QU'EST-CE QU'UN CHEF EN DÉMOCRATIE ?

Extrait de la publication

Du même auteur

Foucault
Michalon, 1997

La Querelle de la sécularisation
Théologie politique et philosophie de l'histoire
de Hegel à Blumenberg
Vrin, 2002, 2012 (2e édition)

Penser l'ennemi, affronter l'exception
Réflexions critiques sur l'actualité de Carl Schmitt
La Découverte, 2007

Hans Blumenberg
Belin, 2007

Sécularisation et laïcité
PUF, 2007

Extrait de la publication

JEAN-CLAUDE MONOD

QU'EST-CE QU'UN CHEF EN DÉMOCRATIE ?

Politiques du charisme

Éditions du Seuil
*25, bd Romain-Rolland, Paris XIVe*

Extrait de la publication

Cet ouvrage est publié dans la collection
L'ORDRE PHILOSOPHIQUE

© Éditions du Seuil, septembre 2012

ISBN 978-2-02-109167-0

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L. 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Extrait de la publication

Avertissement

Lorsqu'il fut proposé que ce livre sur le charisme en démocratie porte en son titre le mot « chef », j'eus un mouvement de recul. Il n'y a certes rien d'effrayant dans de multiples dénominations où ce terme, si je puis dire, sort accompagné : pas de symphonie sans chef d'orchestre, pas de politique nationale sans chef de gouvernement, pas de grands travaux sans chef de chantier… L'époque multiplie les « chefs de projet » et « chefs d'équipe », suivant sans doute une dimension de l'esprit du capitalisme contemporain, de son discours de la « dynamique de groupe » et de la « motivation », qui doit être interrogée dans son imaginaire managérial et dans ses effets humains. Mais ce n'est pas, je pense, cette réalité actuelle qui suscitait mon recul, voire mon rejet instinctif. C'est plutôt que seul, au singulier, dans son fier isolement, « chef » s'associe à une mémoire et à une histoire marquées par le « culte du chef », la morgue fasciste, le « guide » éructant du IIIe Reich, les gémellités totalitaires qu'Orwell fondit dans l'image de Big Brother – la glorification du chef, le salut par le chef, l'enfance d'un chef…

Il n'y a pas de chef absolu, et s'il y en a eu, ce ne pouvait être que le nom d'un excès de pouvoir, d'une

Extrait de la publication

sacralisation indue, d'une tromperie collective. Les dernières figures de ces errements, au XXe siècle, n'ont pas été les moins catastrophiques. Point de Chef, donc, mais des chefs d'orchestre, de travaux et de départements, et surtout, ce qui nous intéressera ici, des chefs politiques, de partis, de gouvernements et d'États, qui demeurent des personnages bien présents dans la vie des peuples, des nations et des continents, parfois jusqu'à l'obsession et la saturation, et qui comptent parfois dans leurs prérogatives d'être « chefs des armées ». Pour tous ceux-là, il faut toujours, inlassablement, conjurer le spectre du Chef, qui n'est pas mort partout et fait parfois mine de revenir sous des habits neufs, farcesques ou métaphysiques. Mais il faut d'abord, surtout, penser la figure même d'un chef politique en démocratie en tant qu'elle est autre chose que celle d'un chef de famille, d'un chef de cuisine ou d'un maître de sagesse.

Or, passé le mouvement de recul, il a fallu me rendre à l'évidence : la philosophie politique n'a cessé de parler massivement de « chefs » qu'à une date récente, et le vocable a plus profondément travaillé la tradition que le concept de charisme, magistralement mais assez récemment introduit dans la sociologie du pouvoir, avant de gagner le langage commun du commentaire politique. Le charisme comme terme politique a un siècle, le chef a quelques millénaires derrière lui. On peut se demander si l'on a affaire à une réalité archaïque (le chef de clan comme figure d'autorité patriarcale et souvent violente, dont on trouve trace dans les spéculations de Darwin et de Freud sur la « horde primitive »), indûment persistante, ou à une donnée anthropologique, à un fait social (la structuration des groupes humains qui s'opère autour

Extrait de la publication

de personnages prééminents, vus comme « au-dessus de l'ordinaire »), présent à tous les carrefours de la littérature ethnologique et historique. Mais pour répondre à la question, et pour tenter de déterminer des critères et des conditions permettant de distinguer des formes de charisme favorables à un approfondissement de la justice et à la réaffirmation d'une souveraineté du peuple chaque jour plus évanescente, il fallait cesser de conjurer le mot. Passé le mouvement de recul, j'ai donc plongé.

