loi n'est censée puiser qu'à la seule source de l'autonomie, la faculté politique par excellence. Tout ce qui est prépolitique doit en être, idéalement, banni.

Cela est patent jusqu'à la caricature dans un certain discours politique français dominant, où le terme de « communautarisme » vaut aujourd'hui comme une insulte, exactement comme le terme de racisme, et ne nécessitant dans son usage péjoratif aucune justification supplémentaire. Il suffit aujourd'hui de qualifier une posture de « communautariste » pour la disqualifier sans appel. Pourquoi? Parce que ce qui est communautaire est supposé prépolitique, donc inégalitaire et particulariste puisque non filtré par la force égalisante de la loi républicaine. Toute référence à du donné prépolitique (qu'on pense à la Corse!) est *a priori* foncièrement suspecte de vouloir subvertir la belle égalité républicaine, et contrevient ce faisant au principe même de la politique démocratique.

Ce n'est pas le lieu ici d'examiner la justesse ou non de cette disqualification *a priori* du prépolitique communautarien en tant que tel, mais on peut en revanche constater qu'en théorie politique, la mouvance dite communautarienne a fortement contribué à polariser le débat entre deux termes réputés insurmontables, l'individu et la communauté. Depuis une trentaine d'années maintenant que dure l'opposition Libéraux/Communautariens, on n'arrête pas de débattre sur les mérites et déficits de la conception libérale de l'individu, qu'on oppose à la conception communautaire d'un individu dès toujours (c'est-à-dire avant toute relation proprement politique) enchâssé dans des liens communautaires que sa volonté ne choisit pas. Au-delà de toutes les différences qui séparent, du côté des Communautariens, une Sandel d'un Walzer ou d'un Taylor par exemple, l'enjeu est toujours, de leur côté,

d'assigner sa juste place, au sein des institutions politiques, à l'identité communautaire, puisque leur thèse centrale est que l'identité personnelle ne peut précisément être que communautaire, et que l'individu libéral atomisé, désencombré, maître de ses choix est une fiction rationaliste dépourvue de pertinence. Leur retour au prépolitique consiste donc, pour le dire vite, en une réification de la part communautaire de l'identité personnelle, qu'ils veulent voir, le plus souvent, consignée dans le droit. De l'identité, on ne discute pas, elle est indiscutable, contrairement, précisément, aux opinions et postures politiques dont la nature même est d'être objet de délibération. Ce qui est prépolitique est soustrait à toute délibération. De ce point de vue, les Communautariens sont des promoteurs de la sécurité identitaire, qu'ils veulent voir primer sur les acquis modernes mais délétères de l'autonomie libérale.

Pour les Communautariens donc, le prépolitique est identifié à du communautaire, que le politique doit ensuite consigner dans ses institutions. Le lien prépolitique est un lien communautaire, avec, évidemment, toutes les conséquences exclusivistes que cela suppose: car si le *nous* communautarien est fortement inclusiviste pour les membres de la communauté, il est symétriquement fortement exclusiviste de ceux qui ne le sont pas. C'est là le paradoxe du pronom *nous*, à la fois intégrateur et exclusif; il est bien évident qu'un *nous* communautaire fort s'accommode fort bien de l'exclusion de tous les *eux* qui ne font précisément pas partie de ce *nous*. Cette ambivalence est inhérente à l'usage du pronom *nous*, elle est donc inhérente à la pensée communautarienne.

Le lien prépolitique de fraternité court-il le même risque, porte-t-il aux mêmes conséquences exclusivistes? C'est ce que redoutent nombre de ses critiques, aujourd'hui comme naguère. Aujourd'hui encore, les critiques de la fraternité soulignent la dissymétrie qui caractérise la devise « Liberté-égalité-fraternité », avec ses deux premiers termes, formels et universalistes, et le troisième, plus substantiel et communautaire, gros donc d'exclusion possible. Mais cette critique ne date pas d'aujourd'hui: l'humanisme de la Renaissance européenne a lui aussi été très méfiant à l'égard de l'usage de la notion de fraternité, et l'a parfois rejeté avec une extrême virulence. Ici même, la communication de l'historien de la

pensée Yves Hersant a montré comment les auteurs de la Renaissance, pourtant imprégnés de christianisme et donc familiers de la fraternité christo-centrée, en sont venus à se défier de la notion de fraternité<sup>6</sup>. Il a montré de manière à mon sens convaincante que la valorisation de l'individu tel que le comprenait la Renaissance était foncièrement incompatible avec l'idée de fraternité: l'individu renaissant se constituant en effet dans la séparation d'avec son essence, conquérant sa liberté et sa plasticité contre toute essence humaine, il refuse dans le même mouvement tout paradigme de filiation et donc de fraternité. En valorisant ce qui sépare et ce qui individue, la Renaissance ne pouvait que rejeter la définition de l'humain comme frère. Ce refus de la ressemblance est donc aussi un refus de la communauté, mais non pas tant, comme aujourd'hui, par peur de l'exclusion de tous ceux qui n'appartiennent pas à la communauté que par peur d'étouffer dans *tout* individu ce qui en fait un être humain, c'est-à-dire sa capacité à se différencier.

Comme on le voit, pour des raisons différentes, la fraternité a toujours été soupçonnée de receler une « composante homicide » (Yves Hersant), soit de l'individu extérieur qui n'est pas couvert par le nous, soit par l'individu intérieur qui est étouffé par lui. J'aimerais défendre la thèse que cette méfiance est injustifiée, et qu'elle repose sur une assimilation indue et non critique entre fraternité et communauté. J'aimerais donc découpler les notions de fraternité et de communauté. Il faut d'abord voir comment fonctionne la logique exclusiviste du nous communautaire. Ce qui constitue la communauté du nous communautaire, c'est un *lien identificatoire partagé*, une marque positive et surtout distinctive que partagent ou se reconnaissent les membres de la communauté d'appartenance; ils forment donc une communauté au sens d'un *quelque chose* qu'ils ont en commun et qui les distingue d'autres communautés possibles. Leur marque identificatoire est une marque

---

<sup>6</sup> La communication présentée par Yves Hersant au colloque « Justice, liberté, égalité: sur quelques valeurs fondamentales de la démocratie européenne » s'intitulait « Débats sur la fraternité dans l'Italie de la Renaissance ». Nous regrettons qu'Yves Hersant n'ait pas pu participer à cette publication (*note de l'éditeur*).

distinctive, et elle est en l'occurrence prépolitique au sens où elle est *soustraite à toute délibération possible*. Or, il n'en va pas de même avec la notion de fraternité, et ceci permet de la distinguer maintenant de la notion de communauté, après l'avoir distinguée de la charité, de l'assistance puis de la solidarité. Elle partage toutefois, il est vrai, avec la notion de communauté le refus de vouloir considérer l'individu comme une monade isolée, toute-puissante et maîtresse d'elle-même; comme la notion de communauté, celle de fraternité fait fond sur des liens intersubjectifs qui dépassent la notion d'un simple individu boule de billard. Mais ces liens intersubjectifs, elle ne les considère pas sur le même mode que la version communautarienne. Les liens prépolitiques de fraternité ne sont pas prépolitiques au sens où ils détermineraient des marques positives d'appartenance *a priori* soustraites à toute discussion, et où ils fixeraient une identité à partir d'une quelconque marque distinctive; ils sont prépolitiques au sens où *ils se nouent en-deçà des institutions positives*, sans qu'ils soient – et ceci est décisif – naturels pour autant. Je reviendrai à l'instant sur ce point. Mais si la notion de fraternité peut enrichir celle d'individu, et tout particulièrement celle d'individu libéral, elle le fait non pas comme on le fait du côté communautarien, en l'enchâssant dans un réseau de relations qui le dépasse, le définit et l'enserme – créant ainsi une boule de billard en gros –, mais *en l'ouvrant au contraire sur autrui*, non par un signe d'appartenance prépolitiquement donné, mais par simple reconnaissance. Je parle ici de *simple* reconnaissance, pour l'opposer à la reconnaissance réciproque chère à Hegel et à la tradition qui s'ensuit, qui est un processus d'une tout autre nature. La simple reconnaissance peut être unilatérale, elle peut être effectuée par un seul et n'a pas besoin de la symétrie d'un acte réciproque: je peux, si je veux, éprouver un sentiment de fraternité avec les plantes, sans que je doive nécessairement postuler que les plantes éprouvent de même. C'est là à mon sens la part de vérité des excès mystiques auxquels a donné lieu la notion de fraternité – cette possibilité unilatérale de s'ouvrir indifféremment sur tout ce qui n'est pas soi.

