

## V. CONCLUSION GÉNÉRALE

On conclut classiquement en disant ne pas pouvoir le faire. M'étant volontairement enfermé dans des problématiques tournant autour de l'origine, je me suis sans doute a fortiori éloigné de toute possibilité de conclusion. Il me reste malgré tout comme unique alternative la décision de clôturer à outrance, sans retenue, avec engagement, et avec les risques que cela comporte, mais en sachant qu'il ne s'agit aussi que d'une conclusion, une conclusion suggérée à partir d'un niveau originaire qui en est si éloigné et qui permet pour cela l'engagement. Je procéderai en trois couches, suffisamment stagnantes pour rester aussi près que possible de l'origine, et suffisamment engagées pour être quand même conclusives.

## I. CONFLIT ET VIOLENCE ORIGINNAIRE.

En y réintroduisant le conflit, la division, la *stásis*, et donc l'histoire, l'historienne Nicole Loraux prétend «réchauffer»<sup>1</sup>, ou encore repolitiser, une cité grecque que l'anthropologie contemporaine (et a fortiori la philosophie), sur base de la représentation que les Grecs eux-mêmes se faisaient de la cité, avait «refroidie» en ne l'abordant qu'à partir du paradigme du *mésón* (ou le milieu), et donc comme une et unie. Elle révèle ainsi que la cité se fonde sur un «oubli du politique comme tel»<sup>2</sup>, car ce que veut toujours dénier la pensée politique grecque, «c'est que la *stásis* est conaturale au politique»<sup>3</sup>. Il vaut donc peut-être la peine, avant de finir cette recherche sur des auteurs (et une période) aussi «chauds» que Machiavel et Montaigne, c'est-à-dire des auteurs chez lesquels le conflit est si apparent, de nous arrêter un instant, par l'entremise de cette superbe étude de Loraux, sur une histoire dans laquelle cette donnée conflictuelle paraît mieux cachée -et en cela, une histoire tellement classique-, pour ainsi confirmer la valeur communément 'révélatrice' (malgré leurs oppositions quant au traitement à réserver à cette donnée conflictuelle fondamentale) de nos deux auteurs.

Au centre de l'ouvrage de Loraux, on trouve un exemple historique, un fait politique: en 403 avant J.-C., les partisans athéniens de la démocratie, après une

guerre civile durant laquelle ils avaient subi les pires exactions mais dont ils remportaient toutefois la victoire, décidèrent de voter un décret d'amnistie interdisant à tous les citoyens d'évoquer les maux passés, et prévoyant donc de la part de chacun d'eux le serment suivant: «je ne rappellerai pas les malheurs», -un décret dont ils prouvèrent immédiatement la bonne foi en exécutant un partisan de la démocratie (un vainqueur donc!) qui refusait cet oubli. Les uns font serment d'oublier leur victoire et les autres d'oublier leur ressentiment, de telle sorte que soit oubliée, que soit rejetée dans le non-être la division passée de la cité, et que soit reconstituée la collectivité. La division est réellement rejetée dans le non-être en ce que, par l'oubli, l'origine politique du conflit est effacée (et en effet, dans la pensée grecque, la *stásis* est assimilée à la maladie, tombée du haut du ciel<sup>1</sup>; la violence est le fait du tyran, rejeté de la cité; elle surgit en deçà des bornes de l'humain, dans un monde animal, sauvage, divin...), mais aussi le fait que le consensus politique naisse lui-même de la division, que donc toute loi, toute institution naisse de la victoire, tout comme le vote signifie la victoire d'une majorité sur une minorité, alors que sa représentation idéale, et retenue, est celle d'une décision prise à l'unanimité, tout comme la démocratie, mot exclu de la cité sinon entouré de multiples précautions, exprime la victoire ou la supériorité (*krátos*) du peuple... Le but de l'ouvrage de Loraux est alors de traquer la division, et les victoires qu'elle entraîne, par delà l'oubli, pour montrer que si ce dernier est le principe de la cité, c'est justement parce qu'elle a son fondement dans la division.

Il ne s'agit en rien, dans le chef de Loraux ni dans le mien, de la simple dénonciation de l'oubli, dans la mesure où il permet effectivement la justice ou la généralité (et dans la mesure où il serait bien entendu stupide et scandaleux de remettre en cause l'amnistie athénienne de 403, qui résonne au contraire comme un modèle pour des faits encore tout récents). Au contraire, il s'agit à mes yeux d'un appel au souvenir dans l'oubli, de quelque chose (et ce n'est pas pour rien que Loraux recourt parfois à un vocabulaire et à des structures psychanalytiques pour exprimer tant le phénomène de cet oubli commandé ou légiféré, que la nécessité d'une mémoire de et dans cet oubli) comme une conscience de cet oubli.

Or tel fut précisément le principal enseignement philosophique de Montaigne au sujet de la loi: bien sûr il prône un oubli radical de l'origine de toute institution, un effacement de et par la loi de toute trace de sa diversité. Mais cela signifie justement que la loi a à effacer cette diversité, ce particulier dans lequel elle est inévitablement inscrite, et que par cet effacement même, elle en garde (elle en produit) la trace, une trace dont on ne peut s'emparer pour en faire de l'origine, mais qui permet en même temps la démarche démystificatrice de Montaigne (voilà l'oubli dont on se souvient). L'effacement de la diversité par la

<sup>1</sup> N. LORAUX, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Paris, 1997, p.58.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p.21.

loi semble donc absolu, au point qu'on ait abouti ci-dessus à une répartition véritablement dichotomique entre le langage et la loi, celle-ci se présentant alors comme un arrêt brutal du discours qui rendait nécessaire l'expression «mystique» de son fondement. Mais paradoxalement, quelle profusion langagière (les *Essais*) fut réclamée pour en arriver là! J'ai d'ailleurs insisté sur le fait que l'expression mystique du fondement de l'autorité de la loi ne se concevait que comme aboutissement du long et constant travail de démystification de la loi, au point que l'une équivaut à l'autre dans le sens où ce fondement mystique ne peut strictement rien ajouter au travail de démystification qui l'a rendu nécessaire. De la sorte, on l'a dit aussi, ce fondement mystique n'empêche pas, mais au contraire permet (et réclame même puisqu'il fallait avoir démystifié la loi pour asseoir son fondement mystique) un travail critique et historique tout en excluant clairement celui-ci de la sphère de l'autorité, puisque cette exclusion découle elle-même exclusivement du travail démystificateur qui détermine ainsi, de manière quasi tautologique, la sphère de l'autorité. En d'autres mots plus généraux, la démystification montaigniste nous a menés à l'affirmation de l'inconstance de tout ce qui est humain, ou encore, au paradoxe selon lequel ce qui a une naissance n'est pas (cfr. Chapitre II.1.2.). Sur cette base, et sans rien y ajouter, l'affirmation du fondement mystique de l'autorité consistait seulement à affirmer «l'être» de ce qui n'en a pas par l'effacement de sa naissance. Cet effacement n'ajoute rien mais fait irrémédiablement mémoire; il fait trace tout en interdisant qu'on s'empare de celle-ci; il fait jaillir de l'être d'une finitude qui doit sans cesse être affirmée. De la sorte donc, l'effacement de l'origine et de la diversité est pensé, et l'oubli, aussi paradoxal que cela puisse paraître, est devenu une forme de mémoire.

C'est par cette mémoire active de l'oubli, qui répond directement à la radicalité de l'oubli qu'il réclame, que Montaigne s'extirpe d'une tradition pour le reste toujours oublieuse de cette origine conflictuelle de la loi. L'ouvrage de Loraux par lequel j'ai entamé cette conclusion confirme en effet suffisamment le travail nécessaire pour retrouver la trace du conflit dans la tradition. Mais il confirme aussi la *possibilité* de retrouver cette trace car bien entendu, celle-ci subsiste toujours, et en ce sens (je reviendrai sur cette question à la fin de cette conclusion), il s'agit aussi d'une caricature de prétendre, comme je viens de le faire, que la tradition est réellement oublieuse du politique comme conflit. Car celui-ci ne peut évidemment pas être oublié en ce qu'il est justement ce qui résiste absolument à la philosophie; celle-ci ne peut que conserver la trace de cette violence dont l'effacement est le motif inavoué le plus universel. Mais en même temps, cette violence semble aussi s'affirmer comme ce qui ne peut s'aborder, au même titre que l'origine, que par son oubli, un oubli au mieux prescrit, et faisant ainsi mémoire.

Ne trouvera-t-on pas chez Kant une lucidité semblable à celle de Montaigne, dans sa définition du contrat, en opposition à toutes les tentations de la Modernité, comme simple idée de la raison, c'est-à-dire comme ne pouvant se substituer à l'empirie et à son arbitraire qu'elle laisse ainsi subsister (un idéal rationnel régulateur, et non une expérience passée ou un futur à réaliser). En effet, le corollaire essentiel de cette définition du contrat, dans une *Doctrine du droit* elle-même définie comme «système émanant de la raison»<sup>1</sup>, est l'affirmation de l'insondabilité de l'origine du pouvoir:

«l'origine du pouvoir suprême est pour le peuple qui y est soumis *insondable* au point de vue pratique, autrement dit le sujet *ne doit pas discuter* concrètement cette origine comme étant celle d'un droit encore contestable (*jus controversum*) quant à l'obéissance qu'il lui doit.»