Introduction

Après les pathologies du charisme politique…

Le XXe siècle aura été celui des pathologies du charisme politique. Le culte du chef y aura atteint des dimensions d'autant plus fantastiques qu'il se soutenait d'appareils d'État, de moyens policiers, bureaucratiques, médiatiques, de répression, d'encadrement et d'embrigadement d'une sophistication et d'une extension jamais vues. C'est une évidence, et ce fut pourtant une surprise.

Dans un essai qui reste une des plus riches analyses « à chaud » du nazisme, *Béhémoth*, le politologue Franz Neumann notait que le phénomène nazi devait être compris politiquement comme une forme extrême de domination charismatique. Dans ce régime, le chaos de différentes factions et puissances en lutte les unes avec les autres (le Parti, l'armée, la police, les maîtres de l'économie ou le « grand capital »…) ne parvenait à trouver un point d'équilibre instable et d'arbitrage arbitraire que dans la personne et la volonté du *Führer*. La domination charismatique, ajoutait Neumann, est un phénomène « aussi vieux que la vie politique elle-même »[1], que Max Weber

1. Franz Neumann, *Béhémoth. Structure et pratique du national-*

aurait eu l'immense mérite de « redécouvrir » et de conceptualiser rigoureusement. Or la tradition d'analyse historique dans laquelle Neumann s'inscrivait, le marxisme, aurait, du propre aveu de Neumann, dramatiquement négligé ou même tourné en ridicule ce type d'analyse. Neumann pointait ainsi une tendance lourde, au sein du marxisme, à minimiser le rôle des individus dans l'analyse historique, y compris le rôle des « chefs » et des dirigeants parvenus au sommet de l'État et dotés de moyens de coercition et de propagande considérables, en raison du principe supposé « matérialiste » selon lequel ce sont les « masses », et non les individus, qui font l'histoire. Qu'une telle thèse fût une simplification de la pensée de Marx, ou plutôt qu'elle ne corresponde qu'à un aspect et à un moment[1] (de renversement polémique) de la conception matérialiste de l'histoire, c'est ce qu'Engels et Marx lui-même avaient tenu à souligner dans les dernières années de leur vie et de leur œuvre, face au développement d'analyses estampillées « marxistes » qui se faisaient un devoir de réduire toute chose à sa détermination économique et à nier toute effectivité à l'action des « grands hommes ». Il est vrai que celle-ci avait été longtemps tenue pour l'alpha et l'oméga du récit historique, et que l'ouverture de l'histoire vers les déterminations économiques et les conditions d'existence des classes dominées ne pouvait aller sans mettre en cause

socialisme [1942], traduit de l'anglais par Gilles Dauvé, avec Jean-Louis Boireau, Paris, Payot, « Critique de la politique », 1987, p. 94.

1. Contre ce qu'il tient pour la compréhension idéaliste de l'histoire post-hégélienne, Marx affirme dans *La Sainte Famille* [1845] : « C'est la Masse qui prescrit à l'histoire sa "tâche" et son "occupation" » (*Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 1982, p. 510).

Extrait de la publication

cette focalisation. Mais fallait-il aller jusqu'à dénier toute pertinence à l'analyse de la domination d'appareils d'État par des individus ainsi dotés d'un pouvoir considérable ?

Bien sûr, à l'époque où écrivait Neumann, c'est-à-dire à l'heure où le camp qui se réclamait du marxisme-léninisme était dirigé par le « petit père des peuples », tourner en ridicule toute analyse du pouvoir moderne en termes de domination charismatique (là où on ne voulait avoir affaire qu'à des « dominations de classes ») était aussi un moyen d'éviter qu'on approfondisse les « contradictions », pour ne pas dire les aberrations, de cette réalité-là.