Que dans la fraternité, l'ouverture à autrui ne soit pas par principe conditionnée par un signe identificatoire positif (positif au

sens où il est objectivement identifiable), mais ouvre à autrui par son invocation même, on peut encore en voir la confirmation dans les résistances *républicaines* qu'a suscitées le troisième terme de la devise « Liberté, égalité, fraternité », à l'image des sarcasmes de Marx qui dénonçait dans la fraternité républicaine « cet équilibre sentimental des intérêts de classe contradictoires, cette exaltation enthousiaste au-dessus de la lutte des classes ». L'opposition républicaine à l'invocation politique de la fraternité contestait en effet de plus en plus l'opportunité du recours à un tel concept au moment même où la société était déchirée par les antagonismes les plus vifs, des journées de juin 1848 à la répression de la Commune, en passant par les nombreuses fusillades d'ouvriers en grève. La réalité sociale offrait donc un démenti quotidien à l'exigence de fraternité, au point justement que certains s'opposaient à son invocation, parce qu'il s'agissait dans l'urgence politique du moment de vaincre l'ennemi, non de fraterniser avec lui. Mais en contestant l'opportunité politique de l'invocation de la fraternité, ils affirmaient dans le même mouvement, là aussi, cette part de vérité du concept de fraternité, qui vise au-delà, précisément, des antagonismes sociaux, au-delà des marques identificatoires positives et exclusives. C'est parce qu'elle a cette visée intrinsèquement universalisante qu'elle paraissait impropre à mobiliser une fraction de la population contre l'autre.

La fraternité comme ouverture à visée potentiellement universelle, c'est donc tout autre chose que la fermeture communautaire scellée par une marque d'appartenance qui est simultanément porteuse d'exclusion. Le simple appel, cette *injonction silencieuse* en quoi consiste la fraternité décloisonne toutefois suffisamment l'individu pour le doter d'une dimension relationnelle et intersubjective que l'individu libéral n'a pas. Le sentiment de fraternité révélerait donc une couche intersubjective du soi, une couche relationnelle antérieure à la communication et à sa thématization explicites. Du coup, on voit que la fraternité complète la paire Liberté-Égalité d'une manière singulière: alors que la liberté et l'égalité nécessitent des institutions pour prendre corps et leur donner expression, la fraternité se déploie sur une couche nécessairement préinstitutionnelle, sous peine de retomber

dans ce qu'elle n'est pas – ralliement communautaire ou dispositif d'assistance. En cela, la fraternité n'est donc pas à mettre sur le même plan que la liberté et l'égalité, puisque la fraternité au sens que nous avons dit ne saurait recevoir de traduction institutionnelle, sauf à être dénaturée. Son invocation a une force subversive propre, une force subversive *des institutions elles-mêmes*. Alors que liberté et égalité ont une force subversive par rapport à des institutions déterminées qui nient ces valeurs, en l'occurrence celles de l'Ancien Régime, la fraternité a une force subversive par rapport aux institutions en tant que telles et à leur logique de cloisonnement. Ce n'est donc à mon sens pas par hasard si c'est le troisième terme de la devise dont l'opportunité politique a été le plus souvent contestée et mise en cause; car l'exigence de fraternité s'accommode mal des exigences d'appareil politiques rigides, et l'on peut se demander dans le même élan si l'accusation de vague dont a fait l'objet la notion de fraternité ne révèle pas au fond l'ouverture potentiellement infinie que recèle sa prétention à l'universalité. Du coup, la fraternité apparaît effectivement comme une menace réelle à toutes les ossifications institutionnelles et à toutes les scléroses du pouvoir. Il me semble que là-dessus encore, les critiques récurrentes du troisième terme de la devise ne s'y sont pas trompés – là encore, les critiques de la fraternité en ont révélé une part de vérité. L'historienne Mona Ozouf a retracé de manière très instructive cette dissymétrie entre, d'une part, liberté et égalité, et, d'autre part, fraternité, lorsqu'elle demande: « Peut-on marier la fraternité aux valeurs individualistes de la liberté et de l'égalité? »<sup>7</sup>, en montrant comment cette dissymétrie a été l'objet même d'un débat engagé dès la Révolution sur le bon ordre à adopter pour les trois termes de la devise: pour ceux qui la placent en troisième, la fraternité ne peut se construire qu'à partir des individus libres et égaux, elle est donc l'objet d'un pacte libre; pour d'autres, elle est originaire, et la devise doit alors se dire « fraternité, liberté, égalité », renvoyant à un lien social primitif, lavé de tout conflit, proche en cela d'une vision chrétienne que cette interprétation de la

---

<sup>7</sup> Mona OZOUF, « Liberté, égalité, fraternité », in Pierre NORA (sous la dir. de), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, 1984, t. III, p. 597.

fraternité pourrait rattacher à la Révolution. Ces deux interprétations possibles de la notion de fraternité, cette hésitation sur la place à lui accorder dans la scansion de la devise montre bien l'hétérogénéité de la fraternité par rapport à ses deux sœurs individualistes, liberté et égalité.

Contrairement donc à la communauté qui se laisse toujours saisir dans un quelque chose que ses membres ont en commun, la fraternité procède d'une ouverture essentielle qui représente une menace pour toutes les clôtures institutionnelles. Contrairement encore à la communauté et à ses marques identificatoires, la fraternité n'est pas un donné, pas un fait qu'on pourrait en quelque manière objectivement établir, mais une injonction; elle ne confère pas un statut, mais révèle des liens; elle se résume tout entière à être un appel, dont ses critiques n'ont que trop senti la force subversive. Sa force est dans cet effet même de subversion, que l'on neutralise d'ailleurs savamment lorsque l'on rabat, comme aujourd'hui, l'idée de fraternité sur la gestion de la solidarité.