En ayant ainsi établi, autour du moment de l'origine du pouvoir, une opposition entre obéissance et discussion, parce que justement, le contrat, comme idée de la raison, signifie aussi le renoncement de chacun à s'interroger sur l'origine, Kant peut écarter toute résistance du sujet au nom de «l'origine première de l'Etat», comme mettant ce sujet «hors-la-loi» («*ex lex*»). En effet,

«une loi qui est si sacrée (si inviolable) qu'*au point de vue pratique* c'est déjà un crime de la mettre seulement en doute, donc d'en suspendre l'effet un moment, se présente comme si elle ne pouvait pas provenir des hommes mais bien de quelque suprême législateur infaillible; et telle est la signification de la formule: "Toute autorité vient de Dieu".»<sup>2</sup>

Ce «comme-si-passage»<sup>3</sup> à une législation divine ou «sacrée» (*heilig*), en marquant le passage au niveau des Idées «comme principe pratique de la raison», efface du même coup toute référence historique, et correspond bien au saut mystique que j'ai tenté de définir chez Montaigne. Reste que si la souveraineté est de la sorte définie, et l'autorité assise, même celle qui suit une révolution qui a réussi, comme Kant tient à le préciser à la fin du même paragraphe, le passage révolutionnaire vers ce qui pourtant correspond au concept de droit, semble devoir rester exclu de la philosophie de Kant comme résistance «*ex lex*» ou comme saisie de l'origine, et ensuite comme moment originaire qui ne peut plus être saisi... **sauf** que cette assise, d'apparence purement formelle et logique, ne

<sup>1</sup> E. KANT, *Doctrine du droit*, préface, in: *Œuvres philosophiques*, III, Paris, 1986, p.449.

<sup>2</sup> E. KANT, *Doctrine du droit*, 49, A, Op. cit., p.584-585.

<sup>3</sup> Un «*als ob*» qui nous prévient du danger, mais sans nous en garantir, de toutes les confusions, de tous les usages illégitimes des facultés, de toutes les apparences transcendantales que Kant ne cesse de dénoncer dans ses trois *Critiques*.

cache pas de la sorte qu'elle ne peut que s'accompagner d'une justification factuelle; ce qui nous ramène donc toujours à l'idée du pouvoir comme fait, «un fait qui ne saurait être inauguré que par l'occupation de la puissance suprême»<sup>1</sup>, et cette «occupation» est ce qui doit toujours avoir «déjà»<sup>2</sup> effacé l'origine du pouvoir, elle est ce passage de fait vers ce qui aura effacé sa propre inauguration. Mais de la sorte cet effacement encore une fois fait mémoire (et on peut d'ailleurs «ratiociner»!); cette origine est elle-même pensée dans et par la prescription de son insondabilité.

Pourtant, juste avant Montaigne et bien avant Kant, Machiavel -et il s'agirait alors là d'une exception dans l'histoire de la pensée politique- s'était pour sa part emparé en un même mouvement de ces divisions et de l'origine violente du pouvoir, ces deux données oubliées de façon principielle par le politique tel que pensé par la philosophie. Nous avons vu en effet, en insistant aussi sur l'ampleur du renversement que Machiavel fait subir à la pensée politique jusque là (et encore par la suite) dominée par l'idée de la concorde (ce que confirme la lecture de Loraux), que la loi n'était comprise par Machiavel que dans sa relation circulaire avec les dissensions, ce qui empêchait radicalement à la fois qu'on puisse considérer la loi comme la solution du désordre et le désordre comme le simple présumé d'une loi qui l'aurait une fois pour toutes dépassé. Ainsi, c'était l'idée même d'une origine définie et définitive de la loi que Machiavel semblait repousser. Mais 'de' l'origine (aussi dépourvue d'un sens ontologique qu'ontologiquement productive) resurgissait malgré tout, rendant ainsi duplice toute réflexion sur la genèse de la loi: la première donnée romuléenne s'avérait en effet nécessaire pour qu'il y ait cette loi qui doit toujours être avant la loi étant donné son rapport circulaire aux dissensions, pour que le droit chemin qui est le chemin du droit soit toujours déjà entamé. Ici encore, dans l'interprétation de son Romulus, Machiavel se situait à l'extrême opposé de toutes les lectures traditionnelles de l'origine de Rome: le fratricide, que la tradition cherchait toujours à masquer, ou au nom duquel elle critiquait radicalement l'histoire romaine, ou encore qu'elle ne pouvait excuser qu'à l'aide d'une réflexion métahistorique, cette origine, dont au mieux on devrait prescrire (consciemment) l'oubli, est pour Machiavel l'acte fondateur en tant que tel, seul apte à faire émerger de nouveaux sujets politiques, seul apte à asseoir un nouveau pouvoir, tout en les laissant foncièrement indéterminés, et pour cela il s'agissait d'un moment essentiellement violent (et véritablement originaire). La seule justification de ce moment violent résidait alors dans la relation circulaire et ouverte -mais toujours future- de la loi et des dissensions à laquelle il donnait lieu. De la sorte, le caractère duplice, ou toujours différé, et donc réellement

originaire de l'origine était maintenu, à l'opposé des représentations traditionnelles de l'origine qui ne pouvaient s'empêcher de présupposer un ordre, ou une 'pré-histoire' à la loi. Le conflit représentait donc bien pour Machiavel le cœur de la loi, qu'il s'agisse du fratricide romuléen ou des dissensions politiques, chacune de ces formes de conflits appelant l'autre pour conserver la loi dans son indétermination, et ainsi maintenir l'indépassabilité du conflit, de la même manière que ce conflit sous ses deux formes était rejeté en bloc par la tradition au nom d'une détermination concordiale de la loi.

Toute cette lecture centrée sur la double origine de la loi fut ensuite à la fois confirmée, et assise dans son efficacité politique, par le principe machiavélien du continu retour à l'origine de l'Etat. Si la permanence d'un rapport de la loi à l'origine est ainsi assurée, le fait qu'elle le soit grâce à un mouvement de retour vers l'origine qui ne porte pas (qui ne peut pas porter) sur le contenu de celle-ci corrobore malgré tout à mes yeux le fait que l'origine ne s'aborde jamais **en tant que telle**: quoique centrant ma recherche sur la question de l'origine, j'ai insisté sur le fait qu'il ne s'agissait en rien d'un moment pourvu d'un contenu (vers lequel il faudrait par exemple faire retour), ou encore qu'elle ne disposait d'aucune teneur ontologique. Au contraire, elle s'est toujours révélée dans sa duplicité, comme surgissant de son propre rejet, comme différée, barrée (ou à l'opposé, chez Montaigne, comme devant être effacée). D'une manière plus générale, puisqu'il nous faut conclure, je dirai que ce qui nous est refusé, et doit être refusé, au profit du multiple, du conflit, de la violence, c'est la détermination conceptuelle de l'origine, la saisie de ce qui lui serait propre et, partant de là, son appropriation. La question ne pouvait donc plus être de déterminer ce qu'est l'origine de la loi, mais seulement, comme cela a été fait tout au long de cette recherche, de savoir comment et pourquoi cette détermination se refuse; et ce a fortiori étant donné 'l'horizon logique' de cette recherche qui consiste dans le fait que toute détermination de l'origine en dissout l'originarité. En cela, c'est l'origine elle-même qui ne nous laisse pas le choix, qui refuse toute saisie 'directe'. Et c'est parce qu'elles proposent avant tout une pensée du retour ou de l'oubli de l'origine (une origine de surcroît dédoublée, effacée...), que les réflexions sur la loi proposées par Machiavel et Montaigne se donnent la possibilité d'être réellement originaires.

<sup>1</sup> *Doctrines du droit*, 62, conclusion, Op. cit., p.650.

<sup>2</sup> «l'autorité déjà existante, sous laquelle vous vivez, est déjà en possession de la législation sur laquelle vous pouvez certes ratiociner publiquement, mais contre laquelle vous ne pouvez pas vous élever en législateurs opposants», *Ibid.* (je souligne).



## II. DE L'ALTERNATIVE RÉPUBLICAINE À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU RETOUR OU DE L'OUBLI DE L'ORIGINE.

Donc: la répétition ou le retour chez Machiavel, face à l'oubli ou l'effacement chez Montaigne (mais un oubli dont on a clairement la mémoire, ce qui m'a fait choisir Montaigne au sein d'une tradition dont la mémoire de l'oubli est elle-même trop effacée). Il ne s'agit pas de trancher entre ces deux possibles relations de la loi à son origine, mais seulement de vérifier dans quelle mesure un espace de questionnement plus originaire a été défini par leur confrontation; et c'est ici que nous récupérerons alors le débat, annoncé dans l'introduction générale, avec les répartitions régnautes de l'histoire de la philosophie politique, à savoir le droit naturel antique face au droit naturel moderne, comme division majeure de l'histoire de la philosophie politique, et le communautarisme face au libéralisme comme représentant l'unique alternative contemporaine dans le débat sur le fondement du politique.