L'exacerbation pathologique du charisme dans l'alternative « réactionnaire » à la démocratie libérale n'était ni une surprise ni une dimension que les régimes en question cherchaient à masquer : le fascisme et le nazisme se sont explicitement construits comme des idéologies du pouvoir incarné en son chef, de la loi « vivante » contre la loi abstraite, de la hiérarchie entre les hommes contre l'égalité de tous. La centralité du charisme (institutionnel ou personnel, nous y reviendrons) dans l'alternative dite « de gauche », en revanche, paraissait contredire les fondements doctrinaux du communisme. Car il est vrai qu'on ne trouve guère de traces, chez Marx et Engels, d'un investissement politique dans la figure du dirigeant, du *leader*, et que toute la dialectique de la révolution prolétarienne (et de la « dictature du prolétariat » elle-même) était censée permettre une domination de classe sur un mode collectif (dictature sans dictateur !), et non personnel. Il se sera donc produit, sinon une ruse de l'histoire, du moins ce qu'on pourrait appeler, si le clin d'œil culinaire ne renvoyait à des phénomènes tragiques, une « surprise du chef » : Lénine se sera chargé, avec d'autres, de la

préparer, en articulant ensemble la compréhension des lois historiques de la lutte des classes, le « guidage » des masses par le Parti et la pyramide du Parti même sous l'égide du chef intraitable.

Mais la surprise de la persistance du phénomène charismatique a aussi pu concerner les interprétations libérales du développement moderne. Le pouvoir personnel n'était-il pas « logiquement » voué à disparaître avec les progrès de la modernité libérale et démocratique, avec la diffusion des Lumières, le partage des savoirs et la division des pouvoirs ? Le charisme, le terme même l'indique, ne relève-t-il pas d'une forme de pensée religieuse, voire magique, dont la sécularisation ou la laïcisation des formes de pouvoir, mais aussi des structures de pensée, aurait dû nous débarrasser ? Il n'en fut rien, ni dans les régimes qui se sont présentés comme des alternatives aux démocraties, ni dans les démocraties libérales elles-mêmes.

Très peu de gens souhaitent aujourd'hui le retour ou la reprise d'un de ces « régimes charismatiques pathologiques » qu'ont été le fascisme, le nazisme ou le stalinisme. La « question charismatique » ne se pose plus de façon pertinente ou politiquement intéressante que dans le cadre de régimes démocratiques, libéraux ou républicains. Or il n'est pas rare qu'elle fasse alors, en particulier à gauche, l'objet d'une négligence ou d'une ironie qui n'est pas si éloignée de celle que déplorait Neumann, même si les ressorts et les effets de cette négligence sont assurément plus bénins que dans les années d'efflorescence de l'hitlérisme et du stalinisme. On ne considère certes plus que la pensée politique « profonde » n'est telle qu'à s'intéresser aux structures, mais il arrive qu'on attende d'elle qu'elle ne se consacre qu'à la désignation d'« événements »

incalculables, hors de quoi toute politique concrète ne serait que police. Ou bien l'on n'accorde quelque sérieux qu'aux pensées qui formalisent des principes de justice, qui combinent les principes déjà posés du libéralisme et du communautarisme. Ou bien l'on attend de la philosophie qu'elle se projette au-delà de l'ordre de la souveraineté étatique, voire au-delà du droit entendu comme gestion biopolitique du *statu quo*. Ces perspectives, d'inégale valeur, ont leurs mérites, et leurs limites. Mais, pas plus que l'expérience des régimes charismatiques totalitaires, un reste de dédain philosophique pour ce « problème vieux comme la politique » ne devrait nous conduire à déserter la question du charisme politique en démocratie.

Certes, rien n'interdit de penser que seule une politique débarrassée de tout phénomène relevant de la « domination charismatique » serait authentiquement démocratique : c'est peut-être ce que suggèrent et ce qu'expérimentent diverses pensées et pratiques d'une « démocratie radicale », et c'est peut-être vers cet horizon que pointait la mise en cause, par Foucault, de tous les avatars contemporains du « pouvoir pastoral ». Il faudra examiner ces perspectives, comme il faudra prendre en compte les perspectives inverses, celles pour qui un charisme démocratique est non seulement une possibilité, mais une nécessité. Il s'agirait alors de savoir si, dans l'équilibre entre, d'un côté, la rationalité impersonnelle d'un système de normes, de droit et de délibération et, de l'autre, la part personnelle de la décision politique, il est possible et souhaitable de faire l'économie de la seconde, ou si cette résorption coïnciderait plutôt avec une certaine fin de la politique et de la démocratie. Telle était la conviction de Max Weber, qui le conduisait à plaider en faveur d'un important pouvoir d'action et de

Extrait de la publication

décision personnelle contre une « démocratie acéphale » qui perdrait, avec sa « tête », sa capacité de faire écho aux demandes de transformation profonde du peuple. Ne faut-il pas admettre la possibilité et l'existence d'un *charisme favorable au fonctionnement, voire à l'approfondissement de la démocratie ?* En tant que quintessence d'un rapport personnel et émotif à des aspirations populaires, le charisme ne constitue-t-il pas l'un des rares vecteurs possibles de bouleversement des structures sociales, économiques et étatiques tendanciellement oligarchiques, conservatrices et inégalitaires ?