En déplorant la seule force incantatoire et purement effusive de la notion de fraternité, les critiques l'ont là encore révélée en la dénonçant: car c'est vrai, la fraternité est une injonction, non un fait, un appel, non un constat. D'où vient sa force subversive, comment l'expliquer? Elle vient me semble-t-il d'une caractéristique spécifique à l'usage politique de certains concepts. Le concept de fraternité, de par sa nature injonctive, fait partie de ces concepts qu'on ne peut pas continuellement invoquer en vain. Il arrive en effet un moment où on ne peut plus invoquer la fraternité sans que cet appel ne modifie l'auto-perception de ceux auxquels il est destiné. Désigner l'autre comme frère, se désigner soi-même comme frère de tout autre, c'est *ipso facto* se comprendre comme frère, c'est se percevoir comme frère et donc agir sur la perception que l'on a de soi-même. Parler de la table comme table ne modifie pas la table, car il n'y a aucune interaction réelle entre la table et le concept qui la désigne. En revanche, déclarer par exemple que la femme est l'égal de l'homme modifie certainement en profondeur la perception qu'ont d'eux-mêmes à la fois les hommes et les femmes. C'est pourquoi j'aimerais appeler ce type de concepts des concepts *performatifs*, en un sens très proche de celui que la

linguistique donne à ce terme: c'est-à-dire que leur déclaration est par elle-même porteuse d'une certaine efficacité. Cette efficacité n'est évidemment pas celle de la baguette magique – il ne s'agit pas de dire que la déclaration d'égalité *réalise* l'égalité, mais que la déclaration d'égalité modifie l'auto-perception de ceux qui en sont les destinataires. Ainsi, pour prendre un autre exemple, dans la constitution de la notion moderne d'individu, la rupture avec l'Ancien Régime telle qu'elle s'est concrétisée dans la rédaction de Constitutions a certainement marqué une étape cruciale, car c'est tout autre chose de se comprendre comme sujet du Roi que comme sujet de droits; et ce passage de sujet du Roi à sujet de droits est un passage entre deux manières fort différentes de se *percevoir* soi-même et, partant, autrui. La Déclaration des droits de l'homme ne laisse donc pas intacte la compréhension que l'on a de soi-même, et c'est en cela que cette déclaration est un acte performatif, comme sont performatifs dans ma terminologie les concepts corollaires de droits, d'égalité, de liberté. Marx s'est donc donné – soit dit en passant – la tâche quelque peu facile lorsqu'il raillait le caractère formel de la trilogie révolutionnaire, alors qu'il me semble que sa simple déclaration est par elle-même porteuse d'une certaine efficacité politique, en modifiant la perception que ses destinataires pouvaient avoir d'eux-mêmes. C'est une efficacité certes modeste, mais sans doute nécessaire à l'accomplissement de changements plus grandioses.

A l'inverse, il ne faudrait pas faire preuve d'une sorte d'idéalisme performatif en pensant qu'une simple déclaration peut modifier l'auto-perception de ses destinataires. Une telle modification de la perception de soi-même ne peut avoir lieu que si le concept performatif invoqué est en phase avec les aspirations des destinataires. C'est la raison pour laquelle, pour être réellement efficace, un concept performatif doit être *émergent*, c'est-à-dire cristalliser les aspirations morales du temps présent, et être le produit de celles-ci, coller à elles, sous peine de tourner à vide dans un éther philosophique. Les trois termes de la trilogie républicaine ont certainement été émergents en ce sens. Mais ils ne sont certainement pas performatifs chacun de la même manière. Comme j'ai essayé de le montrer, il me semble que liberté et égalité

prennent sens comme des négations déterminées de situations historiques et contingentes, donc de certaines pratiques institutionnelles auxquelles elles promettent d'en substituer d'autres. Leur visée est donc précisément institutionnelle, puisqu'il s'agit d'instaurer les institutions qui garantiront liberté et égalité, et ce contre les pratiques en usage à une époque donnée. Il s'agit donc de les mettre en exercice par des dispositifs institutionnels appropriés.

Il n'en va pas de même avec la fraternité, qui n'a ni cette finalité institutionnelle, ni ce caractère de négation déterminée de tel ou tel usage en vigueur. Bien que la notion de fraternité soit elle aussi émergente à partir d'un certain contexte où elle a pris sens, elle ne doit pas son caractère performatif à des références historiques et contingentes dont elle voudrait être la négation (abolir ceci ou cela, comme l'égalité voulait abolir l'arbitraire), car de par sa visée, elle transcende de telles références; sa visée est celle d'une ouverture à autrui pas forcément ressemblant. La compréhension de soi qu'indique la fraternité est celle d'une ouverture principielle, et donc celle d'un accueil de cet autrui non ressemblant, non identifié à du même. Cette compréhension de soi accueillante est dans son principe même différente de celle du sujet atomisé, souverain, affirmatif de ses droits et maître de ses choix qui caractérise l'individu libéral moderne, un individu qui au demeurant *suffit* à la mise en exercice des principes de liberté et d'égalité. La question est de savoir s'il suffit aussi à une authentique mise en œuvre de la citoyenneté. La liberté et l'égalité telles qu'on les connaît, sous leur forme constitutionnelle, se contentent bien de cet individu rachitique, de ces individus pauvres en autrui et riches en droits, des individus compétitifs dont il faut rendre mutuellement compossibles les libertés et égalités respectives. Cet individu suffit sans doute à la démocratie gestionnaire et administrative, à la démocratie bureaucratique et disciplinaire qui fait son chemin dans tous les Etats constitutionnels modernes, en Europe et ailleurs. On ne peut sur ce point manquer d'être frappé par la standardisation de l'individu moderne, par la *faiblesse* de cet individu au moment même où partout on proclame ses droits. *Partout il est né libre, mais partout il est le même* – ce qui est aussi une manière, certes

ironique et triste, de composer liberté et égalité. Le paradoxe de l'individualisme moderne, c'est que l'individualisme partout proclamé consacre en réalité la victoire du système: la victoire de l'individu, c'est la victoire du système, parce que le système a fabriqué un individu libre et égal qu'il maîtrise et discipline parfaitement. L'individu d'aujourd'hui est en parfaite congruence avec le système, parce que c'est le système qui a fabriqué cet individu-là.

Le problème avec cette harmonie paradoxale de l'individu et du système à laquelle on assiste aujourd'hui, c'est qu'elle fonctionne en vase clos et que ses termes polaires se renforcent mutuellement: car plus l'individu renforce son statut d'individu, plus c'est le système qui se renforce. Or, c'est précisément cette clôture du système sur lui-même que vient me semble-t-il fissurer l'injonction de fraternité, en brisant cette logique d'auto-perpétuation, où le système renforce l'individu qui par là même renforce le système. L'injonction de fraternité instille une modeste transcendance dans le système, en contribuant à la compréhension de soi comme soi accueillant.

La question qui se pose est celle de savoir dans quelle mesure la citoyenneté démocratique peut véritablement se contenter de cette clôture sur soi du système qui est en même temps une clôture sur soi des individus, et jusqu'où elle le peut. En d'autres termes, la question est de savoir si une citoyenneté démocratique authentique peut se contenter de la gestion des libertés et des égalités, sans recourir à la fraternité et à son potentiel d'ouverture. La clôture du système démocratique engendre des effets disciplinaires qui affadissent l'individu jusqu'à les rendre interchangeable. Il n'y a pas besoin du pathos nietzschéen du dernier homme, puis du surhomme pour déplorer la standardisation de l'individu démocratique. Il est tout de même frappant de constater comme l'individu proclamé libre est partout semblable à tous les autres: nous avons tous l'obligation légale d'avoir un domicile fixe, un emploi et un compte bancaire, ce qui induit des effets disciplinaires considérables, en dépit du fait que nous avons tendance à ne plus les voir parce que nous les vivons sur un mode quasi naturel. Que l'on songe seulement aux farouches résistances que rencontre

aujourd'hui une proposition comme celle de l'instauration d'une allocation universelle, dont le principe est d'assurer à chaque citoyen un revenu d'existence qui du même coup rendrait le travail facultatif. Par là se trouverait pourtant réalisée une liberté élémentaire, celle de ne *pas* travailler. Mais cette libération du travail apparaît aujourd'hui comme politiquement impossible, tant il reste vrai que l'homme libre doit être un homme travailleur. Le travail nous semble tellement naturel que nous ne voyons plus ses gigantesques effets disciplinaires.