L'espace défini par la double relation, retenue par Machiavel et Montaigne, de la loi à son origine ouvre bel et bien un espace de questionnement plus originaire que celui défini par les deux positions traditionnelles rappelées ci-dessus: jamais l'unité (ou la concorde) n'est présupposée par rapport à la diversité (ou le conflit). La loi put être posée dans sa généralité, sans que la rupture de cette dernière par rapport à la diversité ne fut présupposée. C'est donc de bon droit que j'ai défini cette position comme étant originaire, puisqu'aucun élément extérieur transcendant ne fut nécessaire à la définition de cette position. Ma conclusion pourrait se limiter à ce constat de la possibilité que nous offrent Machiavel et Montaigne de penser l'autorité de la loi, jusque dans des sens différents, mais sans jamais lui présupposer le choix, toujours unificateur, entre l'individu ou la communauté comme permettant tous deux de penser la loi du point de vue de la concorde.

Que cette prise de position fut du même coup violente (violence du geste romuléen chez Machiavel, et violence de la tautologie et de l'effacement chez Montaigne) était à la fois le garant et le fruit logique de cette originalité. Ici - quant à ce stade originaire où le discours s'essouffle car justement il permet du discours plutôt qu'il n'en suppose - il est difficile d'éviter le péremptoire: sans violence, pas de loi! La prise en considération de cette affirmation péremptoire (en tenant compte des deux directions implicatives que comprend cette

affirmation) définit à mes yeux le fond (l'originaire) philosophique (et non-pas idéologique!) de la position républicaine telle que j'entends la définir, comme faisant du politique dans la finitude une cause première (voilà la violence qui en même temps assure au politique ou à la loi leur quasi-transcendance), comme permettant un questionnement de la loi basé sur sa valeur contraignante, et donc en termes d'engagement et de corruption. En effet, en centrant sa réflexion sur l'idée de vertu d'un citoyen indépendant (et donc en se décentrant par rapport au point de départ de la réflexion moderne dans les droits de l'individu), la tradition républicaine, telle que l'ont cernée Pocock et Skinner, se donne les moyens d'appréhender la loi comme ce qui force le citoyen à agir ou à être libre, et non pas comme la seule garantie de l'absence de contrainte, mais en même temps sans que cette loi ne soit déterminée par autre chose (de naturel, de moral) que le politique. La préséance de celui-ci est donc résolument posée par la pensée républicaine (sans être toutefois suffisamment pensée, ce à quoi je me suis donc attelé): le politique permet la non-domination du citoyen et réclame de lui une vigilance constante puisque de nouvelles lois et de nouveaux sujets politiques doivent sans cesse émerger, et puisque le danger de la corruption n'est jamais écarté, et que dès lors le politique lui-même peut engendrer la domination.

Corrélativement, la question du choix entre l'individu ou la communauté ne dut donc pas être posée avant celle de la loi et du fondement de son autorité. La préséance du politique est assurée parce que jamais la question de l'origine naturelle ou contractuelle du pouvoir ne se pose (en offrant des déterminations qui seraient même dangereuses pour Machiavel). Cette question, en n'ayant pas dû être posée, est renvoyée à l'arbitraire tout en étant ouverte comme questionnement; un questionnement qui suppose l'oubli de l'origine de la loi que nous a remémoré Montaigne, ou qu'a refusé Machiavel. Au niveau le plus fondamental ou le plus originaire, la position républicaine ne définit donc pas tant à mes yeux une troisième voie<sup>1</sup> que le refus d'un oubli (un refus qui peut aller jusqu'à la prescription d'un oubli), un oubli qui serait la commune possibilité impensée par les deux traditions majeures de l'histoire de la philosophie politique, et par leur descendance contemporaine, un oubli qui les empêche radicalement de penser l'émergence de nouveaux sujets politiques.

Ce faisant, la position républicaine suggère toutefois l'éventualité d'une troisième voie dans la mesure où elle accepte de se comporter comme si elle avait

<sup>1</sup> Comme le laisse espérer Skinner lorsqu'il explique que la tradition républicaine (avec beaucoup de prudence car il la définit comme «non-libérale» mais en excluant la possibilité qu'elle soit «anti-libérale»), ruine la «dichotomie» déterminée par la tradition aristotélicienne versus le libéralisme («Two Concepts of Citizenship», *Op. cit.*, p.417-418); ou plus clairement, P. PETIT, lorsque, dans son véritable manifeste de la pensée républicaine récemment paru, il distingue radicalement le concept de liberté comme non-domination, des traditionnelles formes positives ou négatives de liberté (*Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford, 1997); et même Pocock quand il entama ce qu'on appelle désormais son entreprise de «révisionnisme» républicain afin de démontrer que la pensée politique moderne ne se laisse pas réduire à la pensée juridique de type libéral.

refusé, à des degrés divers<sup>1</sup>, l'oubli de l'origine de la loi, et se donne ainsi la possibilité de n'être dans son discours ni communautarienne, ni libérale. Cela ne signifie pas qu'elle devienne effectivement une «troisième philosophie», dans le sens de fondationniste, du politique, car cela ne signifie pas qu'elle puisse offrir un troisième fondement du politique, ni un dépassement des deux fondements traditionnellement opposés, car si elle est rigoureuse avec elle-même, l'idée de ce fondement est ce dont elle nie la possibilité. Cependant, en se donnant ainsi cet espace pour questionner l'engagement (du prince comme du citoyen), question par définition oubliée de la tradition (ou postposée par elle) en ce qu'elle va à l'encontre de l'idée même de fondation, ou encore, en ce que, de par le fait d'être une question, elle exprime le refus que l'unité (la concorde, la communauté, l'individu moral, ou encore l'individu rationnel contractualisant) soit présupposée, la position républicaine permet d'exposer une «morale» du pouvoir, de la citoyenneté, de leur exercice. Mais elle se condamne de la sorte à être elle-même oubliée de l'Histoire de la philosophie, entendue comme fondationniste, ou à n'être prise en considération que comme pratique discursive d'une forme plus modeste de pensée du politique.

Comme forme plus modeste de pensée du politique, elle a donc ouvert effectivement (un corpus de texte républicain peut être distingué du reste de la philosophie politique) la possibilité d'une troisième voie centrée sur la notion - indéterminée- d'une vertu strictement politique. Mais cette première donnée vertueuse du républicanisme (à laquelle je préfère les idées d'exposition à l'histoire, d'ouverture à l'émergence de nouveaux sujets politiques, et surtout d'engagement comme reflétant mieux la portée originaire de cette prise de position), représente à son tour le fond difficilement pensable de cette tradition républicaine, dont la modestie consiste alors aussi à s'arrêter à cette première donnée, et dont les principaux historiens du républicanisme ont pris soin de ne pas devoir se soucier d'un point de vue fondationnel grâce à leur parti pris historiographique (mentionné en note dans l'introduction générale) qui les limite à se contenter -de bon droit du point de vue de l'histoire des idées- de noter l'existence d'un certain type de discours. Cette première donnée, que le républicanisme ne parvient pas à penser ou refuse de penser et que j'ai pour ma part voulu penser pour elle-même, quitte à le faire de manière circulaire, est le signe de l'impossibilité de penser fondationnellement la loi, ou encore, d'en déterminer l'origine. Mais en retour, cette même première donnée-limite, s'exprimant parfois de manière sentimentale si pas énergétique, et rendant

<sup>1</sup> «A des degrés divers», car ceci ne signifie pas que la réflexion originaire que j'ai discernée chez Machiavel et Montaigne soit présente dans toute la pensée républicaine. Dire que cette dernière suppose alors cette réflexion originaire serait sans doute trop fort; du moins, permet-elle que cette réflexion ait été menée. Ce que je résume un peu rapidement ci-dessous comme une morale du pouvoir, de son exercice et de la citoyenneté, ou encore, comme la question de l'engagement, laisse cependant, selon moi, clairement entrevoir (car je n'entends rien démontrer sur l'ensemble de la tradition républicaine, qui dépasse le cadre des textes de Machiavel et Montaigne) une approche originaire du politique.

inévitabile la présence d'exemples dans les textes de la tradition républicaine<sup>1</sup>, cette part d'elle-même que le républicanisme ne parvient donc pas à penser, le condamne aussi dans un second temps à risquer sans cesse d'être récupéré (et donc à disparaître comme possible troisième voie en confirmant alors la dichotomie traditionnelle par le simple fait d'avoir voulu la dépasser), soit comme une déviance du droit naturel ancien, ou du communautarisme contemporain, si cette vertu reçoit une quelconque consistance éthique, soit, plus réalistement selon moi (et c'est là aussi la position assumée par Skinner), comme une déviance du libéralisme moderne, si cette vertu ne se conçoit que comme un moyen plus actif, plus positif, de veiller à toute interférence dans notre liberté individuelle, prise donc dans un sens alors irrémédiablement négatif.