Il s'agirait alors de dégager les conditions sous lesquelles un charisme politique pourrait non seulement s'inscrire dans un cadre démocratique, mais lui apporter un souffle progressiste, une impulsion transformatrice, une capacité à réintroduire de la justice, de l'égalité, de l'imagination dans une politique qui risque toujours de virer à la simple gestion du *statu quo* au profit des intérêts dominants. Et on tenterait alors de se donner les moyens (voire les critères) théoriques pour distinguer ce charisme authentiquement démocratique de son double ou de sa grimace : le charisme démagogique qui tend aujourd'hui, de plus en plus, en Europe et ailleurs, à ne respecter dans la démocratie que la procédure de désignation et l'appel à la « majorité », et à chercher le renouvellement de sa légitimité moins dans le *demos* que dans l'*ethnos*, moins dans le peuple politique que dans ce qui constituerait « identitairement » ce peuple par différence avec l'étranger, en particulier aujourd'hui l'étranger « de l'intérieur », l'immigré. La défense ou la recherche d'un charisme authentiquement démocratique a pour condition la démystification du charisme démagogique, mais elle pourrait s'avérer d'une nécessité cruciale à

Extrait de la publication

l'heure où le politique peut sembler affaibli comme jamais par la domination sans partage d'une économie dérégulée et d'une éviction de l'*êthos* de conviction égalitaire qui peut prétendre y résister.

Le chef démocratique : une figure impossible ?

La compétition électorale française pour la présidentielle de 2012 aura vu des formes de croisement et de compromis étonnantes, presque acrobatiques, entre deux figures en tension : d'un côté, l'idée traditionnelle du chef qui se doit d'être « extra-ordinaire » (au sens propre) et, de l'autre, celle du candidat démocratique, si démocratique qu'il ne serait qu'un « tout un chacun » dont la modeste mais essentielle fonction serait de donner voix au peuple. Cependant, le partage des rôles, qui semblait d'abord net, entre l'« hyperprésident » et le « candidat normal », allait bientôt se compliquer. D'un côté, le président sortant prétendit soudain, au sortir de cinq années de pouvoir, « rendre la parole au peuple » en s'engageant à multiplier les référendums sur des questions sensibles et à court-circuiter les « corps intermédiaires qui prétendent parler au nom des Français et qui, en réalité, confisquent leur parole » ; de l'autre, le candidat qui avait d'abord mis en avant sa « normalité » endossa bientôt le style et jusqu'aux gestes du seul président de gauche de la Ve République qui fut souvent comparé à un « monarque républicain ». C'était, semble-t-il, la condition pour acquérir une « carrure » qui risquait d'être déniée au candidat en raison même de sa « normalité » d'abord proclamée. La contestation d'un mode de gouvernement trop concentré et trop personnalisé n'était pas abandonnée pour autant ; le candidat de la

gauche mit en cause le président sortant pour sa volonté d'être « chef de tout » : non seulement chef de l'État, comme de juste, mais aussi chef du parti majoritaire, chef du gouvernement en lieu et place du Premier ministre… Saisissant l'occasion de raviver certains doutes sur les capacités de décision de son adversaire, ledit président répondit que, de son côté, le socialiste semblait n'avoir pas envie d'être chef « du tout ». Et il se vit répliquer à son tour que, tout à son souci de faire oublier son bilan, il voulait être « chef de tout mais responsable de rien » et n'était au fond rien d'autre que le « chef d'un clan ».