Le problème de ces renforcements réciproques opérant en vase clos entre individu et système, c'est qu'ils ne connaissent pas de limites de principe, puisque, précisément, l'effet de renforcement est réciproque. L'étau systémique se resserre à mesure même que l'individu se voit confirmé dans son statut d'individu. Face à ce resserrement progressif et potentiellement illimité, l'injonction de fraternité, dans sa dimension subversive des institutions et dans sa dimension performative au sens qui a été dit, opère un rappel – à mon sens rien moins que salutaire – d'une *extériorité des institutions*, en l'occurrence de toutes les institutions démocratiques et social-démocratiques qui font de la société un objet à gérer. Dans leur clôture, elles sont menacées d'aveuglement, de cécité par rapport à une extériorité qu'elles occultent.

Il ne s'agit pas bien sûr de reconduire une version dénaturante de la fraternité, en l'institutionnalisant par exemple, ou en la consignnant d'une manière ou d'une autre dans le droit, mais de lui préserver au contraire sa fonction de rappel, sa dimension invocatoire qui mobilise cette dimension prépolitique d'une extériorité aux institutions. Elle ne gardera au fond son efficacité performative que si elle reste tout ce qu'on lui reprochait d'être: *invocatoire*, pour qu'elle ne se sclérose pas dans des institutions, et *vague*, si l'on consent à comprendre ce vague comme une ouverture potentiellement illimitée à un autrui non ressemblant.

Sans vouloir ici me justifier plus avant, je pense qu'il est bon que les institutions démocratiques, et leurs piliers constitutionnels que sont la liberté et l'égalité, soient rappelées à cette couche prépolitique de la fraternité, pour que l'effet disciplinaire de la démocratie ne tourne pas à vide et ne se resserre pas indéfiniment

sur lui-même. La fraternité offre aux grandes valeurs institutionnelles liberté et égalité cette petite transcendance de la simple ouverture à autrui qui devraient les empêcher de se fossiliser en purs outils de gestion des droits subjectifs. Ainsi, au terme de ce parcours, la fraternité apparaît bien comme dangereuse, oui, mais pas comme l'entendent ses détracteurs d'aujourd'hui: elle n'est pas tant en danger d'exclure qu'en danger de rassembler, de relier et donc de rappeler les individus au lien élémentaire qui les unit, ce qui représente effectivement une menace permanente pour des institutions qui tendent à les isoler pour mieux s'autonomiser et donc, finalement, mieux les dominer.

## Conclusions



## Fantômes de l'imaginaire

Jenaro Talens

S'il y a une raison pour demander à quelqu'un comme moi de jouer le rôle de rapporteur des interventions que nous avons écoutées au Château de Coppet pendant les deux jours que l'IEUG a consacrés à la discussion théorique et politique d'une certaine idée de l'Europe et des quatre principes qui sembleraient lui servir de base (*Justice, Liberté, Égalité, Fraternité*), c'est probablement la volonté explicite d'accepter d'une manière publique cette notion si vague et, en même temps, si peu intériorisée parmi nous, collègues académiques, de *volonté d'interdisciplinarité*.

En effet, qu'est-ce qu'un sémioticien qui s'occupe du type de textes que Philippe Roger a défini lors du débat comme « textes impurs »? Qu'est-ce que la littérature, le cinéma, la musique populaire, pourraient offrir dans un colloque comme celui-ci, en dehors d'un regard « autre »?

Le vieux Jurij Mijailovitch Lotman aurait proposé de suivre un fil conducteur, seul capable de développer avec un regard unitaire la multiplicité et la variété des interventions. Ce fil aurait à voir avec le caractère discursif, avant même qu'une volonté référentielle, qui est à la base de toutes les présentations.

Tant si on discute de la Constitution suisse et/ou genevoise, que si on le fait sur des idées mises en place par la Révolution française, sur l'ambiguïté de certains concepts au moment de traverser les frontières de la traduction ou sur les fondements théoriques des concepts de justice, liberté, égalité ou fraternité, on discute toujours, mais pas autant des *signifiés* présumés à l'intérieur des mots, que des *effets de sens*. C'est-à-dire que l'on a à voir avec des productions discursives qui fonctionnent au sein de la réalité sociale

comme si elles étaient en quelque sorte *naturelles*. C'est là que la rhétorique (normalement associée aux soi-disant textes impurs) trouve son lieu « politique », dans la mesure où elle peut nous aider à réfléchir sur la médiation (c'est-à-dire, la non-transparence) de l'écriture. On ne peut pas parler de politique sans y inclure la rhétorique.

En écoutant les intervenants, je me souvenais de deux exemples, tous deux tirés d'un même « littéraire », l'écrivain allemand exilé en Suède, Peter Weiss. L'un appartient à sa réflexion radicale sur la période qui a occupé la plupart des conférenciers, *Marat-Sade*; l'autre à un texte ultérieur intitulé *Hölderlin*. Dans le premier, comme chacun sait (même si Weiss n'est plus malheureusement à la mode), le marquis de Sade, déjà enfermé à Charenton, écrit une pièce de théâtre sur la façon qu'utilise Charlotte Corday pour assassiner Jean-Paul Marat. Cette pièce sera mise en scène sous sa direction, devant un public auquel on veut montrer par les autorités post-révolutionnaires comment la culture est utile en tant que « médecine mentale » pour aider à la réinsertion sociale des internes. Tous les acteurs de la représentation sont des malades. La femme qui joue le rôle de Charlotte Corday a la maladie du sommeil; celui qui joue le rôle de son amant est un pervers sexuel qui attaque sans contrôle les femmes à la moindre occasion; Jean-Paul Marat doit incarner son personnage depuis l'intérieur d'une baignoire, vu que l'acteur a une maladie de la peau qui l'oblige à rester toujours dans l'eau. Les Français sont joués par un groupe de soi-disant « fous », sous la surveillance d'infirmiers munis de gros bâtons, et de religieuses aussi prêtes à utiliser la violence si nécessaire. De son côté, Sade se réserve le rôle de narrateur et directeur de la représentation. Entre la scène (montée à l'intérieur de l'établissement hospitalier) et le public, les autorités ont placé une énorme grille en fer, ce qui donne aux acteurs l'aspect d'un groupe d'animaux enfermés dans une cage. Au fur et à mesure que l'histoire avance, les acteurs intériorisent de plus en plus les personnages et quand, après la mort de Marat, ils crient « Liberté, Egalité, Fraternité », ce ne sont plus leurs personnages qui répètent

mécaniquement une phrase écrite dans la pièce du Marquis de Sade, mais des prisonniers qui veulent sortir de la cage où ils sont enfermés et qui manifestent une volonté « réelle » de faire tomber les grilles qui les entourent.

Lors de la mise en scène de la pièce par la Royal Shakespeare Company, sous la direction de Peter Brook, en 1966, on pouvait voir l'acteur Patrick MacGee, qui jouait Sade, rire ouvertement, tandis que le théâtre devenait un champ de bataille. L'art, le métier de comédien, la littérature pouvaient « produire » une action. L'*effet de sens* des concepts transformait des mots sans vie en armes réelles.

