

# LE RÉFÉRENT ANTIQUE DANS LA RÉVOLUTION FRANÇAISE : LÉGITIMATION D'UNE SOCIÉTÉ SANS L'ÉGLISE

Par

Jacques BOUINEAU

*Professeur à la Faculté de Droit de Paris-X-Nanterre*

Dans l'Éthique à Nicomaque, Aristote s'attarde à décrire les comportements de l'homme, considérés sous l'angle de la morale. M. Villey nous rappelle (1) que l'objet de l'Éthique portait sur la morale et non sur le droit. Envisagé ainsi, le droit est le comportement qui vise le partage des biens extérieurs dans un groupe. On sait qu'à partir de là, Aristote distingue deux types de justice : celle dite commutative (Aristote parlait de "droit correctif en matière de commutations" (2)) et celle dite distributive.

Ce bref rappel à la pensée d'Aristote va nous permettre de clarifier le sujet de notre propos. En effet, pour Aristote, le droit sera une proportion, un juste milieu. *In medio stat uirtus*. Le droit, ce qui est juste, *to dikaion*, permettra d'attribuer à chacun le sien : *suum cuique tribuere*.

L'impact d'Aristote sur le droit romain est indéniable (3). C'est parce que Cicéron a été influencé par la philosophie d'Aristote, qu'il veut "*reducere jus in artem*", ou en d'autres termes faire du droit une science. Il faut dire que, grâce à l'existence des juriconsultes, les romains possédaient une structure qui permit au droit de devenir un des éléments moteurs de l'organisation politique.

---

(1) M. Villey, "Philosophie du Droit" ; T. 1 : "Définitions et fins du droit", Paris, Dalloz, 1978, 2e éd., p. 56.

(2) Ainsi traduit par M. Villey, *op. cit.*, p. 79.

(3) M. Villey va jusqu'à écrire : "si nous estimons que les juristes ont grand profit à étudier la doctrine du droit d'Aristote, c'est qu'elle semble avoir présidé à la genèse de la science juridique romaine", *ibidem*, p. 90.

Tout comme les arts, la grammaire ou la musique, qui avaient connu un développement scientifique, le droit, à partir des romains, va devenir une science véritable.

Cette vision du droit repose, plus qu'il n'y semble, sur un postulat : en effet, parler de justice distributive suppose des valeurs autour desquelles on pourra "distribuer" ce qui revient à chacun ; valeurs intangibles à l'intérieur d'un ordre philosophique qui ne l'est pas moins. Cet a priori philosophique conviendra parfaitement à la doctrine de l'Église, et l'on comprend que la logique aristotélicienne ait pu, pendant des siècles, se confondre avec la logique scolastique, sous l'impulsion d'Albert le Grand et surtout de son élève, Thomas d'Aquin.

La cohésion intellectuelle ainsi ordonnée fut ébranlée une première fois par Hobbes. Avec le Léviathan, en effet, Hobbes ne va plus chercher d'équilibre politique ou social en dehors du pouvoir ; la morale devient un leurre ; l'individu est une composante du souverain. Hobbes supprime toute idée de morale. On pourrait presque dire que le droit cesse d'être une science pour devenir une simple règle du jeu. La loi civile est tout ; elle est au service d'un homme qui, nié dans son individualité, devient omnipotent quand il est associé à ses semblables.

Léviathan, Dieu mortel, ôte toute quintessence au droit. Cette révolution intellectuelle permet de reconstruire un ordre politique ; puisque seule la communauté humaine est active dans le jeu social, la distinction d'Aristote entre justice distributive et justice commutative devient caduque. Il n'existe plus entre les deux cette différence quasi ontologique.

Cet ébranlement du droit ouvre de larges perspectives. Si, en effet, la justice distributive cesse d'être une immanence pour devenir une création humaine rationnelle, un problème nouveau surgit : le monde politique doit être créé par ceux qui en seront les acteurs. En d'autres termes, l'homme politique doit définir des normes et composer des règles ; il lui incombe d'être à la fois créateur et soumis aussi bien à la justice distributive qu'à la justice commutative. Il devient origine et fin du droit.

Il lui reste à légitimer son action pour faire croire à ses constructions.

On le sait, cette manière de concevoir le monde fut l'initiatrice des philosophies de Locke ou de Rousseau et ultérieurement de la pensée politique révolutionnaire.

