



REVUE D'HISTOIRE

DES FACULTÉS DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE



I.S.B.N. : 978-2-9567596-0-7
ISSN : 0989-7925

60 €

ACHEVÉ D'IMPRIMER
EN FÉVRIER 2019
SUR LES PRESSES
DE
L'IMPRIMERIE F. PAILLART
À ABBEVILLE

DÉPÔT LÉGAL : 1^{er} TRIMESTRE 2019
N^o. IMP. 16194

**La SOCIETE POUR L'HISTOIRE DES FACULTES
DE DROIT ET DE LA CULTURE JURIDIQUE**

a son siège à :

**l'Institut Cujas
Université Panthéon-Assas (Paris II)
12, place du Panthéon
75005 Paris**

<http://www.univ-droit.fr/rhfd>

COTISATION 2019

Membre actif : 50 €
Membre bienfaiteur : 80 €

À l'ordre de la S.H.F.D.

(Les membres de la Société bénéficient du service de la Revue)

Le règlement peut également être effectué par virement :
Numéro IBAN : 76 1820 6002 9658 3844 0100 101
BIC/Swift : AGRIFRPP882

Les numéros déjà parus des *Annales*, puis de la *Revue d'histoire des facultés de droit et de la culture juridique*, ainsi que tous les numéros achetés hors abonnement, peuvent être commandés auprès de la Société, aux tarifs indiqués sur le site. Un tarif dégressif sera consenti en cas d'achat groupé d'anciens numéros.

Pour passer commande, écrire à : rhfd@univ-droit.fr

**SOCIETE POUR L'HISTOIRE DES FACULTES DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE**

**Institut Cujas, Université Panthéon-Assas (Paris II)
12, place du Panthéon, 75005 Paris**

<http://www.univ-droit.fr/rhfd>

Membres fondateurs :

MM. Roland DRAGO (†), membre de l'Institut, Stéphane RIALS,
Jean-Jacques BIENVENU (†), Yves GAUDEMET, membre de l'Institut.

Président : M. D. TRUCHET.

Vice-Présidents : MM. C. CHÈNE, J. HUMMEL, J.-P. MACHELON, J.-L. MESTRE,
M^{me} M.F. RENOUX-ZAGAMÉ, MM. F. SAINT-BONNET, J.-L. THIREAU.

Secrétaire général : M. N. HAKIM.

Secrétaire général adjoint : M. P. BONIN.

Trésorier : M^{me} M. RANOUIL.

CONSEIL SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

MM. J. ALVEAR TELLEZ (Santiago du Chili), F. BAIAS (Bucarest), O. CRUZ BARNEY
(Mexico), B. FRYDMAN (Bruxelles), N. KANAYAMA (Kcio), A. LIKHOVSKI (Tel Aviv),
M. LOBBAN (Londres), D. RABBAN (Austin), J. R. de LIMA LOPES (Sao Paulo),
A. SCHIAVONE (Rome), M^{me} K. SKRUBEJ (Ljubljana), MM. M. STOLLEIS (Francfort-
sur-le-Main), W. URUSZCZA (Cracovie).

CONSEIL DE DIRECTION

M. F. AUDREN, M^{lle} M. BASSANO, MM. P. BONIN, J. BOUDON, J. DE BROUWER,
L. DE CARBONNIÈRES, M^{me} C. CÉRÈDE, M^{lle} A.S. CHAMBOST, M. C. CHÈNE,
M^{lle} C. COMBETTE, MM. N. CORNU-THÉNARD, G. DAVY, O. DESCAMPS,
E. DESMONS, M. DEVINAT, Y.A. DURELLE-MARC, G. DUMONT, J.P. FELDMAN,
S. GILBERT, O. GOHIN, M^{lle} L. GUERLAIN, MM. N. HAKIM, C.M. HERRERA,
J. HUMMEL, O. JOUANJAN, J. KRANJC, A. LAQUIÈZE, C. LE BERRE, J.P. MACHELON,
F. MARTIN, F. MELLERAY, J.L. MESTRE, B. PLESSIX, A. POKECZ KOVACS,
M^{mes} M. RANOUIL, M.F. RENOUX-ZAGAMÉ, MM. G. RICHARD, F. SAINT-BONNET,
B. SORDI, D. TRUCHET.