Réduite de la sorte, même à contrecœur, à la pensée régnante (disons, étant donné notre époque, au libéralisme), elle en a toutefois démontré les failles, la propre part impensée (qui se révèle commune à l'ensemble de la tradition fondationniste du politique): le danger de l'oubli du politique, voire de la relation, essentielle, même si indéterminée et indéterminante, de la loi au conflit et à son origine, ou encore, car finalement tout cela s'équivaut, le danger de la détermination de l'origine. Pas si réduite que cela alors, la tradition républicaine peut également être considérée comme ce qui sans cesse permet et permet au libéralisme de ne pas se refermer sur lui-même; comme ce qui réinscrit de la réalité politique dans son formalisme procédural, comme ce qui rend citoyen son individu juridique, comme ce qui a fait et fait encore émerger ses nouveaux sujets politiques. C'est à cette fin que j'avais pris le parti de traiter du républicanisme, à l'opposé de ses principaux historiens, sur un ton logique, et non pas seulement positiviste, en m'emparant de la loi (cette loi qui n'est pas évidente pour la pensée républicaine et même contre l'évidence de laquelle elle définit sa position) et non pas en constatant la présence d'une forme particulière de vertu politique, en cherchant alors l'origine précisément là où elle est refusée, bref en pensant la circularité là où le républicanisme s'arrête trop souvent à un impératif de vertu politique ou civique. Et c'est à cette fin aussi que j'ai adjoint à ce sommet de la pensée républicaine que représente Machiavel<sup>2</sup>, un Montaigne qui, tout en s'emparant de questions typiquement républicaines et en justifiant ces questions comme questions (par exemple le passage de l'individu privé à la sphère

<sup>1</sup> Et justifiant sans doute aussi le fait que l'histoire du républicanisme reste tellement fragmentaire (en opposition frontale à l'histoire très progressive de la Modernité lue selon les principes du libéralisme), et intimement liée à des moments exceptionnels et irruptifs (le moment machiavélien, les différents épisodes révolutionnaires, les périodes de crise du libéralisme...).

<sup>2</sup> Un «sommet» que je n'ai pas pris la peine de démontrer par une comparaison de Machiavel au reste de la pensée républicaine, cette position toute particulière de Machiavel au sein de la pensée républicaine ayant été mise en évidence par Skinner et Pocock; pour ma part, je n'ai toutefois jamais caché l'exceptionnalité de la pensée de Machiavel, par exemple par rapport aux questions de la concorde ou de la critique du fratricide romuléen quant auxquelles les auteurs républicains (j'ai mentionné dans ce cadre certains humanistes civiques florentins, ainsi que Guicciardini) ne purent jamais tenir des positions aussi originaires que celle de Machiavel. Reste que tous, comme lui, se sont questionnés sur l'engagement ou la vertu citoyenne.

publique), leur apporte, du point de vue de l'autorité, des réponses parfois à l'opposé de cette tradition républicaine, comme l'impossibilité de ce passage; mais aussi un Montaigne qui, en prescrivant l'effacement de l'origine de la loi, replace la loi clairement au centre du politique (et montre qu'il ne peut y avoir rien d'autre que la loi à l'origine du politique, ouvrant de la sorte la porte à la réflexion démocratique): ce double regard sur le républicanisme m'a en quelque sorte permis de traiter du républicanisme dans une perspective plus fondatrice que celle qui est la sienne, et donc en lui faisant violence, pour conclure à l'indétermination de toute détermination, à la non-originaire de toute origine déterminée, etc.

Avec cette hésitation, que je ne veux pas cacher, quant à la possibilité ou non d'une troisième voie républicaine à un niveau plus fondamental que celui de l'existence effective d'un discours centré sur la vertu citoyenne, c'est encore une fois l'impensabilité de l'origine, du conflit et de la relation que la loi entretient avec eux, qui domine mon propos. J'ai presque envie de dire que de ce point de vue violent et originaire, il ne peut y avoir de troisième voie: il ne peut tout simplement pas y avoir un débat contemporain harmonieusement triangulaire entre le républicanisme, le communautarisme et le libéralisme, ou une division de l'histoire de la pensée politique à l'aide d'un tout aussi harmonieux triangle que définiraient la tradition républicaine, celle du droit naturel ancien, et celle du contractualisme libéral... conclusion, une nouvelle fois très modeste, à laquelle nous mène l'étude du républicanisme! Car quand la pensée républicaine veut devenir un troisième mode de fondation du politique, elle s'intègre derechef aux deux traditions régnautes et cesse d'en montrer le fond commun impensé.

Tout au plus, il pourrait donc y avoir, comme c'est le cas chez Machiavel de façon exemplaire, un discours plus politique qui ne suppose pas l'oubli de ces différents éléments impensables et conflictuels, mais qui du même coup, exclut la possibilité d'un fondement du politique, et donc d'une troisième voie entendue comme fondatrice du politique. Car, par delà le constat de la vertu, on peut encore, de façon toute républicaine, revendiquer une conception de la loi à la fois contraignante et créatrice de droit (et non pas la loi comme garantie de la liberté individuelle ou de tout autre droit naturel), on peut donc de la sorte rendre possible, ou forcer, la combinaison d'une conception négative et non téléologique de la liberté et d'une conception positive ou active de la vertu (dès lors strictement politique). Mais cela passe par les longues étapes 'originaires' que nous avons parcourues, et doit passer par ces étapes si on veut payer le prix de cette combinaison forcée: cela signifie alors que cette loi ne sera plus jamais la «solution» du politique (de même qu'elle ne put être la solution du conflit), comme semblent le concevoir trop facilement les républicains contemporains; cela suppose au contraire que la loi est irrémédiablement inscrite dans la

désunion (violence originaire, conflit, corruption...), c'est-à-dire que la loi ne se conquiert plus que dans sa proximité et dans sa relation constante à son propre anéantissement, bref qu'elle ne représente plus aucune garantie définitive. Or il me semble que la pensée républicaine contemporaine, si elle veut en effet et à juste titre présenter la loi comme autre chose que la garantie des droits individuels, la conçoit toutefois, dans son désir de devenir une alternative interne à la philosophie politique sans repenser en même temps cette dernière, comme la garantie trop facilement acquise du politique lui-même, qu'on sauverait ainsi des griffes de ce fond conflictuel et cette désunion dans lesquels Machiavel l'a inscrit.

C'est pourquoi j'ai tenu avant tout à présenter ce discours républicain non fondateur, et modeste eu égard au politique, comme permettant de réfléchir sur le politique tel que pensé par la philosophie, et ne pouvant se définir qu'en relation à cette réflexion, c'est-à-dire dans sa résistance à la philosophie politique. Dès lors, il me fallut développer une phénoménologie du retour à l'origine (et à la désunion originaire) ou de son oubli. Il s'agissait ainsi de réexposer le politique de la philosophie à la «réalité politique effective» jusqu'à ce que le fond le plus originaire de toute philosophie du politique en surgisse sous la forme de cette question philosophique et politique impensée par la philosophie politique, à savoir, non pas comment dépasser le plus définitivement une désunion originaire dès lors condamnée à s'échapper de la philosophie, mais bien plus fondamentalement, **comment penser cette désunion, comment s'exposer à elle** (quitte à ce que ce soit sur le mode du dépassement, dans la mesure où le prix de ce dépassement est pris en compte), ou encore: **comment cette désunion nous laisse-t-elle penser le politique?** En réponse à cette question, nous avons cerné pour notre part ces deux traitements originaires que sont le retour ou l'oubli. Et suite à ce premier dilemme ainsi défini, on pourra alors affronter sereinement celui, plus prescriptif, annoncé en introduction et auquel je ne peux pas répondre dans la mesure où cette recherche relevait d'une prise de parti dans ce dilemme (et ce, de manière à l'établir): faut-il penser le politique dans sa relation au pire, dans son exposition à la violence, dans sa tendance à la corruption, ou au contraire en rupture par rapport à tout cela?



### III. EXCEPTIONNALITÉ DU MOMENT MACHIAVÉLIEN? MACHIAVEL ET LA PHILOSOPHIE.

Par delà la volonté commune à Machiavel et Montaigne -une volonté s'affirmant comme contraire à la tradition- de s'en tenir et de s'exposer aux faits du politique<sup>1</sup>, une commune volonté qui les mena tous deux à arrêter originairement le discours sur le politique plutôt que de s'enfoncer dans un discours sans fin comme l'impliquaient par exemple les procédés analogiques médiévaux ou toute perspective morale sur le fratricide romuléen, par delà cette communauté donc, l'intérêt de se pencher sur Montaigne parallèlement à Machiavel résidait, comme je l'ai dit ci-dessus, avant tout dans le fait d'ouvrir un espace plutôt que de répondre à une question: un espace qui va de leur commun arrêt «violent» et originaire du discours, c'est-à-dire de l'affirmation du non fondement du politique, d'une part à l'assise hautement théorique, par Montaigne, de son fondement (mystique) dans son absence de fondement, et d'autre part à l'exigence d'un retour constant, chez Machiavel, à l'exercice du pouvoir, pris dans son sens le plus originaire et le plus émergent. S'il ne s'agit pas de trancher entre ces deux positions originaires, il me faut malgré tout les redéfinir dans leur rapport à la tradition.