Ces tensions et attaques sont peut-être moins anecdotiques qu'il n'y paraît. Elles renvoient d'abord à la spécificité de la Constitution de la Ve République, qui a pu être décrite comme l'« institutionnalisation du charisme » exceptionnel de son fondateur, de Gaulle, et qui semble ainsi « attendre » un charisme exceptionnel pour occuper une place présidentielle aux prérogatives très étendues. Il est vrai qu'elles jouaient aussi, à gauche, sur l'idée que Nicolas Sarkozy avait excédé l'exercice « normal » de cette fonction déjà considérable en voulant jouer tous les rôles, y compris celui de Premier ministre. L'échange renvoyait aussi à un clivage ancien et profond qui veut que la droite se réclame aisément d'une certaine « culture du chef », tandis que la gauche met en question le pouvoir personnel et place en avant le collectif. Mais surtout, cet échange marquait peut-être la difficulté inhérente à l'idée même de « dirigeant » ou *a fortiori* de « chef » démocratique. Cette difficulté a été voilée, un temps, par la proximité de contextes dramatiques de crises qui avaient vu l'émergence de personnages marqués par l'Histoire et dotés par elle d'une aura particulière. Mais, dans la réflexion de certains

Extrait de la publication

des penseurs tenus pour les fondateurs de la démocratie moderne, la difficulté était si présente qu'elle leur faisait conclure à l'impossibilité de la démocratie.

« À prendre le terme dans la rigueur de l'acception, il n'a jamais existé de démocratie et il n'en existera jamais », écrivait ainsi Rousseau (*Contrat social*, livre III, chap. IV). On pourrait entendre ce verdict de deux façons, en le détachant de son contexte. La démocratie, en tant que pouvoir du peuple par le peuple, impliquerait de se passer de « chefs ». Si bien que, « dans la rigueur de l'acception », elle rendrait impensable son pôle de « cratie », de *kratos*, d'un « pouvoir » exercé, nécessairement, par un ou quelques-uns. Même dans une acception plus modeste, la figure d'un chef démocratique est difficile à penser pour Rousseau : en tant que régime associant le *peuple* à la décision et se définissant par la recherche du bien commun au peuple, la démocratie aurait besoin de chefs d'une vertu et d'une sagesse telles qu'on ne peut guère s'attendre à les trouver chez des *hommes*. Ces pages du *Contrat social* explorent bien la difficulté ou l'impossibilité matérielle d'un pouvoir directement exercé par le peuple assemblé (dans un grand État) ou d'un pouvoir pris en charge, dans ses magistratures, par le plus grand nombre, et non par un petit nombre ; mais la deuxième aporie est également explorée : l'impossibilité de trouver des hommes assez vertueux, assez « divins » pour faire office de « chefs » démocratiques. C'est que le tropisme naturel, trop humain, du « chef » n'est pas la vertu et le service de ses gouvernés, administrés, sujets.

Peut-on s'y résoudre ? Au chapitre II du livre I, Rousseau évoque les auteurs qui, selon lui, concluent du fait au droit : Grotius qui « nie que tout pouvoir humain soit établi en

Extrait de la publication

faveur de ceux qui sont gouvernés » et qui semble penser, comme Hobbes, que « le genre humain appartient à une centaine d'hommes ». Ainsi, note Rousseau, « voici l'espèce humaine divisée en troupeaux de bétail, dont chacun a *son chef, qui le garde pour le dévorer* »[1]. Le chef gouverne moins, ici, dans l'intérêt du troupeau que dans le sien propre, il ne le laisse prospérer que pour mieux, le temps venu, le dévorer. Mais, dans son contexte, cette formule travaille à frayer le chemin à une autre possibilité. Elle participe d'une mise en question de l'idée (imputée à Grotius) que le pouvoir politique n'est pas essentiellement établi « en faveur de ceux qui sont gouvernés ». Qu'il ne le soit pas *en fait* ne nous dit rien *du droit*. Le seul gouvernement légitime est assurément celui qui prend ou qui prendrait soin du bien du peuple. Ainsi, alors qu'il procède apparemment à une *réactivation* de l'antique métaphore pastorale (sur laquelle nous reviendrons parce qu'une histoire de ces tensions s'y donne à lire), Rousseau en réalise en fait le *démantèlement* : en principe, « un pâtre est d'une nature supérieure à celle de son troupeau » ; il faudrait donc que « les pasteurs d'hommes, qui sont leurs chefs, [soient] aussi d'une nature supérieure à celle de leurs peuples »[2]. Mais comment entendre cette « supériorité » ? La voie romaine, note Rousseau (« le raisonnement de Caligula »[3]), consista dans l'autodivinisation des empereurs, le culte des Césars, etc. Ne survit-elle pas encore, de nos jours, dans l'idée qu'un dirigeant doit se distinguer par son charisme, un

1. Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chap. II, in *Œuvres politiques*, Paris, Bordas, « Classiques Garnier », 1989 (nous soulignons).
2. *Ibid.*, livre I, chap. II, p. 251.
3. *Ibid.*, livre IV, chap. VIII, p. 348.