Directeur des publications : M. D. TRUCHET.

Directeur-adjoint des publications : M. N. HAKIM.

REVUE
D'HISTOIRE
DES FACULTÉS DE DROIT
ET DE LA CULTURE JURIDIQUE

2017 – n° 37

En couverture :

En première page : Anselme Polycarpe Batbie, par Schultz, s.d.
(collection particulière).

En quatrième page : Photographie Thiébault, Paris, s.d., format
carte de visite (collection particulière).

Volume mis en page par M^{me} Isabelle Brennetot

SOMMAIRE

FIGURES ADMINISTRATIVISTES DE LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS – ANSELME BATBIE (1828-1887)

| | |
|---|-----|
| <i>Le</i> Traité de droit administratif <i>de</i> Batbie, par Benoît Plessix..... | 13 |
| <i>Batbie, un professeur de droit public en politique (1871-1887)</i> , par Armel Le Divellec | 37 |
| <i>Batbie et la Loi du 24 mai 1872 portant réorganisation du Conseil d'état</i> , par Ariane Meynaud-Zeroual | 79 |
| <i>Anselme Batbie : Un juriste en porte-à-faux dans l'économie politique libérale</i> , par Nathalie Sigot..... | 117 |

EGLISE ET ENSEIGNEMENT DU DROIT DEPUIS 1875

| | |
|---|-----|
| <i>Les enjeux de la création de facultés de droit dans les nouvelles universités libres de la loi de 1875</i> , par Pierre-Henri Prélôt | 143 |
| <i>L'esprit de la Faculté catholique de droit de Lyon de 1875 à 1880 : Faculté libre ou contre-Faculté ?</i> , par Myriam Biscay..... | 165 |
| <i>De l'enseignement des Décrétales à la confection du Code. Pietro Gasparri entre Rome et Paris</i> , par François Jankowiak | 183 |
| <i>René Bazin, professeur de droit</i> , par Stanislas Muel | 203 |
| <i>L'Histoire du droit canonique dans Le canoniste contemporain (1878-1914)</i> , par l'abbé Jean-Louis Gazzaniga | 213 |
| <i>L'aide de l'état aux établissements privés d'enseignement supérieur selon le rapport Vedel sur « les relations entre l'Etat et l'enseignement supérieur privé » (1978)</i> , par Mgr Patrick Valdrini | 221 |

- Les enjeux doctrinaux actuels de la laïcisation de l'état-civil*, par Yvonne Flour 235
- Former des cadres religieux dans une faculté de droit : retour sur une expérience strasbourgeoise*, par Céline Pauthier 255

DROIT, POLITIQUE, RELIGION ET ECONOMIE : UNE ENTREE DANS LA MODERNITE PAR LA *POLITICA* DE JOHANNES ALTHUSIUS

- Avant-Propos*, par Olivier-Descamps 279
- Le projet politique de la politica d'Althusius*, par Gaëlle Demelemestre 285
- La legibus solutio chez Althusius*, par Diego Quaglioni 303
- Lex communis et lex propria dans la Politica (1614) de Johannes Althusius*, par Xavier Prévost 315
- Le problème de la justice dans la Politique d'Althusius*, par Lucia Bianchin 334
- La liberté d'association et Johannes Althusius, entre théologie, politique et économie*, par Mathias Schmoeckel 351
- La question économique dans la théorisation althusienne de la République*, par Luisa Brunori 367

LE DROIT EST-IL UN ALPHABET ? DICTIONNAIRES ET REPERTOIRES JURIDIQUES

- Plagiat ou Science ? L'affaire du Répertoire de Guyot*, par Pierre-Nicolas Barénot 389
- Répertoires et dictionnaires administratifs au XIX^e siècle : entre rationalisation et réalités pratiques*, par Guillaume Richard 417
- L'administré-citoyen des répertoires et dictionnaires juridiques*, par Gilles Dumont 491
- Conception et réception des dictionnaires juridiques en droit canadien : regards croisés des lexicographes et des juges sur le sens en droit*, par Mathieu Devinat 515