Tant qu'elle conserva le roi à la tête de l'État, la Révolution Française ne fit pas, à proprement parler, oeuvre nouvelle. La constitution de 1791 ne fait que transposer dans le royaume de France ce qui avait cours depuis de longs siècles outre Manche. Pour tempérée qu'elle devint, la monarchie demeurait de droit divin.

C'est après le 21 septembre 1792 (4) que les fondements de l'ordre politique sont véritablement remis en cause. En effet, d'un côté, dans la logique des théories du contrat social et du Léviathan, ce sont les hommes qui créent le monde politique et ses valeurs ; c'est donc à eux de définir et de réglementer ce monde. D'un autre côté, avec la suppression de la légitimité de droit divin, il fallait bien recréer une autre légitimité. Les révolutionnaires se tournèrent alors vers l'Antiquité, et l'on peut dire qu'à une monarchie de droit divin, ils substituèrent une révolution de droit antique (5).

Toutefois, l'antiquité qu'utilisent les révolutionnaires est d'un type bien particulier, et c'est pourquoi il n'était pas inutile de rappeler succinctement la philosophie d'Aristote. En effet lorsque les "hommes de 89" exhument les anciens de leurs souvenirs, ils ne font pas à proprement parler oeuvre révolutionnaire. Voici bien longtemps déjà Charlemagne était "Grand et Pacifique Empereur, gouvernant l'Empire Romain", la Renaissance, si justement nommée par l'école historique, banalisait les grands ancêtres, et le XVIIIème siècle enfin, à côté d'autres "modes" (6), se livrait aux délices de l'antiquomanie (7). C'est pourquoi lorsque le référent antique sous la Révolution Française est évoqué par les chercheurs (8) il est rarement analysé en tant que tel (9). Pour la plupart des

(4) Création de la République Française

(5) V. J. Bouineau, "1789-1799, Les Toges du Pouvoir ou la Révolution de droit antique", Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail et édition Eché, 1986, XLVII + 556 p.

(6) V. A. Puis, "Essai sur les mœurs, les goûts et les modes au XVIIIème siècle", Paris, Champion, Toulouse, Privat, 1914, 178 p.

(7) L. Bertrand, "La fin du classicisme et le retour à l'antique dans la deuxième moitié du XVIIIème siècle et les premières années du XIXème siècle en France", Paris, Fayard, 1897, XVI + 425 p. Un colloque s'est tenu à Paris les 30 novembre et 1er décembre 1985 sur le thème suivant : "L'antiquité vue par le siècle des Lumières". Les actes de ce colloque seront publiés par les soins du Professeur R. Chevallier dans les mois qui viennent.

(8) Il serait vain de vouloir ici indiquer les ouvrages qui, traitant de la Révolution Française, font allusion à l'antiquité. Presque tous constatent le phénomène.

(9) V. L. Bertrand, cf. note 7. - J. Bouineau, "Nature des Réminiscences de l'antiquité sous la Révolution et le Premier Empire", thèse IIIème cycle Droit, Poitiers, 1979, dactyl., XXXIV+ 367 p. - J. Bouineau, "Réminiscences de l'antiquité sous la Révolution Française", thèse État Droit, Paris, 1984, dactyl., LVI 1180 p. - J. Bouineau, cf. note 5. - L. Canfora, "Le repubbliche antiche viste dai giacobini" in : *Index*, 8 (1978-1979), p. 104 à 120. F. Diaz-Plaja, "Griegos y Romanos en la Revolución Francesa", Madrid, *Revista de Occidente* 1960, 173 p. - J. Godechot, "L'influence de l'antiquité à l'époque de la Révolution", in : *Index* 7 (1977), p. 45 à 57. - E. Manasse, "Plato and the French Revolution", *International Studies in Philosophy*, Turin, 1977, vol. 9, p. 96-110. - P. M. Martin, "Esclave ou citoyen ? La référence à Rome dans le débat sur les esclaves noirs avant et pendant la Révolution Française", inédit : 2e seminario internazionale di studi storici (1982). - P. M. Martin, "La République contre les rois" in : *Atti del 1er seminario internazionale di studi storici "da Roma alla terza Roma" (21-23 Aprile 1981)*,

auteurs, le phénomène se ramène à une complaisance d'érudits et n'est pas porteur de sens. Nous nous inscrivons en faux contre cette vision des choses, et nous allons chercher à démontrer pourquoi.