Le deuxième exemple vient d'une autre pièce également de Peter Weiss. Cette fois, l'action a lieu dans la tour de Zimmer, où Friedrich Hölderlin a vécu les dernières années de sa vie. L'action se situe vers 1842 (Hölderlin meurt un an après). Le vieux poète fou (fou?) reçoit de temps en temps la visite d'admirateurs qui viennent lui rendre hommage. Weiss met en scène une de ces visites-là. Cette fois, le visiteur est un jeune philosophe qui s'appelle Karl Marx et qui a déjà écrit des poèmes et un roman inachevé. Le jeune homme explique au vieil homme que lui, et d'autres comme lui, vont travailler pour faire possible le monde que ses textes (ceux de Hölderlin) incarnent. « *Warum Dichter in dürftiger Zeit?* » se demandait l'écrivain. Pas pour détruire un mur, mais pour faire penser au besoin de l'essayer, répondrait le jeune Marx. *Se non è vero, è ben trovato*. La métaphore du lien existant entre pratique littéraire (en tant que modèle d'organisation du monde et dont un autre exemple aurait pu être *The Defence of Poetry*, de Percy B. Shelley) et pratique révolutionnaire reste quand même claire. Il s'agit d'un modèle qui, vu depuis la perspective d'une Europe très différente, au centre même d'une réalité mondialisée et d'un capitalisme sauvage, nous pousserait à nous soumettre, en nous invitant à saisir un *lieu*, à produire une lecture du monde, dont le plan d'articulation ne peut plus résider dans un sujet, ni individualisé ni collectif, comme celui qui servit de référence pour une Modernité maintenant en crise, mais dans ce que Deleuze, dans

ses *Pourparlers* de 1999 définit comme un *processus de subjectivation*.

Le volume qui réunit les exposés du colloque organisé par Olga Inkova se répartit en trois sections, selon trois axes bien différenciés. Dans la première, Philippe Roger et Keith Michael Baker s'occupent des aspects conceptuels tels qu'ils se sont manifestés en relation avec la Révolution française. Roger analyse brillamment les contradictions sous-jacentes à la devise tripartite républicaine. Pour sa part, Baker étudie la figure de Condorcet, non pas en tant que *théoricien européen* de la notion de démocratie, mais comme théoricien (le premier) de la *démocratie européenne*, un modèle qui se séparera de ce qui plus tard sera assumé comme générique (et dont le paradigme plus important pourrait représenter la référence au concept incarné aux États-Unis, selon le fameux livre de Alexis de Tocqueville). Dans un sens, son texte complète et discute sur certains points celui qui le précédait, dans la mesure où l'incongruité remarquée par Roger au sujet de l'inclusion de la justice à côté des trois autres termes, se résoudrait, en suivant Condorcet, à l'affirmation explicite de ce dernier, cité par Baker, selon laquelle: « si l'on me demande quelle est la première règle de la politique? *C'est d'être juste*. Quelle est la seconde? *C'est d'être juste*. Et la troisième? *C'est encore d'être juste* ».

La deuxième partie aborde trois aspects différents sous l'épigraphe générale de *Un débat d'idées européennes*.

En premier lieu, Jackie Pigeaud réfléchit sur la relation entre la notion de liberté et de création artistique par le biais du concept classique de Sublime, élaboré par Longin, de la manière dont il est assumé dans la pensée esthétique de Winckelmann. Au-delà de l'étude détaillée de l'appropriation des postulats classiques par l'auteur moderne, ce qui intéresse Pigeaud, c'est de souligner le caractère polémique d'une telle appropriation, à travers son influence sur des auteurs comme André Chénier, pour qui, comme chacun le sait, la poésie ne peut se détacher de la politique. Si, comme le rappelle Pigeaud, l'affirmation d'Édouard Pommier, selon laquelle l'équation liberté/création se transforme en une

banalité vulgaire durant la révolution, est certaine, réfléchir sur le lieu de la littérature et de l'art, non seulement comme symptôme, mais fondamentalement comme *mode d'intervention* dans l'histoire au travers de son incidence dans l'imaginaire culturel devient absolument nécessaire. C'est de cette nécessité que nous parle Pigeaud dans ce contexte.

Olga Inkova amène la discussion sur un terrain différent, mais également lié à la structure *discursive* de l'imaginaire culturel. Son intervention au sujet de la notion de *justice* à l'intérieur de la culture russe expose les ressemblances et les énormes différences qu'il peut y avoir dans la discussion des concepts lorsqu'on les scinde de l'intérieur de leur particulière inscription dans chaque culture (je veux dire, langue) spécifique. Le rôle de médiation de la linguistique, et plus spécifiquement, de la traductologie dans le débat politique est ainsi souligné, surtout si l'on pense à la structure babélique de l'Europe, où l'*articulation des différences* n'a rien à voir avec l'homogénéisation à laquelle on les soumet dans le modèle des *melting pot*. Dans le carrefour des langues et des traditions culturelles européennes, le dialogisme (dans son sens bakhtinien) apparaît, non seulement comme indispensable, mais aussi comme constitutif.

Depuis Defoe et son *Robinson Crusoé* (qui a *narrativisé*, pour ainsi dire, les idées de Locke)<sup>1</sup>, on sait que l'organisation sociale se reproduit par (et dans) l'inconscient discursif, ce qui nous mène à dire que le politique est aussi, et principalement, de l'ordre du sémiotique. Il est curieux et significatif de signaler que l'un des textes fondamentaux utilisé comme matériel de ses discours dans la campagne électorale qui mena François Mitterrand à la présidence de la République, fut un recueil de maximes de Baltasar Gracián<sup>2</sup>,

---

<sup>1</sup> Cf. Giulia COLAIZZI, « La construcción del sujeto moderno », *Boletín Hispánico Helvético*, 3, 2003, pp. 75-103.

<sup>2</sup> Baltasar GRACIÁN, *Manuel de poche d'hier pour hommes politiques d'aujourd'hui et quelques autres*. Traduction, introduction, notes et classement des aphorismes par Benito PELEGRIN. Paris, Hallier, 1978. Cf. mon « The Practice of Worldly Wisdom. Rereading Gracián from the

le célèbre jésuite baroque espagnol. Et si, comme remarquait ironiquement Philippe Sollers dans *Vision de New York*, les jésuites sont les seuls athées conséquents, la contextualisation du débat sur l'idée même de justice au sein de ses implications linguistico-culturelles est une forme de séparer l'approximation politique de celle purement religieuse de *vérité*. Comme Inkova remarque dans son travail, « [i]l devient clair que si le droit est élevé au rang de vérité religieuse, le problème de son application ne se pose même pas ».

Le sujet choisi par Wladimir Bérélowitch se centre sur l'historiographie russe, à propos du rôle joué par la ville, – en tant qu'« espace présumé de liberté et d'apprentissage des libertés politiques en Europe » – à l'intérieur de l'Empire russe. Son bilan des études historiques à partir de la deuxième moitié du XIXe siècle montre la progressive « européanisation » de la Russie, non tant par le fait de reproduire des schémas que par la volonté de « vivre à l'heure des pays européens, même si son itinéraire l'en avait séparé pendant longtemps ».

Si, comme l'affirme Elisabeth Grosz<sup>3</sup>, l'une des caractéristiques qui définissent la modernité est que « la ville est faite [...] comme simulacre du corps et le corps, à son tour, est transformé, “devenu ville”, urbanisé comme un corps métropolitain », peut-être que ce qu'il faut se demander en premier lieu est si ce qui caractérise le « corps » européen est la cartographie d'un voyage ou la dispersion fragmentaire d'une errance.