LECTURES DE... *TRESOR HISTORIQUE DE L'ETAT EN FRANCE*

- Quel « droit administratif » P. Legendre fait-il entendre ?*, par Jacques Caillousse 531

- La conception de l'histoire du droit administratif de Pierre Legendre dans Trésor historique de l'état en France (1992)*, par Simon Gilbert 559
- La juridiction administrative dans le Trésor historique de l'Etat, ou la Passion du droit*, par Katia Weidenfeld 585
- Pour une « chronologie raisonnée » de l'histoire administrative, l'enseignement de Pierre Legendre*, par Bernardo Sordi 593
- Une généalogie de l'Etat ? Notes brèves sur le Trésor historique de l'Etat en France au miroir de l'anthropologie dogmatique*, par Grégoire Bigot 601

VARIETES

- François Le Douaren et le Tractatus de Plaguriis*, par Marianna Pignata 625
- Le droit des gens dans la pensée de Jean Bodin : Les Six Livres de la République à la lumière de l'Exposé du droit universel*, par Mathieu Ruquet 641
- De la pratique de la police parisienne à la théorie du droit public moderne, à propos d'un ouvrage récent*, par Jean-Louis Mestre 689
- Problématique doctrinale des droits en régime napoléonien*, par Grégoire Bigot 699
- Guillaume Roubier, une approche originale des juridictions administratives sous la Restauration*, par Caroline Faure 715
- Les professeurs de droit parisiens et l'édition juridique sous la Troisième République*, par Guillaume Richard 735
- Portrait du juriste en homme de revue, à propos d'un ouvrage récent*, par Anne-Sophie Chambost 767
- Les habits neufs de la justice parisienne, à propos d'un palais et d'un livre récents*, par Robert Jacob 777

COMPTES RENDUS D'OUVRAGES

- A. Schiavone, *Ponce Pilate. Une énigme entre histoire et mémoire*, traduit de l'italien par Marilène Raiola, Paris, Fayard, 2016, par Claire Lovisi 797
- S. Kerneis (dir.), *Une histoire juridique de l'Occident. Le droit et la coutume (III^e-IX^e siècle)*, Paris, PUF, 2018, par Rémi Oulion 802