Extrait de la publication

terme dont la provenance théologique, le plus souvent méconnue ou oubliée, n'en continue peut-être pas moins de suggérer le caractère quasi surnaturel des qualités supposées caractériser le chef démocratique ? Rousseau surprend le lecteur contemporain en suggérant qu'au fond la solution qui consistait à diviniser les dirigeants, toute fictive et trompeuse qu'elle fût, n'en était pas moins naturelle, et peut-être saine. La religion civile a sa logique… Mais cette logique s'est brisée, l'idée même de « royaume spirituel [...] séparant le système théologique du système politique »[1], soit le cœur de la prédication de Jésus, a brisé l'unité théologico-politique, et la religion civile a perdu historiquement toute crédibilité. Jésus et le « dualisme » chrétien ne sont pas seuls en cause, Rousseau le sait mieux que quiconque : c'est la reconnaissance même du fait que le gouvernant et le gouverné sont essentiellement *semblables* qui a donné toute son importance à la conception de l'origine du pouvoir civil comme délégation et contrat, que Rousseau reprend à son compte et à laquelle il donne même une de ses expressions les plus accomplies. Lorsque la croyance dans le caractère divin des gouvernants s'est estompée, c'est cette voie qui reste seule ouverte. Mais si le contrat social fournit le cadre de légitimité d'un pouvoir du peuple, il ne règle pas la question des gouvernants.

La perte de crédibilité des « théologies politiques » qui dotaient les dirigeants d'une « supériorité » fictive a produit la quadrature du cercle démocratique : désormais, *le supérieur est aussi le semblable*. Rousseau suggère qu'il a fallu en rabattre de l'orgueil initial qui ne faisait accepter pour maîtres que des êtres dont on postulait l'essence supérieure :

1. *Ibid.*, livre IV, chap. VIII, p. 350.

Extrait de la publication

« Il faut une longue altération de sentiments et d'idées pour qu'on puisse se résoudre à prendre son semblable pour maître. »[1] Abîme de la fondation d'un pouvoir qui ne se joue qu'entre égaux – comment l'admettre ? On connaît le scénario rousseauiste, sa « fiction » favorite à lui : celle d'une histoire qui a mystérieusement et tragiquement mal tourné, et qu'il faut tenter de remettre sur de meilleurs chemins, dans les limites du possible. Ce possible ne se nommera pas « démocratie » (impossible, au moins dans les conditions d'un grand État[2]), mais « république »[3]. Le changement de nom, le renoncement au nom de « démocratie » n'est pas rien, mais il ne fait que déplacer le problème : quels chefs seraient adéquats à cette structure formellement égalitaire ?

La construction rousseauiste consiste d'abord à distinguer le gouvernant du législateur originel, le « nomothète », que son souci d'« instituer » un peuple doit conduire à se démettre de toute fonction de pouvoir (« Quand Lycurgue donna des lois à sa patrie, il commença par abdiquer la royauté ») pour « entraîner sans violence et persuader sans convaincre » ; la « grande âme » du législateur lui permet de se détacher de la force et de recourir à « une autorité d'un autre ordre »[4]. On assiste alors à une dissociation entre le « principe » *(archê)* de la loi, qui doit rester pur de tout intérêt et de toute force, porté par un homme

1. *Ibid.*, livre IV, chap. VIII, p. 348.
2. *Ibid.*, livre III, chap. IV, « De la démocratie ».
3. *Ibid.*, livre II, chap. VI : « J'appelle donc république tout État régi par des lois, sous quelque forme d'administration que ce puisse être [...] Tout gouvernement légitime est républicain » (p. 275).
4. *Ibid.*, livre II, chap. VII, « Du législateur », p. 278 et 279.

Extrait de la publication

Extrait de la publication

RÉALISATION : NORD COMPO À VILLENEUVE-D'ASCQ
IMPRESSION : CORLET À CONDÉ-SUR-NOIREAU
DÉPÔT LÉGAL : SEPTEMBRE 2012. N° 102111
IMPRIMÉ EN FRANCE

Extrait de la publication