La ville comme toute invention ou création humaine est, à la fois, un échantillon de la beauté et de l'angoisse de la société dans laquelle elle se situe et l'empreinte de l'identité que lui imprime son histoire. Le peuplement humanise l'espace en le transformant en un

---

New World Order », in Nicolas SPADACCINI et Jenaro TALENS (eds.), *Rhetorics and Politics*, Minneapolis, Londres, The University of Minnesota Press, 2000.

<sup>3</sup> Elisabeth GROSZ, « Bodies-Cities », in Beatriz COLOMINA (ed.), *Sexuality and Space*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1992, pp. 241-253.

*territoire occupé* par le développement culturel et économique consubstantiel à qui l'habite. Les villes européennes, en tant que dépôt informatif et en tant qu'empreinte culturelle de l'histoire qui les traverse, subissent les mêmes contrastes sociaux, sectoriels, géopolitiques et de dénaturalisation démographique. La distribution de son espace extérieur, l'espace public, est la clef pour étudier ses ségrégations: des barrières urbanistiques qui sont, à la fois, symboliques et symptomatiques. D'une part, elles organisent et distribuent les groupes en ghettos parfaitement différenciés, symbolisant leur irréductibilité à un modèle égalitaire. D'autre part, elles révèlent les symptômes des effets sociaux de sens implicites dans une telle ghettoïsation, dans la mesure où elles constituent les frontières de pouvoir, en mettant des obstacles à la libre circulation et à l'accès aux centres de connaissance et de richesse, et ont donc toujours généré l'inégalité. Depuis cette perspective, étudier le thème des villes, de leur structure est une manière d'aborder de façon effective, bien que cela ne paraisse se faire que de manière tangente, le lieu réel où s'inscrivent les quatre éléments articulateurs de ce volume. Dans peu de contextes ne peuvent s'appliquer de manière plus claires les célèbres références marxistes dans son *Critique du programme de Gotha* à la triade de la Révolution française. La ville peut se lire comme un livre. Le répertoire des rues de chaque ville n'est pas seulement un guide pour ne pas se perdre dans le labyrinthe de l'asphalte, mais c'est surtout la carte de son génome de ciment, et pour cela, pas tant la cartographie de son identité que le livre de bord des sujets civiques, rhizomatiques et interchangeable, qui circulent parmi elle.

De même, peu d'espaces conceptuels peuvent mieux métaphoriser une idée certaine de l'Europe, depuis sa différence radicale avec le modèle hégémonique américain.

En effet, la différence fondamentale entre la ville européenne et la ville nord-américaine est celle qui existait entre une culture de dialogue collectif sur la place publique (l'agora grecque, mais aussi la cathédrale chrétienne, autour de laquelle, en cercles concentriques, l'habitat urbain grandissait) et les monologues

entrecroisés de groupes seulement mis en contact par la nécessité économique de l'échange (les grandes autoroutes unissant les ranchs ou les faux « nouveaux centres » – *downtowns* – citadins, construits à la manière des européens, toutefois non pas autour des cathédrales, mais autour des banques, les nouvelles « cathédrales » de notre monde depuis la deuxième moitié du XIXe siècle). Cette différence a rendu possible l'opposition parallèle entre l'idée de métropole machiniste et déshumanisée, et la ville à taille humaine, qui a laissé tant de traces dans la littérature depuis Baudelaire, et qui a transformé les premières en des *non-lieux* à travers lesquels circulent des sujets vides, ou, comme dirait Marc Augé<sup>4</sup>, des espaces de l'anonymat.

La troisième partie du volume rassemble, sous l'épigraphe *Les fondements théoriques*, trois textes de Benedict Winiger, Victor Monnier et Marc Hunyadi respectivement. Le premier réfléchit sur la lecture que Leibniz fait de la notion de justice à partir de l'*Éthique à Nicomaque*, d'Aristote et les *Institutions*, de Justinien. Comme le souligne Winiger, la proposition leibnizienne d'une idée de justice déjà donnée, car déterminée par les lois de la raison, laisse de côté le fait que la « volonté » nous est étrangère: « Même si nous déclarons toujours que les droits de l'homme ont une portée universelle, nous avons sans doute perdu une bonne partie de la foi en la raison qui imposerait une justice une et immuable [...]. Si ce n'est pas par une raison universelle que nous défendons les droits de l'homme, c'est en vertu de notre volonté de faire respecter une certaine image que nous nous faisons de l'homme ».

Si on pense à l'usage abusif qu'on fait de nos jours du concept de « liberté » (soit comme *Freedom*, soit comme *Liberty*) dans les discours, tant politiques que médiatiques ou plus largement culturels nord-américains (de Bush II aux films hollywoodiens pré- et post-Guerre du Golfe, sans oublier les mises en scène des informaticiens télévisuels des grandes chaînes, où la frontière entre *reality show* et *western* reste à clarifier), l'absence systématique du

---

<sup>4</sup> Marc AUGÉ, *Non-lieux*, Paris, Seuil, 1992.

mot « justice » devrait attirer notre attention. La réflexion de Winiger met l'accent sur l'« être-construit », c'est-à-dire, rhétorique, idéologique et discursif qui est à la base de toutes ces notions.

C'est aussi, de ce point de vue, la position relevée par l'analyse de Monnier sur les péripéties de l'idée d'égalité en Suisse à l'époque de la Révolution française. Si le droit à l'égalité est explicitement convoqué, bien que comme reconnaissance implicite, en acceptant le principe d'égalité de droit entre les citoyens suisses et la suppression de toute distinction, il est aussi vrai que ce principe d'égalité n'a pas été étendu aux juifs habitant certaines communes. C'est le même jeu rhétorique d'une des plus anciennes démocraties sud-américaines, l'Equateur, où tous les citoyens, sans exclusion, jusqu'à une bonne partie du XXe siècle, jouissaient de droits politiques, saufs les indiens à cause de la question peut-être « mineure »: ils n'étaient pas « citoyens ». Donc, comme dans le cas du texte de Winiger, une approche à l'histoire constitutionnelle suisse (en tant qu'exemple d'une démocratie moderne) ne peut échapper à la réflexion sémiotico-discursive.

Marc Hunyadi, pour sa part, aborde le troisième membre de la triade républicaine, la fraternité, vue comme « la mal-aimée de la trilogie », mise à l'écart, bien à cause de son incompatibilité avec la loi de la Terreur, bien à cause de l'imprécision qui a entourée depuis toujours, bien par ses origines chrétiennes. Le sarcasme même de Marx, qui voyait dans cette devise quelque chose de sentimental, une « exaltation enthousiaste au-dessus de la lutte des classes » montre jusqu'à quel point la notion de « fraternité » doit être approfondie. Hunyadi, dans ce sens, soutient sa force subversive et dangereuse. Son explication me semble une hypothèse forte y bien formulée: « Le concept de fraternité, de par sa nature injonctive, fait partie de ces concepts qu'on ne peut pas continuellement invoquer en vain. *Il arrive en effet un moment où on ne peut plus invoquer la fraternité sans que cet appel ne modifie l'auto-perception de ceux auxquels il est destiné. Désigner l'autre comme frère, se désigner soi-même comme frère de tout autre, c'est*

*ipso facto se comprendre comme frère, c'est se percevoir comme frère et donc agir sur la perception que l'on a de soi-même* » (mes italiques).

C'est, donc, dans le territoire de l'échange communicatif, des règles dialectiques de construction d'un sens non naturel, mais résultat d'un travail de production, que se joue le dialogue politique, historique et discursif de ce volume, malgré la différence disciplinaire qui est sous-jacente à la plupart des travaux du recueil.