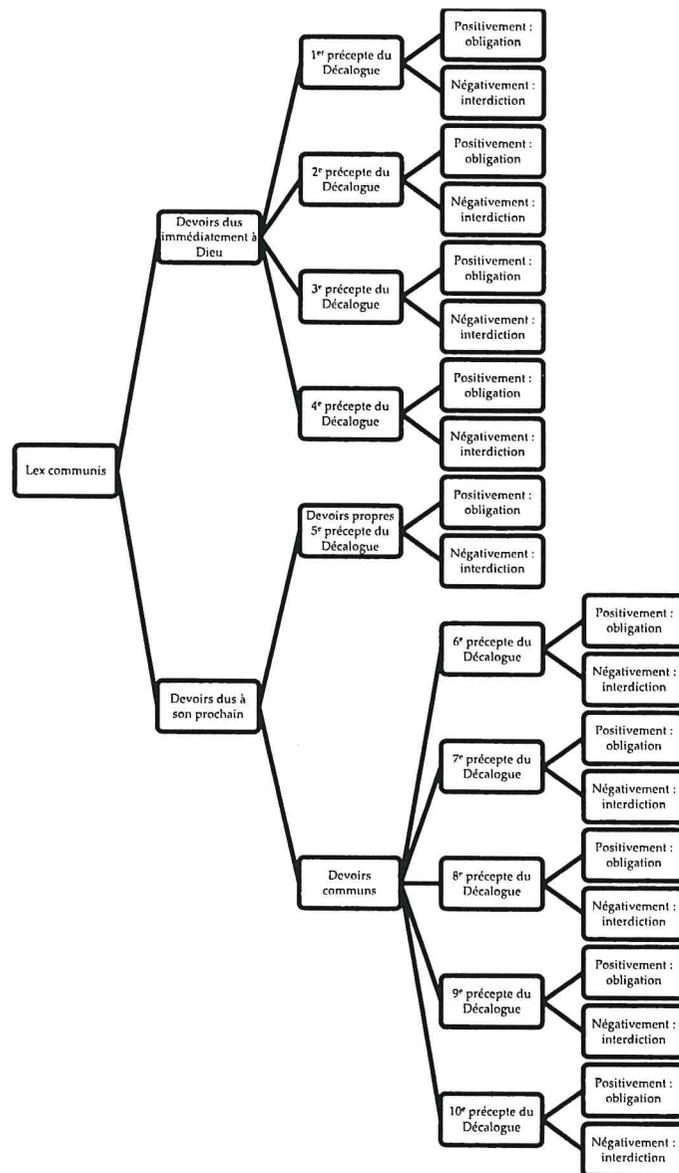
- W. Uruszczak, *Opera Historico-Iuridica Selecta. Prawo kanoniczne – nauka prawa – prawo wyznaniowe*, Cracovie, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2017, par Anna Klimaszewska 809
- W. Mastor, J. Benetti, P. Égéa et X. Magnon (dir.), *Les grands discours de la culture juridique*, préface de Robert Badinter, Paris, Dalloz, Grands discours, 2017, par Xavier Prévost 817
- P. Bodineau (dir.), *Les professeurs de droit dans la France moderne et contemporaine. Enseignements, recherches, engagements*, Dijon, Éditions Universitaires de Dijon, 2015, par Sylvain Bloquet 821
- Les Études Sociales*, n° 166, Bibliothèques et sciences sociales, 2017, par Laetitia Guertlain 827
- O. Dupéré (dir.), *Constitution et droit international, regards sur un siècle de pensée juridique française*, Institut universitaire Varenne, Colloques et essais, 2016, par Catherine Lecomte 831
- P. Bonin, P. Brunet, S. Kernéis (dir.), *Formes et doctrines de l'État. Dialogue entre histoire du droit et théorie du droit*, Pédone, 2017, par Jacques Chevallier 834

FIGURES ADMINISTRATIVISTES DE LA FACULTÉ DE DROIT DE PARIS

ANSELME BATBIE (1828-1887)

Actes de la table ronde organisée le 14 octobre 2016 par Benoît Plessix, avec le soutien du Centre de Recherches en Droit Administratif, et avec l'assistance de l'Institut Cujas de l'Université Panthéon-Assas (Paris II).

Annexe : Arbre de la lex communis selon les distinctions établies par Althusius



LE PROBLEME DE LA JUSTICE DANS LA POLITIQUE D'ALTHUSIUS

Pour Althusius, l'administration de la justice est comme l'âme dans le corps (« quod anima in corpore »), elle est comme le gouvernail dans le navire (« quod clavus in navi ») et on dit d'elle, non sans raison, qu'elle est le lien et la sauvegarde de la société humaine et de l'État (« vinculum et custodia humanae societatis et Reipublicae »)¹. Dans sa *Politica*, les éléments symbiotiques s'unissent pour vivre dans le cadre d'un droit commun et être soutenus par des lois justes, dans une vie en commun faite d'adhésions partagées et de participation à tout ce qui est utile ou nécessaire pour vivre en société². Ce droit (« jus symbioticum »), qui