A ce titre, la position de Montaigne est facilement cernable: comme on l'a dit au début de cette conclusion, il révèle en quelque sorte l'oubli du conflit et de la diversité par la tradition en affirmant la nécessité de l'oubli de l'origine de la loi de manière si radicale que la loi n'est rien d'autre que cet oubli, ou encore que l'origine de la loi, ou la relation de la loi à son origine, se limite à cet oubli de son origine; mais un oubli qui dès lors fait mémoire. Par cet oubli ou effacement de l'origine conflictuelle et singulière de la loi, toutes les autres formes d'origine ont été effacées, à savoir aussi celles qui, réellement oubliées de leur propre oubli, déterminaient, moralement ou théologiquement, une origine non empirique à la loi: c'était là le travail de démythification de la loi, qui permit de fonder la mystique du fondement de cette dernière.

Quant à Machiavel, je ne peux alors que conclure à l'exceptionnalité de sa pensée politique, comme laissant échapper des forces originaires sans les contenir, sans les juger à l'horizon d'une loi qui serait la solution de ces forces

<sup>1</sup> La *verità effettuale* de Machiavel ou la «vérité» et non pas la «raison» des faits chez Montaigne (cfr. Chamrière, chapitre II.3).

sauvages, c'est-à-dire comme s'articulant explicitement autour du moment de l'origine, et ce, en s'en donnant les moyens, c'est-à-dire en s'abstenant de déterminer cette origine, étant donné, comme on l'a vu, d'une part le dédoublement qu'il lui fait subir (qui le mène donc à la différer), et d'autre part, l'organisation politique de ces deux origines différées et semblant se nier l'une l'autre, à l'aide du mouvement de retour. Il s'en donne de la sorte les moyens, car rien n'aurait en effet été si peu originaire que l'idée d'une stagnation à l'origine, telle que doivent la définir la lecture platement historiciste de l'autorité, et l'idée d'un déterminisme absolu, qui furent l'une et l'autre dûment repoussées lors de mon analyse de la loi chez Machiavel.

Conclure simplement à l'exceptionnalité de Machiavel comme pensant originairement la loi dans son articulation au moment de l'origine, alors que la philosophie traditionnelle ne put qu'oublier cette origine, ou, au mieux comme Montaigne, penser originairement la loi par le biais de l'oubli de son origine, conclure donc simplement à son exceptionnalité mais en tenant compte, réalistement, que ce point de vue de Machiavel sur l'autorité de la loi est aussi le «moment machiavélien»<sup>1</sup> qui se retrouverait non seulement aux soubassements de ce discours républicain qui pense l'engagement, et dont Pocock le premier a retracé l'histoire, mais aussi, négativement, dans l'ensemble de la pensée politique, comme ce que celle-ci refuse de penser, ou encore, comme ce qu'elle manque toujours de penser, mais qui ne peut, quoi qu'il en soit, jamais être tout à fait effacé sans laisser de trace. Ici il me faut alors revenir encore un instant à Montaigne pour éclairer la tradition, et donc pour éclairer l'idée de cette présence constante, dans la tradition, d'un moment machiavélien pourtant exceptionnel. Il est en effet paradoxal de noter que, si j'ai fait de Montaigne une des deux figures représentatives du non-oubli de l'origine en ce qu'il a explicitement plaidé pour son oubli, il détermine aussi la mesure maximale -j'emploie, faute de mieux, cette formulation aux prétentions quantifiables- de l'oubli effectif de l'origine puisque la loi se définit pour lui comme n'étant que cet oubli (mais un oubli qui, je le répète, fait ainsi mémoire, et exprime donc aussi un refus de l'oubli). Partant de là, la tradition ne peut en quelque sorte faire mieux quant à l'oubli effectif de l'origine de la loi tout en ayant effectivement perdu la mémoire de cette origine, c'est-à-dire tout en n'ayant pas entretenu la mémoire (sans doute un vocabulaire psychanalytique serait-il ici plus que jamais utile): tout au plus, cette origine empirique est-elle masquée par sa représentation transcendante, qui se condamne ainsi à la laisser toujours resurgir à un endroit ou à un autre (et donne donc finalement lieu à un oubli moins efficace que celui réclamé par Montaigne) en ce qu'elle détermine ainsi cette origine qu'on a définie comme résistance à toute détermination. Si donc la pensée de Montaigne peut être élevée à un rang paradigmatique comme permettant de penser l'oubli de l'oubli de l'origine par la

<sup>1</sup> J'adopte ici, avec respect, les mots du titre de l'ouvrage de Pocock, mais en en déplaçant la portée.



tradition (et donc lui rendant la mémoire de cet oubli), Machiavel nous propose un paradigme contraire et exceptionnel mais finalement tout aussi constitutif, en ce qu'il tente de penser non plus l'oubli, mais ce qui est oublié et semble devoir l'être, et que la tradition ne s'offre pas les moyens d'oublier aussi bien que Montaigne, puisqu'au lieu d'en prescrire l'oubli, elle le recouvre, l'unifie, le représente, le prédétermine, lui faisant ainsi seulement perdre son originalité, mais permettant alors, sans le vouloir, à l'originaire comme véritablement originaire, comme violent, et donc comme résistant à toute unification et à toute représentation, de toujours «percer quelque part».

Et en effet, j'ai par exemple noté que le «mensonge» d'une Donation de Constantin ne pouvait pas être entièrement masqué par l'analogie médiévale fondatrice des passages du théologique au politique, et que ce fait du mensonge resurgirait donc toujours lors d'une analyse attentive de la théologie politique. Parallèlement, je ne peux que me revendiquer de l'entreprise de démythification de l'histoire grecque proposée par Loraux et mentionnée au début de cette conclusion, qui répond directement à cette obsession de la concorde que j'ai décrite pour ma part dans le chapitre consacré à Machiavel. Plus clairement encore, le fratricide romuléen a été décrit, en guise d'introduction, comme la mauvaise conscience refoulée de l'histoire du monde latin, mauvaise conscience que déjà Augustin révélait tout en l'épaississant plus encore... mais jamais le fratricide ne fut oublié, malgré tous les prérequis dont il fut enrobé; ou encore, jamais le droit ne pourra s'en passer comme le confirma l'analyse proposée du fratricide dans le droit romain! Entérinant cela, Montaigne définit alors la loi comme rupture essentielle par rapport à sa propre origine. Contre cela, Machiavel dit la violence de l'origine, affirme qu'en elle seule la loi put puiser son autorité, et qu'elle doit continuer à le faire par un constant mouvement de retour vers cette origine. Voilà pourquoi j'estime que ces deux penseurs déterminent l'espace permettant de penser originellement la loi, et peuvent donc servir de clef pour relire l'histoire de la pensée de la loi, Montaigne permettant de penser l'oubli de l'origine dans la tradition, tandis que Machiavel permettrait exceptionnellement de penser ce qui doit être oublié dans la tradition mais ne peut l'être «plus» que chez Montaigne.

L'histoire moderne (qui débiterait sur cette origine plus clairement déchirée que toute autre, que nous offre la théorie bodinienne de la souveraineté, cfr. Chapitre charnière) confirme-t-elle aussi cet oubli impossible? Le contrat ne laisse-t-il pas toujours percer -au mieux comme passage conscient à la fiction, au pire comme croyance que déjà Kant dénonçait et que certains économistes persistent à maintenir- cela même dont la tradition ne peut se passer pour n'en offrir que la représentation rationnelle, d'office postérieure, d'office circulaire (de cette circularité, conjuguée au futur antérieur, dans laquelle Machiavel fait selon

moi justement résider le principe de l'autorité de la loi)? Sourvenons-nous ici du commentaire (mentionné en introduction) de la théorie contractualiste de Rawls proposé par Ricoeur. Mais si un Rawls 'kantien' nous facilite les choses, ne peut-on pas aussi retrouver cette circularité révélatrice de l'oubli de l'origine dans un Hobbes inévitablement déserteur de son propre Léviathan; un Léviathan qui, dès lors, réclamerait autre chose (un engagement plus originaire) que ce que Hobbes lui-même a accepté d'en exposer; tout comme, dans un sens contraire, on ne peut éviter de conclure, chez Locke -un Locke alors plus républicain qu'il n'y paraît- à «une passion de la liberté qui résiste à la réduction économiste»<sup>1</sup>. Il faudrait donc revenir à Kant, premier critique de toute prétention ontologisante du contrat, qui affirme, parallèlement à Montaigne, en corollaire de sa définition du contrat comme n'étant qu'une idée de la raison et donc comme ne pouvant se substituer à l'empirie, un impératif d'insondabilité de l'origine du pouvoir.