Que cette réflexion soit faite, non comme un regard sur le passé, mais comme un regard sur le présent à travers le passé, me semble une vertu non mineure. C'est au moins, ma perspective lectrice: une structure transversale non temporelle, mais structurelle qui permet de relever un enjeu des problèmes encore vivant de nos jours, quand on pense à la possibilité d'une Europe qui puisse aller au-delà d'un simple *Marché commun*.

Un texte, malheureusement non disponible en français, d'un philosophe espagnol, Quintin Racionero<sup>5</sup> peut nous aider à clarifier ce que je veux dire. Dans ce texte, Racionero montre l'émergence de ce qui peut se définir comme le grand malentendu pour ce qui est du concept de « postmodernité ». Ce malentendu réside dans le fait de faire de la postmodernité une notion fondamentalement historico-chronologique, non pas parce que, depuis un niveau pragmatique la postmodernité ne puisse être lue dans ces termes (ce qui en termes historicistes est parfaitement possible et pertinent) mais parce que le fait de situer la question de sa spécificité dans ce sens pragmatique implique de penser la condition postmoderne depuis l'herméneutique de la modernité, en neutralisant les potentialités effectives de celle-là et en la faisant fonctionner sous une logique qui lui est fondamentalement étrangère. C'est précisément autour de la logique moderne du continuum

---

<sup>5</sup> Quintin RACIONERO, « No después, sino distinto: notas para un debate sobre ciencia moderna y postmoderna » [« Non après, mais différent: à propos d'un débat sur la science moderne et postmoderne »], [http://www.uned.es/dpto\\_fil/seminarios/polemos/](http://www.uned.es/dpto_fil/seminarios/polemos/); *Revista de Filosofía*, 21, 1999, pp. 13-155.

autoréflexif, dans une configuration de l'histoire basée sur la ligne de succession ou linéarité temporelle, qu'il est indispensable d'établir clairement les termes de notre réflexion, puisque c'est à partir d'elle que, dans le fond, toutes les lectures jouent leur rôle, avec toutes les nuances et variantes possibles, et finissent par réduire l'espace de la postmodernité à un temps historique, à savoir, ce temps – le nôtre – successif à la crise de la modernité et par rapport à laquelle le vrai problème réside dans le fait de savoir si on peut la considérer ou non comme terminée.

La dimension constitutive de la postmodernité comme notion non pas historique mais polémique est le premier point que Racionero souligne. Depuis la perspective qu'il propose, c'est cette dimension controversée et agonistique qui, avec plus de poids, marquerait le texte de Lyotard. La condition postmoderne précisément à travers l'idée de « condition », précédemment ajustée à l'objectif de dissoudre le malentendu d'une interprétation historique: non pas une époque, mais une attitude, une sensibilité, une culture. Cette « condition » se présente donc non pas comme le résultat d'un transit de la « modernité » à la « postmodernité », mais comme le lieu depuis lequel on peut opposer la « modernité » à ce qui est « moderne »: « L'origine latine du mot sert ici de piste: « moderne » dérive de *modo*, « maintenant, à l'instant », quelque chose qui décrit ce qui vient de se produire, mais justement pour faire remarquer que c'est déjà fini, qu'en réalité c'est déjà tout ce qui par la suite *peut se passer*. Ainsi, ce qui est moderne n'est pas ce qui est en opposition avec un certain passé, mais en opposition avec lui-même, qu'il faut seulement affirmer comme postérieur, non pas à n'importe quel passé, mais à lui-même; ceci ne se réalise donc seulement comme contre et après lui-même. Ce qui est moderne ne désigne, en conséquence, aucune réalité substantive; au contraire, cela mentionne la réalité dans l'aspect de l'apparition, du choix multiple des possibilités qui, précisément par le fait de n'être sujettes à aucune constriction, s'offrent comme constitutivement ouvertes, comme essentiellement disponibles. De là, il apparaît que pour habiter ce qui est moderne, pour le vivre comme forme

d'expérience qui en tous les cas nous est contemporaine, il faut se situer dans la dynamique spécifique de ce contre, de ce post du maintenant. Cependant, formulé de cette manière, le problème d'*habiter* de qui est moderne signifie exactement de ne pas pouvoir l'être. Cela signifie d'être obligé d'agir, de vivre, de penser, en ne paralysant pas le maintenant, en ne remplaçant pas le libre jeu des possibilités pour un discours qui, au moment de les fixer et de les ordonner, efface sa pluralité effective; en ne donnant pas à l'oubli qu'un tel discours ne peut qu'introduire un désajustement, un décalage de la réalité, dont le résultat devra toujours être la soumission de cette dernière à un seul système de compréhension et, pour cela même, à une structure de domination. Ce sont ces freins, ces substitutions, ces oublis qui conforment l'essence de la modernité. Tandis qu'au contraire, sa restauration, son retour à la mémoire constitue l'objectif que prétend la postmodernité »<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> *El origen latino del vocablo sirve aquí de pista: « moderno » procede de modo, « ahora mismo », algo que denota lo que acaba de suceder, pero justamente para hacer notar que ya no sucede, que en realidad es ya todo lo que a continuación puede suceder. Lo moderno es, así, lo que está en pugna no con algún pasado, sino consigo mismo, lo que sólo cabe afirmar como posterior, no a cualquier pasado, sino a sí mismo; lo que sólo se realiza, pues, como contra y post de sí mismo. Lo moderno no designa, en consecuencia, ninguna realidad sustantiva; al contrario, menciona la realidad en el aspecto de la aparición, de la dádiva múltiple de las posibilidades que, precisamente por no estar sujetas a ninguna constricción, por hallarse siempre ya después de cualquier modo de clausura, se ofrecen como constitutivamente abiertas, como esencialmente disponibles. De aquí se sigue que, para habitar lo moderno, para vivirlo como la forma de experiencia que en cada caso nos es contemporánea, hay que situarse en la dinamicidad específica de ese contra, de ese post del ahora. Pero entonces, formulado así el problema habitar lo moderno significa exactamente no poder serlo. Significa tener que actuar, vivir, pensar, no paralizando el ahora; no sustituyendo el libre juego de las posibilidades por un discurso que, al fijarlas y ordenarlas, cancele su pluralidad efectiva; no dando al olvido que un tal discurso sólo puede introducir un desajuste, un décalage de la realidad, cuyo resultado habrá de ser siempre el sometimiento de esta última a un único sistema de*

Il est clair qu'une telle position implique de combattre nettement l'idée traditionnelle de l'histoire, celle-ci étant comprise comme une succession chronologique de faits, qui s'étendent selon des principes immanents d'ordre et dont l'ensemble est doté de sens. À partir des thèses de Foucault, Racionero présente comment, tandis que pour cette idée *positiviste* de l'histoire, le problème le plus important réside dans le fait de déterminer les rapports significatifs entre différents événements ou situations, en les situant linéairement autour d'un axe structurel qui les articule « avant » et « après », l'argument de Foucault permet de nous poser les questions cruciales: quelle valeur a ce que se propose cet axe? et, qui ou qu'est-ce qui le légitime en lui *octroyant une signification propre*? « Il est certain que le point ou laps de temps qu'un tel axe doit localiser est purement imaginaire: il exprime ce « maintenant », duquel on parlait précédemment, dont la fonction, depuis le point de vue du discours historique, consiste à introduire une instance purement organisatrice, capable de générer une topologie de la distribution des faits. En tant qu'expression du « maintenant », cette instance s'offre, elle aussi, instable et frontalière ; elle apparaîtrait même contradictoire, si on veut la penser matériellement, puisqu'elle doit se concevoir à la fois statique, dans le but de rendre possible le partage des faits, et également dynamique, dans le but de servir de gond aux respectifs « avant » et « après ». Elle n'a donc aucune réalité, ou, en d'autres termes, elle ne se réfère à aucun fait concret, en tenant compte que sur tout cela, il faut faire retomber la même fonction axiale et organiser l'ordre de l'histoire. Malgré tout, il est également indiscutable que dans l'optique du discours historique ce laps de temps imaginaire ne se présente pas vide devant nos yeux. On dit « maintenant » (par rapport à n'importe quel laps de temps chronologique choisi), mais immédiatement, on comprend « ce qui se passe maintenant », « l'état dans lequel sont