Une remarque tout d'abord : on sait que les bustes de Brutus et d'autres grands "vertueux" siégeaient en bonne place dans l'enceinte de la Convention Nationale. Le fait mérite qu'on le souligne. Pourquoi cette présence quasi "vivante", à tout le moins physique, de grands hommes défunts ? Pour servir de caution légitimante.

En effet, si les révolutionnaires utilisent abondamment les concepts de droit naturel ou de contrat social, les modèles anglais ou américain et les notions de liberté et d'égalité, ils se reposent aussi sur l'antiquité. Ils en sont imprégnés, c'est vrai ; leur éducation les a rendus familiers des auteurs latins (10) et tous avaient lu, ou du moins connaissaient Rollin (11) et l'abbé Barthélémy (12) ; Rousseau lui-même s'inspira de l'antiquité (13), pour ne rien dire bien sûr de Montesquieu (14). Ce recours à la culture classique est donc un allant de soi dans le discours d'un lettré.

Mais ce discours est aussi une sécurité. Il permet, alors que tout s'effondre dans le monde politique, de se raccrocher à des modèles connus et, partant, de se légitimer. C'est pourquoi nous parlons de la légitimation politique d'une société sans Église : c'est parce que le droit divin est évacué, l'Église rejetée et l'ordre ancien nié, que les révolutionnaires doivent en appeler à Rome et à la

edizioni scientifiche italiane, 1981, p. 17398. - P. M. Martin, "Présence de l'histoire romaine dans la Révolution française, influence de la Grèce et de Rome sur l'Occident moderne" in : *Caesarodunum*, 1977, n. 11 bis, p. 21526. - H. T. Parker, "The Cult of antiquity and the French Revolutionaries", Chicago, The University of Chicago Press, 1937, IX, 215 p. W. Percival, "Greek and Roman History in the French Revolution" in *Contemporary Review*, 1963, p. 47-50 et 155-58. - M. Raskolnikoff, "Les Gracques, de Rome à la Révolution Française" in : *l'Histoire*, n. 31, p. 3242. B. Recatas, "Quand l'antiquité inspirait les hommes de la Révolution" in : *Mélanges Isidore Lévy*, Bruxelles, 1953, p. 491-529. - P. Viard, "Le Droit Romain à Montpellier en 1793" in *Mélanges G. Cornil*, 1926, Paris, Sirey, 2 vol. - P. Vidal-Naquet, "Tradition de la démocratie grecque", préface à l'ouvrage de M. I. Finley, "Démocratie antique et démocratie moderne", Paris, Payot, 1976, 182 p.

(10) C'est à notre avis, Parker -op.cit.- qui analyse le mieux le lien entre formation intellectuelle et rappel des anciens.

(11) V. Surtout son "Histoire ancienne", Paris, Estienne, 1752-58, 13 vol.

(12) "Voyage du jeune Anacharsis en Grèce" en 9 vol., qui connaît déjà une troisième édition en 1790 chez Didot.

(13) On a même pu écrire un ouvrage sur "Les sources antiques des théories de Rousseau sur l'éducation" (Tchang K. S.), Lyon, Roudil, 1919, 158 p. V. aussi J. Cousin, "J.-J. Rousseau interprète des institutions romaines dans le contrat social", in : Publications de l'Université de Dijon, XXX, Études sur le contrat social, Paris, 1954, p. 13-34.

(14) V. L'article de P. Jaubert, "Montesquieu et le Droit Romain", in : *Mélanges Brèthe de la Gressaye*, Bordeaux, Bière, 1967, p. 347-72.

Grèce. Pour ne pas apparaître sanguinaires, ils doivent s'efforcer de montrer qu'ils sont les fils de Brutus ou les héritiers de Périclès.

Dès lors, leurs constructions politiques et, en conséquence, juridiques, traduiront cet "héritage" antique : c'est l'antiquité qui les libère de l'Ancien Régime, mais c'est l'antiquité qui les emprisonne dans l'ordre antique. C'est ainsi que l'antiquité sera pour eux comme Janus, à deux visages : inspiratrice et limitatrice.