Si Machiavel s'empare malgré tout de ce fait de l'origine du pouvoir, il en respecte l'insondabilité en le laissant indéterminé, en ne le conservant que comme indétermination originaire (au contraire de toutes les hypostases contractualistes contre lesquelles s'élèverait Kant). Sur cette base réellement originaire parce qu'indéterminée (et réciproquement), il put alors exposer une «théorie pratique» de l'autorité qui s'articula exclusivement à cette donnée originaire pour en puiser toute sa vitalité. Car c'est là précisément que réside l'exceptionnalité de Machiavel: dans le fait que sa théorie de l'autorité s'articule exclusivement à ce contre quoi, traditionnellement, se construit une théorie de l'autorité. Comme théorie, une théorie de l'autorité est ce qui va d'une manière ou d'une autre à l'encontre de l'origine de ce dont il faut fonder l'autorité; ou encore, si on doit fonder l'autorité de la loi, en proposer une théorie, c'est justement pour résister à une origine jugée insuffisante pour la loi, et donc déterminer une «autre» origine, etc. A l'opposé de cela, Machiavel revient sans cesse à cette origine insuffisante (mais dans la mesure bien entendu où il l'a indéterminée...). Si cette exceptionnalité me semble alors évidente, sa présence paradoxale dans toute réflexion sur la loi résulte tout simplement du fait que ce dont il s'empare est précisément ce que toute théorie de l'autorité veut effacer, sans jamais y parvenir tout à fait, que peut-être alors (mais ceci réclamerait un nouveau travail historique sur la tradition) la tradition elle-même y puise aussi une vitalité qui l'empêche de se refermer sur elle-même, comme elle devrait immanquablement le faire si elle était absolument oublieuse du politique dans sa relation à une désunion constituante, c'est-à-dire si elle se réduisait à une impossible et dangereuse pensée pure de la légitimité qui absorbe la «réalité effective» du politique au lieu de s'y exposer.

<sup>1</sup> G. HAARSCHER, *La passion du plus fort. Philosophie du politique*, Liège-Bruxelles, 1988, p.43.

Au risque encore de trop conclure, et donc de caricaturer, mais en ne formulant de nouveau qu'une simple suggestion, je dirai alors que tout le politique, et même toute l'histoire de la représentation du politique, devraient pouvoir être repensés du point de vue de leur moment machiavélien jamais tout à fait estompé. Prenons, en guise d'exemple ou de suggestion de cette présence constante d'un moment machiavélien pourtant exceptionnel dans ce qui précisément semble l'exclure, le principe de l'élection, comme assise paisible et transparente de la démocratie, avec l'électeur comme origine justifiée d'une loi représentative<sup>1</sup>, que Machiavel me suggérerait de relire aussi, loin de tout principe de représentativité, comme un constant mouvement de retour à l'origine dont toute autorité a besoin pour maintenir son autorité, comme mouvement d'indétermination et de désincorporation de la réalité démocratique constituée, comme victoire commémorant encore et toujours la prise de la Bastille, ou toute autre prise plus originaire (car notre loi est aussi victoire et prise, donc défaite et violence).

Si j'ai freiné le plus possible, pour des motifs évidents d'anachronisme, la tentation d'analyser la loi chez Machiavel ou Montaigne sur base des évidences démocratiques comme celle de sa représentativité, j'ai par contre sans cesse ouvert des passages vers le droit romain, comme expression du droit par excellence. Ainsi, j'ai montré que la réflexion de Montaigne sur la loi l'amène à saisir précisément et avec une lucidité incomparable (il me fallut d'ailleurs supposer un dialogue sans solution entre Montaigne et Justinien et opposer Montaigne à la plupart des positions de l'humanisme juridique) le «piège» de l'insurmontable fossé séparant la généralité de la loi du particulier de sa naissance et de son application, au point de faire de ce piège la définition même de la loi. Or comme nous l'indiquait le fait que les différents éléments de ce piège avaient été 'mis ensemble' par Justinien dans sa tentative d'entamer un nouveau corpus juridique qui soit définitif, ce piège est aussi celui d'une prise en considération (d'une prétention) originaire et déterminée du droit; une prise en considération originaire que Montaigne efface en articulant alors la loi exclusivement, du point de vue de sa généralité, avec le travail du jugement. Mais avant cela, Machiavel s'avéra être le seul à pouvoir s'élever à la hauteur de la portée strictement législative de l'acte fratricide de Romulus comme exprimant la «garantie» la plus originaire du droit (cette garantie que le droit romain définissait par *sanctus*<sup>2</sup>); la garantie la plus originaire c'est-à-dire celle vers laquelle il faudra toujours faire retour, c'est-à-dire aussi la seule garantie qui n'écarte pas l'indétermination essentielle de la loi (le fait qu'elle soit avant tout sans garantie,

<sup>1</sup> Une origine qui semblerait finalement résoudre dans la concorde toutes les violences que j'ai dévoilées dans l'origine machiavélienne.

<sup>2</sup> Et ce *sanctus* du mur franchi en premier lieu par Rémus, tel que l'exprime le droit romain en étant de la sorte le seul texte ancien à accepter l'acte fratricide de Romulus, est peut-être aussi une des seules traces d'un droit pontifical plus originaire, que le droit civil romain réussit si bien à nous faire oublier.

gageuse), et qui donc permet l'émergence de nouveaux possibles. Et à ce titre, même cette évidence démocratique qu'est la loi réclame l'engagement autant qu'elle suppose de l'indétermination (et de la violence). Mais corrélativement, la loi est sainte: voilà l'affirmation ultime (ou la plus originaire) du droit romain<sup>1</sup>, que seul le Romulus machiavélien put nous faire saisir de manière exclusivement politique. Machiavel, en ayant pris la loi dans sa non-évidence, s'avère donc pouvoir être aussi le penseur par excellence de la loi.

Conclure à l'exceptionnalité machiavélienne donc, et en sachant que cela déséquilibre irrémédiablement -a fortiori en ce moment de conclure, et même si j'ai dit qu'il ne s'agissait pas de trancher- une thèse portant prétendument sur la Renaissance, et dont l'ambition était seulement de définir un espace originaire, qui donc permet le choix et ravaie la philosophie de la tradition à un choix plus originaire que celui qui la divise, c'est-à-dire voulant seulement déterminer l'espace qui sépare la réflexion originaire de Machiavel sur l'autorité de celle de Montaigne, alors que celui-ci semble ne plus pouvoir se contenter que du rôle du lièvre dans une course de fond (la course de l'histoire de la philosophie contre son propre oubli du politique?).

Conclure à l'exceptionnalité machiavélienne donc, mais en sachant aussi que toute exception se paye: avant tout par cette circularité que j'ai toujours cherché à mettre en lumière, dans la pensée de Machiavel. Ensuite et en conséquence, par le fait que la réflexion machiavélienne sur l'autorité ne pouvait pas déboucher sur la mise en place théorique de son assise, mais seulement sur la reconnaissance de son inscription dans le conflit et donc de la nécessité de maintenir sa relation à son propre anéantissement, et de là sur des considérations (républicaines) portant sur l'exercice du pouvoir et de la citoyenneté... des considérations qui, si elles ne rompaient pas avec la teneur conflictuelle du politique (ne réclamant même pas au pouvoir de rompre avec celle-ci), se condamnaient à rester la face cachée de la philosophie politique, et condamnaient leur auteur à n'être pas un philosophe, à ne nous laisser que les recueils d'exemples<sup>2</sup>, aussi irruptifs qu'exceptionnels, de ces

«actes si vertueux dont l'histoire nous dit qu'ils ont été commis dans les royaumes et les républiques antiques par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs et tous les autres qui

<sup>1</sup> Et souvenons-nous aussi, à côté du fondement mystique de Montaigne, de ce *heilig* par lequel Kant dut conclure son refus de toute réinscription de la loi dans l'histoire à laquelle pourtant la contraint son inévitable origine factuelle.

<sup>2</sup> Pour cette question de l'exemple, je renvoie au Chapitre IV de la partie consacrée à Machiavel, et aux arguments de Lefort qui y sont mentionnés. Montaigne de son côté, par l'oubli de l'origine, par l'oubli de l'événement qu'il prescrit, parvient finalement à dépasser cette portée événementielle, et à ouvrir ainsi la porte à une théorie de l'autorité, mais seulement en limitant la définition de cette dernière à sa rupture par rapport à l'événement.

se sont sacrifiés<sup>1</sup> pour leur patrie<sup>2</sup>.

Surtout, le prix de l'exceptionnalité de cette pensée qui prit en charge, pour en faire l'essence même du politique, le caractère violent, conflictuel, multiple du moment où le sujet politique n'est encore qu'émergent, est sa machiavélisation. Et ce danger compte, même si ce machiavélisme ne reflète plus rien de la pensée de Machiavel, mis à part le fait que le Florentin aurait permis cette dérive en exposant la loi à son anéantissement; que la tentation était forte dès lors de combler ce gouffre en le machiavélisant, c'est-à-dire en réduisant cette désunion originaire à de l'arbitraire. Toutefois ceci n'est plus l'affaire de Machiavel, mais bien celle de la philosophie politique... sinon que peut-être Machiavel, de même qu'il pense la loi en lui intégrant la possibilité de sa corruption, nous permet aussi, en l'affrontant depuis la philosophie, de penser sa propre dérive vers le machiavélisme, de refaire ainsi ce trajet si résistant de Machiavel à la philosophie et réciproquement, de la même manière que le retour de la loi à son origine était aussi un retour de la philosophie à Machiavel.