---

*comprensión y, por ello mismo, a una estructura de dominación. Son estos frenos, estas sustituciones, estos olvidos que conforman la esencia de la modernidad. Mientras que, al contrario, su restauración, su vuelta a la memoria constituye el objetivo que pretende la postmodernidad.*

les choses maintenant », « la situation qui se vit maintenant ». Ce qui constituait une opération formelle, une pure configuration topologique, se présente ainsi à nous comme une réalité *objective* dotée de signification »<sup>7</sup>.

Le problème est que, une fois conçu ce « maintenant » comme une réalisation de son espace seulement imaginaire, il ne peut ni tomber sous la responsabilité de l'histoire ni être la référence de son fondement, et en étant ainsi, il faut le comprendre, avec rigueur, comme l'expression d'une *épistème* déterminée, comme un « système de compréhension, une structure de codes et préjugés au sujet de l'ordre, du sens et de la relevance des choses, qui ne constituent pas l'histoire mais qui se trouve en elle – dans le pur passage du temps – dans le but d'établir les mécanismes inconscients de prescription de ce qui est valable et non valable, de ce qui est inévitable et accessoire, de ce qui est compréhensible et incompréhensible, dans les réseaux où les sociétés façonnent leur

---

<sup>7</sup> *Que el punto o trecho de tiempo que debe localizar un tal eje es puramente imaginario, está fuera de duda: expresa ese « ahora », de que antes hablábamos, cuya función, desde el punto de vista del discurso histórico, no consiste sino en introducir una instancia meramente organizativa, capaz de generar una topología de la distribución de los sucesos. En tanto que expresión del « ahora », esta instancia se ofrece, ella también inestable y fronteriza; incluso resultaría contradictoria, si se la quisiera pensar materialmente, puesto que debe concebirse a la vez como estática, a fin de hacer posible el reparto de los sucesos, y como dinámica, a fin de servir de gozne a los respectivos « antes » y « después ». No tiene, por tanto, realidad alguna o, dicho de otra forma, no refiere a ningún hecho concreto, habida cuenta de que sobre todos ellos cabe hacer recaer la misma función axial de organizar el orden de la historia. Con todo, que en la óptica del discurso histórico ese trecho de tiempo imaginario no se ofrece vacío ante nuestros ojos, es igualmente indiscutible. Decimos « ahora » (respecto de cualquier corte cronológico elegido), pero inmediatamente entendemos « lo que ahora sucede », « el estado como ahora están las cosas », « la situación que ahora se vive ». Lo que constituía una operación formal, una mera configuración topológica, se nos ofrece así como una realidad objetiva, dotada de significado.*

cohésion et forgent leur identité ». Il est donc nécessaire de conclure, avec Foucault, « que *l'histoire* n'existe pas, mais qu'il y a de multiples séries (parfois consécutives, parfois superposées) de discours au sujet de ce qui est légitime et contraire à ce qui est interdit, chacune desquelles aspire à s'identifier avec l'histoire, puisque de toutes façons, elle a le rôle de générer une topologie des ses propres reconstructions et projections dans le temps ».

De cette manière, ce que nous appelons histoire devient le *récit* que les discours de légitimation de leur autorité et de leur constance font d'eux-mêmes. De là, il va de soi que l'on devra accepter qu'il y ait tellement d'histoires comme des discours de domination et que le rapport de chacune d'elles en relation avec les autres soit de négation et violence, de par le fait que toutes sont en compétition pour la domination. Le point décisif à considérer est que, une fois présenté le problème dans ces termes, la tâche critique *serait d'analyser quelles relations inconscientes maintiennent les discours du savoir par rapport au pouvoir*. Ce schéma n'est pas applicable au récit de la modernité dans la mesure où l'épistème moderne se constitue précisément sur la reconnaissance de la réflexion comme sa valeur fondamentale, de sorte que le récit de la modernité *est*, lui-même, le récit de la réflexion, en occupant dans la continuité de son développement le contrôle de l'histoire elle-même.

Depuis cette perspective, on peut déjà établir que lorsque ici, on parle de postmodernité, le préfixe *post* ne renvoie pas à un nouvel épisode de la distension temporelle, ni ne s'appuie sur un *après* avec lequel codifier la situation qui suit l'époque de la modernité. En revanche, pour ce qui est de l'histoire, elle établit l'essentiel de son espace sur « *un effondrement du discours qui structurerait ledit concept d'histoire comme partie centrale du dispositif intégrateur du système de significations de la modernité* » et dont la conséquence immédiate est de rendre possible la libération de la réflexion dans la mesure où, avec cela : « *l'histoire même de la pensée se libère à son tour de son propre récit*. Il suffit d'accepter que le lieu de la réflexion n'est pas temporel (sans que cela signifie qu'il soit en dehors de toute condition). Il est donc essentiellement

symbolique et transitif, pour que l'histoire de la pensée se montre non comme le *processus* de sédimentation de la vérité, que le concept fixe et la volonté animent, mais comme la *mémoire* de l'ensemble de jeux linguistico-pragmatiques (de théories, pratiques et productions) dans lesquels la réalité prend effet, plurielle, contingentement, sous les circonstances concrètes de l'auto-compréhension humaine. Il est évident que cela ne signifie pas que tous ces jeux puissent ou doivent être l'objet d'une acceptation équivalente; mais tous doivent pouvoir être remémorés, s'il est vrai que l'exercice de la réflexion veut être mené à sa plénitude. Ceci est, en résumé, ce que l'attitude postmoderne, comprise comme *culture*, cherche à mettre en relief »<sup>8</sup>.

De ce point de vue, ce volume peut être lu comme un livre d'histoire (mais aussi de théorie) de la culture, ce qui, dans le contexte d'une réflexion sur l'Europe, veut dire qu'il participe, d'une certaine manière à la logique qui accepte que l'Europe sera *de la culture*, ou ne le sera pas.

---

<sup>8</sup> *se libera a su vez de su propio relato a la historia misma del pensamiento. Basta con aceptar que el lugar de la reflexión no es temporal (sin que ello signifique que está fuera de toda condición), que es, por tanto, esencialmente simbólico y transitivo, para que ésta, la historia del pensamiento, se muestre, no como el proceso de sedimentación de la verdad que el concepto fija y la voluntad anima, sino como la memoria del conjunto de juegos lingüístico-pragmáticos (de teorías, prácticas y producciones) en los que la realidad se efectúa, plural, contingentemente, bajo las circunstancias concretas de la autocomprensión humana. Esto no significa, claro es, que todos esos juegos puedan o deban ser objeto de una aceptación equiparable; pero sí que todos tienen que poder ser rememorados, si es que de verdad quiere llevarse a plenitud el ejercicio de la reflexión. Y esto es, en resumen, lo que busca poner de relieve la actitud postmoderna, entendida como cultura.*