## VI. BIBLIOGRAPHIE.

Cette bibliographie s'entend comme sélective, et ne reprend, en plus de la plupart des ouvrages mentionnés dans le texte, que les études ayant directement influencé cette recherche. Toutefois, j'ai visé une certaine représentativité pour quelques matières traitées dans cette thèse, même marginalement, qui n'avait pas encore été l'objet d'une recherche bibliographique (du moins récente): c'est le cas de la réception du mythe romuléen (II.2), et de la question d'un éventuel sens de l'historicité de la loi à la Renaissance (IV.5). Enfin, plus largement, pour le domaine, tellement diffus, du juridico-politique chez Montaigne, et de sa relation avec la pensée de Machiavel, je crois être parvenu à une certaine exhaustivité (IV.4).

D'autre part, pour ce qui concerne les textes de référence, je ne mentionnerai ici que les quelques œuvres ayant été l'objet d'une réelle analyse, estimant que tous les autres textes, qu'ils soient littéraires ou philosophiques, auxquels j'ai renvoyé durant ma recherche, et dont les références furent mentionnées en bas de page, font de toute façon partie d'un patrimoine classique qui ne peut être ignoré; estimant plus encore que bien des œuvres auxquelles je ne me suis jamais référé durant cette recherche, je pense par exemple à Hobbes, Spinoza ou Pascal, réclameraient, sinon, d'être elles aussi citées dans cette bibliographie.

### I. TEXTES DE RÉFÉRENCES.

#### I.1. Textes de base.

\* MACHIAVELLI N, *Tutte le opere*, a.c. di M. Martelli, Sansoni Editore, Firenze, 1971 (Traduction française: *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1952).

\* MONTAIGNE M. DE, *Œuvres complètes*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1962.

La traduction par Montaigne de RAYMOND SEBON, *Théologie naturelle*, est citée sur base de l'édition de MONTAIGNE, *Œuvres complètes*, Paris, 1932, vol. IX/2.

<sup>1</sup> *Affaticarsi*: se fatiguer, se dévouer, se sacrifier, se donner, payer de sa personne, s'oublier... s'engager.

<sup>2</sup> «de virtuosissime operazioni che le storie ci mostrano, che sono state operate da regni e repubbliche antiche, dai re, capitani, cittadini, latori di leggi, ed altri che si sono per la loro patria affaticati», *Disc. I*, proème, p.76, p.377.



**INDEX DE QUELQUES CONCEPTS FAISANT L'OBJET D'ANALYSES PONCTUELLES** (les concepts majeurs – loi, autorité, pouvoir, origine, violence, justice, Etat, vertu, république, corruption, etc. – qui sont présents dans l'ensemble du texte, ne sont donc pas repris ici).

analogie 98, 206, 210, 253, 265-71, 316, 341, 377, 389, 416.	glose, glossateur 222-8, 263, 316-58.
antimachiavélisme,	guerre civile 44-8, 60, 94-104, 145-6, 158-69, 352-7, 403.
machiavélisme 12, 27, 136, 147, 153-7, 199, 204, 216, 232, 242, 282-8, 298, 420.	libéralisme 16-28, 30, 83, 205, 235, 243, 283-4, 408-12.
<i>arcana imperii</i> 373-4, 380, 398.	<i>logos</i> 84-94, 109-12, 130, 132, 135, 390.
communautarisme 17-28, 30, 205, 243, 408-12.	mal (le politique et la possibilité du pire) 28-30, 155-6, 159, 299-301, 323, 326, 413 (e.a.).
concorde, <i>homonoia</i> 89-108, 406-16 (e.a.).	milice 18, 41, 109, 126.
conflit, dissension, désordre, <i>stásis</i> 5-34, 78-129, 402-420 (e.a.).	milieu ( <i>meson</i> , voie du milieu, juste milieu) 92, 96, 97, 112, 120, 402.
constitution mixte, constitution parfaite 74-96, 158-61, 169-70, 182.	mystique 259-72, 277, 278, 367-99, 402-7.
cyclicité de l'histoire, <i>anacyclosis</i> 74-89, 160, 171-6.	nominalisme 308-16, 337, 342, 350-55, 383, 395.
droit coutumier 330-1.	ontologique 24-5, 35, 94, 116-7, 212-5, 261-8, 278-80, 307, 314-5, 355, 393-4, 406-7, 417.
droit français 224-5, 316-37.	oisiveté 72-4, 81, 82, 127-9.
droit naturel, loi naturelle 9-14, 22-4, 83, 88, 136, 211, 226-7, 243, 251-5, 278-84, 408-13.	privé/public (relation de la sphère privée et de la sphère publique) 17, 118-30, 158-169, 232-42, 283-301, 323-7, 358-60 (e.a.).
droit de résistance 33, 339, 405.	raison d'Etat 14, 24, 201, 246-7, 286.
droit romain 12, 278-84, 222-30, 263-4, 320-3, 329-46, 416-9.	sacré, <i>sacer</i> 44, 45, 48, 57, 61-7, 181, 261-4, 371, 405, 418.
droits de l'homme 338-9.	tautologie 15, 176, 272, 291, 299, 369, 380-97, 404, 408.
égalité 21, 76-7, 102, 127, 150, 152, 198, 318.	théologie politique 5, 12, 247-8, 261-72, 316, 374, 379, 392, 416.
expansion (ou politique d'hégémonie) 89-93, 97.	
factions, <i>sette</i> 96, 120-9, 158-71.	
fiction, fausse monnaie 26, 117, 156, 209-11, 261-81, 373, 377, 390-2, 416.	
folie 28, 157, 179-81.	
fratricide (cfr. Romulus ou Rémus)	

**TABLE DES MATIÈRES**

Note sur les illustrations.	5
Bibliographie personnelle.	6
<b>I. INTRODUCTION GÉNÉRALE.</b>	7
I. OBJET.	9
II. RENAISSANCE.	11
III. MÉTHODE.	12
IV. LA LOI À L'ÉPREUVE DE SON ORIGINE.	15
V. PROBLÉMATIQUE RÉPUBLICAINE.	17
V.1. La pensée républicaine: une alternative oubliée?	17
V.2. Spécificités de ma recherche par rapport au républicanisme.	21
V.3. 'Originarité' de mon approche par rapport à la philosophie politique.	24
V.4. Résumé.	27
VI. VIOLENCE ET LÉGITIMITÉ.	28
VII. RECONNAISSANCE DE DETTES.	30
<b>II. MACHIAVEL ET L'ORIGINE VIOLENTE DE LA LOI.</b>	37
I. INTRODUCTION: ROMULUS.	39
I.1. Le moment de l'innovation politique.	39
I.2. Brève histoire de la critique du fratricide de Romulus.	43
I.2.1. Le fratricide romuléen dans la littérature païenne.	44
I.2.2. Le fratricide romuléen dans la littérature chrétienne.	49
I.2.3. Le fratricide romuléen dans la littérature renaissante.	54
I.3. Le fratricide romuléen et les murs comme <i>sanctae res</i> dans le droit romain.	61
I.4. Conclusions de l'histoire du fratricide romuléen avant Machiavel.	67

II.	INDÉCIDABILITÉ DES GENÈSES DE LA LOI.	71
II.1.	L'historicité de la loi: premières données et définitions des problèmes.	71
II.1.1.	L'origine des États.	71
II.1.2.	La constitution parfaite.	74
II.1.3.	Le rôle des dissensions.	78
II.2.	Machiavel contre la tradition: qui fait l'histoire? qui fait la loi?	84
II.2.1.	Introduction: l'indépartageable part de fortune.	84
II.2.2.	De l' <i>anacyclosis</i> à la théorie de la constitution parfaite: Machiavel versus Polybe.	87
II.2.3.	Rome versus Sparte et Venise.	89
II.3.	Une révolution machiavélienne: l'indépassabilité du conflit contre l'obsession de la « concorde » dans la tradition.	93
II.3.1.	La tradition de la concorde.	94
II.3.2.	L'exemple mythique de Venise la pacifique.	100
II.3.3.	La réponse de Machiavel: l'éloge de la discorde.	109
II.4.	La nécessité de la loi: le double génitif.	112
II.5.	Thèse centrale du chapitre: la relation circulaire de la loi et du conflit.	116
II.6.	« Virtù » de la loi et « virtù » du peuple: la spontanéité organisée du conflit.	118
II.6.1.	Limites de la lecture républicaine de la vertu et de la loi.	118
II.6.2.	Au sein de la relation circulaire de la loi aux dissensions, la <i>virtù</i> , comme sens public, est toujours déjà requise.	120
II.6.3.	Quelques exemples d'institutions veillant sur le sens public.	123
II.6.4.	Quelques qualités originaires des États aptes à un « vivre libre ».	126
III.	ORIGINE VIOLENTE DE LA LOI. ORIGINE DIFFÉRÉE DE LA LOI.	130
III.1.	Tentatives préliminaires de définition d'un champ originaire et violent.	130
III.2.	L'inextricable rapport de la loi au meurtre.	138
III.3.	Thèse centrale du chapitre: de la circularité du rapport de la loi et du conflit, à la nécessaire violence du fondateur.	142

III.4.	<i>Convenance</i> de la loi à la violence et émergence du Sujet politique, à l'opposé de la critique traditionnelle de Romulus.	146
III.5.	L'origine comme moment exemplaire de l'indécidabilité de toute genèse de la loi: le <i>Principe</i> et les <i>Discorsi</i> .	149
III.6.	Indétermination machiavélienne et surdétermination machiavélique.	153
IV.	PERMANENCE DE L'ORIGINE ET NÉCESSITÉ D'UN CONTINUEL RETOUR À L'ORIGINE DE L'ÉTAT.	158
IV.1.	Essentialité du danger de la corruption: l'exemple du <i>Disc. I, 37</i> .	158
IV.1.1.	Le passage de la République à l'Empire romain.	158
IV.1.2.	Les processus de génération et de corruption de la loi; l'indistinction du désir qui les sous-tend.	161
IV.1.3.	La responsabilité de la corruption.	165
IV.1.4.	La corruption comme inhérente à la loi.	169
IV.2.	Le mystère du retour à l'origine de l'État: quelques interprétations non originaires.	171
IV.3.	Exposition du principe machiavélien d'un constant retour à l'origine de l'État dans le <i>Disc. III, 1</i> .	176
IV.4.	Analyse détaillée du <i>Disc. III, 1</i> .	181
IV.5.	La répétition de l'origine de l'État comme esquisse de la loi des lois.	190
IV.6.	Le mouvement de retour comme preuve et épreuve de la duplicité de l'origine de la loi.	196
IV.7.	L'acte fondateur et l'autorité comme force de croissance.	198
IV.8.	Événementialité de la loi.	203
V.	CONCLUSION.	205
V.1.	Le temps de la loi.	205
V.2.	Le futur antérieur de l'origine de la loi.	207
V.3.	Le retour vers une origine toujours présente de la loi.	209
V.4.	Origine refusée, origine dédoublée, origine différée de la loi.	212
V.5.	L'excès de la loi, l'exemplarité du 'simple' événement de son origine.	214
V.6.	Violence continue de la loi - Violence et philosophie.	215

V.7.	La gageure de la loi et la nécessité de toujours s'engager.	218
<b>III.</b>	<b>CHARNIÈRE CONTEXTUELLE: HISTORICISATION, AUTORITÉ ET VIOLENCE DE LA LOI À LA RENAISSANCE.</b>	219
<b>I.</b>	<b>LA QUESTION DE L'HISTORICITÉ DE LA LOI À LA RENAISSANCE.</b>	221
I.1.	L'historicité de la loi chez Machiavel: récapitulation.	221
I.2.	L'historicité de la loi à la Renaissance: l'exemple de l'humanisme juridique.	222
I.3.	L'historicité de la loi chez Montaigne.	228
<b>II.</b>	<b>MONTAIGNE LECTEUR DE MACHIAVEL.</b>	232
II.1.	État de la question dans la littérature critique contemporaine.	232
II.2.	Les passages où Montaigne renvoie lui-même à Machiavel.	236
II.3.	Des ressemblances entre Montaigne et Machiavel aux éventuels emprunts.	238
II.4.	Le débat sur le rapport entre la politique et la morale.	241
<b>II.</b>	<b>DE LA QUESTION DE L'ORIGINE DE LA LOI À LA RENAISSANCE À LA QUESTION DE SON AUTORITÉ.</b>	243
III.1.	La violence originaire de l'État chez Francesco Guicciardini.	244
III.2.	La violence originaire de l'État chez Jean Bodin.	247
III.3.	Quelle théorisation de l'autorité à la Renaissance?	253
<b>IV.</b>	<b>MONTAIGNE ET LE FONDEMENT MYSTIQUE DE L'AUTORITÉ DE LA LOI</b>	257
<b>I.</b>	<b>INTRODUCTION.</b>	259
I.1.	Définition du champ de recherche: du relativisme au fondement de l'autorité de la loi.	259
I.2.	Les problèmes ontologiques de la théologie politique selon Kantorowicz.	261
I.3.	De l'origine théologique de la loi à l'absence d'origine.	268
<b>II.</b>	<b>LA DÉMYSTIFICATION MONTAIGNISTE DU POUVOIR.</b>	273
II.1.	La question de l'origine de la loi et de la genèse	

	historique du pouvoir.	273
II.1.1.	La précarité de l'origine de la loi ou sa naissance fortuite.	273
II.1.2.	La faiblesse originaire comme signe de l'absence de communication à l'être ou de l'absence de loi naturelle.	278
II.1.3.	Les légitimes fictions légitimant l'origine de la loi.	280
II.2.	La question de la genèse rationnelle de la loi.	281
II.2.1.	État de la question.	281
II.2.2.	De l'utile et de l'honnête, du public et du privé... L'effritement infini d'un conflit sans remède.	283
II.3.	Définition négative et minimale de la justice et de la sphère publique.	299
<b>III.</b>	<b>LE RAPPORT DU GÉNÉRAL AU PARTICULIER COMME PROBLÈME.</b>	302
III.1.	L'anéantissement de toute forme de généralité.	304
III.2.	Montaigne resitué dans un contexte nominaliste.	308
III.2.1.	Introduction: l'universel et le singulier.	308
III.2.2.	Quelques emprunts par Montaigne à la théorie nominaliste.	310
III.2.3.	Le mot et la chose.	312
III.3.	Du problème de la généralité de la loi à la critique montaigniste du fonctionnement de la justice de son temps.	316
III.3.1.	La critique par Montaigne de la vénalité et de la multiplication des offices juridiques.	317
III.3.2.	Critique de la langue juridique: « une eschole de parlerie ».	320
III.3.3.	Les passions privées d'une profession.	323
III.3.4.	L'injustice légale de la justice.	326
III.3.5.	Les réponses de Montaigne.	327
III.4.	Montaigne et l'humanisme juridique: du droit romain à la glose.	329
III.4.1.	Coexistence du droit romain et du droit coutumier en France.	330
III.4.2.	Un dialogue implicite entre Justinien et Montaigne.	332
III.4.3.	La multiplication infinie des lois en France.	335
III.4.4.	Des lois rares, simples et générales ou l'affirmation du rôle du juge par Montaigne.	337
III.4.5.	La glose.	342



III.4.6.	Définition principale: la loi comme rupture par rapport à la diversité.	344
III.4.7.	Le simple et le multiple.	345
III.4.8.	Conclusion: la généralité future antérieure offerte par le jugement à la loi.	347
III.5.	De la généralité particulière de la loi au positivisme juridique.	352
III.6.	Le rôle politique de l'historien: le cas à juger.	358
<b>IV.</b>	<b>LE FONDEMENT MYSTIQUE DE L'AUTORITÉ DE LA LOI.</b>	<b>367</b>
IV.1.	Introduction: historicité et positivité autoritaires de la loi.	367
IV.2.	Le mystère du pouvoir et le citoyen profane.	370
IV.3.	La mystique du pouvoir et le champ de la loi de la loi.374	
IV.3.1.	Le point de vue du prince-« profez »: le droit de décider l'indécidable.	376
IV.3.2.	Le point de vue plus expressif du sujet-« profane »: la tautologie fondatrice.	380
IV.3.3.	La mesure divine du mystère de la loi de la loi.	383
IV.3.4.	Répétition et exclusion: la loi pour la loi, sinon la guerre pour la guerre.	384
IV.3.5.	« Mystique »: aperçu historique du mot.	386
IV.3.6.	Le miraculeux fondement d'une loi pourtant si pauvre.	390
<b>V.</b>	<b>CONCLUSION.</b>	<b>393</b>
V.1.	Le fondement mystique comme effacement de l'origine.	393
V.2.	Une origine finalement parodique.	393
V.3.	L'autorité est assise... malgré tout le reste.	395
V.4.	Mystique et démystification de la loi: justice et autorité.	397
<b>V.</b>	<b>CONCLUSION GÉNÉRALE.</b>	<b>400</b>
<b>I.</b>	<b>CONFLIT ET VIOLENCE ORIGINALE.</b>	<b>402</b>
<b>II.</b>	<b>DE L'ALTERNATIVE RÉPUBLICAINE À LA PHÉNOMÉNOLOGIE DU RETOUR OU DE L'OUBLI DE L'ORIGINE.</b>	<b>408</b>

<b>III.</b>	<b>EXCEPTIONNALITÉ DU MOMENT MACHIAVÉLIEN? MACHIAVEL ET LA PHILOSOPHIE.</b>	<b>414</b>
<b>VI.</b>	<b>BIBLIOGRAPHIE.</b>	<b>421</b>
<b>VII.</b>	<b>INDEX.</b>	<b>443</b>