¹ J. Althusius, *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata ; cui in fine adjuncta est Oratio panegyrica, De necessitate, utilitate et antiquitate scholarum*. Editio tertia, duabus prioribus multo auctior, Herbornae Nassoviorum, 1614 (rist. anast.), Aalen, Scientia Verlag, 1961, chap. XXIX, § 27, p. 617. Sur la *Politica* d'Althusius dans son contexte historique, cf. l'introduction générale de C. Malandrino dans l'édition italienne : J. Althusius, *La politica elaborata organicamente con metodo e illustrata con esempi sacri e profani* (C. Malandrino dir., C. Malandrino, F. Ingravalle e M. Povero trad., apparato critico di F. Ingravalle e M. Povero, con la collaborazione di C. Zwielerlein), Torino, Claudiana, 2009, p. 9-121. Dans les dernières monographies, cf. G. Demelemestre, *Les deux souverainetés. Le tournant Bodin - Althusius*, Paris, Cerf, 2011 ; ead., *Introduction à la « Politica Methodice Digesta » de Johannes Althusius. Extraits traduits et commentés*, Paris, Cerf, 2012 ; C. Malandrino, *Johannes Althusius (1563-1638). Teoria e prassi di un ordine politico e civile riformato nella prima modernità*, Torino, Claudiana, 2016, p. 129-132 ; L. Bianchin, *Diritto, teologia e politica nella prima età moderna. Johannes Althusius (1563-1638)*, Foligno, Il Formichiere, 2017. Dans ces pages, cf. en particulier mon entrée *Justitia, Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice* (F. Ingravalle et C. Malandrino éd.), Firenze, Olschki, 2005, p. 203-214, éd. Allemande : C. Malandrino et D. Wyduckel (éd.), *Politisch-rechtliches Lexikon der « Politica » des Johannes Althusius. Die Kunst der heilig-unverbrüchlichen, gerechten, angemessenen und glücklichen symbiotischen Gemeinschaft*, Berlin, Duncker & Humblot, 2010, p. 233-244.

² J. Althusius, *Politica, op. cit.*, chap. I, § 10, p. 4. Parmi les nombreuses études sur le modèle associatif d'Althusius, cf. W. Krawietz, « Kontraktualismus oder Konsozialismus ? Grundlagen und Grenzen des Gemeinschaftsdenkens in der politischen Theorie des Johannes Althusius », *Politische Theorie des Johannes Althusius* (K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 1988, p. 391-423 ; Th.O. Hüglin, *Sozietales Föderalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin-New York, De Gruyter, 1991 ; G. Duso, « Il governo e l'ordine delle consociazioni : la "Politica" di Althusius », *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna* (G. Duso éd.), Roma, Carocci, 1999, p. 77-94 ; Id.,

varie en fonction de la nature de l'association, est ce qui unit toutes les communautés, publiques ou privées, de la plus élémentaire (famille) jusqu'à la plus complexe (État). Il dérive du consensus des membres associés sur ce qui régleme leurs relations réciproques et les obligations que les uns doivent respecter vis-à-vis des autres³. Le raisonnement qui sous-tend cette communion dans le droit est la justice en tant que but commun, justice identifiée comme étant un ordre équilibré (« ordo et συμμετρία ») servant à faire converger les actions de tous et à les diriger, en tenant compte de la condition de chacun⁴.

L'idée de justice implique d'ailleurs de se conformer à un ordre. L'ordre peut être normatif et dépendre d'une autorité dont il est impossible de ne pas tenir compte, comme dans la tradition romano-justinienne, ou téléologique, implicite aux buts poursuivis par la société, et qui s'identifient dans chaque cas à une règle morale

« Sulla genesi del moderno concetto di società: la "consociatio" in Althusius e la "socialitas" in Pufendorf », *Filosofia politica*, X, 1, 1996, p. 5-31 ; G. Duso, W. Krawietz et D. Wyduckel (éd.), *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997 ; S. de Vries, P. Nitschke, « "Consociatio" und "communicatio": Die politische Gemeinschaft als religiöse Ordnungs- und Rechtseinheit », *Jurisprudenz, Politische Theorie und Politische Theologie*. Mit einer Einleitung von D. Wyduckel (F.S. Carney, H. Schilling et D. Wyduckel éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 2004, p. 103-119 ; C.A. Zwielerlein, « Reformierte Theorien der Vergesellschaftung: Römisches Recht, föderaltheologische "κοινωνία" und die "consociatio" des Althusius », *ibid.*, p. 191-223, et Id., « Consociatio », *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius. L'arte della simbiosi santa, giusta, vantaggiosa e felice* (F. Ingravalle, C. Malandrino éd.), Firenze, Olschki, 2005, p. 143-168. Plus récemment, cf. C. Malandrino, « La teologia federale calvinista e il federalismo nel pensiero di Althusius », *Calvino e il calvinismo politico dalle origini cinquecentesche all'età contemporanea*. Atti del Convegno internazionale Torino-Torre Pellice, 7-9 maggio 2009 (C. Malandrino et L. Savarino éd.), in collaborazione con il Centro Evangelico di Cultura Arturo Pascal, Torino, Claudiana, 2011, p. 161-191 ; J.J. Ballor, « A Society of Mutual Aid. Natural Law and Subsidiarity in Early Modern Reformed Perspective », *Law and Religion. The Legal Teachings of the Protestant and Catholic Reformations* (W. Decock, J.J. Ballor, M. Germann, L. Waelkens éd.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, p. 9-21.

³ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. I, § 20, p. 7 et chap. II, § 6, p. 14.

⁴ *Ibid.*, II, 7, p. 14-15, en analogie avec Aristote, *Politica*, V, 1302b, 34-40., 34-40. Sur la présence des thèmes aristotéliens dans la doctrine d'Althusius, cf. P.L. Weinacht, « Althusius, ein Aristoteliker? Über Funktionen praktischer Philosophie im politischen Calvinismus » (K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel éd.), *Politische Theorie, op. cit.*, p. 443-463. Cf. avec de nombreuses références à Althusius, H. Dreitzel, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaens (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner, 1970 ; et M. Scattola, *Dalla virtù alla scienza. La fondazione e la trasformazione della disciplina politica nell'età moderna*, Milano, Angeli, 2003.

(de nature ou de raison), comme dans la culture grecque et humaniste, ou qui se basent sur la volonté de Dieu, comme dans la culture biblique chrétienne. La justice d'Althusius porte les signes du cheminement, avec ses nombreuses étapes, d'une longue réflexion autour de cet idéal complexe⁵. De nombreuses références sont faites à la « justice des Anciens » : à Platon avec ses *Lois*, synthèse de vertu et de raison, à Aristote avec sa description essentielle des contenus de la justice dans l'*Éthique à Nicomaque*, et au *De legibus* de Cicéron, pour le lien qui se révèle nécessaire entre le droit et la justice, établissant la distinction entre une foule et un État.

Althusius mobilise aussi le paradigme judéo-chrétien d'une justice divine parfaite, qui maintient la justice des hommes sur le droit chemin à l'aide d'un conditionnement dû à la crainte du jugement universel, et qui s'avère être d'une impétueuse vitalité⁶. La tradition justinienne joue un rôle fondamental dans la définition des idées philosophiques et juridiques (*iustitia, lex, ius* et leurs spécifications) qu'Althusius reprend souvent textuellement à partir de passages du *Corpus Iuris Civilis*, surtout parmi les titres *de iustitia et iure* introduisant les *Institutes* de Justinien 1, 1 et le *Digeste* 1, 1.

Cette somme de textes savants parvient à la jeune modernité à travers l'élaboration doctrinale du Moyen Âge, à savoir tout d'abord par le droit canon, avec sa contribution originale à l'idée d'*aequitas* comme critère animant la justice. C'est par cette dernière voie qu'est également transmise l'œuvre imposante de médiation et d'organisation théologique et conceptuelle de la patristique développée par Augustin, et que Thomas d'Aquin transmet la scolastique⁷.

⁵ Cf. P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000. Sur les sources d'Althusius, cf. en particulier C.J. Friedrich, *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Berlin, Duncker & Humblot, 1975 ; et P.J. Winters, *Die "Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen. Zur Grundlegung des politischen Wissenschaft im 16. und im 17. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1963.

⁶ Sur les paradigmes scripturaux dans la *Politica*, cf. K.H. Rengstorf, « Die Exempla sacra in der Politica des Johannes Althusius » (K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel éd.), *Politische Theorie, op. cit.*, p. 201-212 ; H. Janssen, *Die Bibel als Grundlage der politischen Theorie des Johannes Althusius*, Frankfurt a.M., Lang, 1992.

⁷ Cf. W. Schmidt-Biggemann, « Althusius politische Theologie » (K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel éd.), *Politische Theorie, op. cit.*, p. 213-231.

La notion de justice, qui prend forme tout au long de ce parcours et à laquelle Althusius se réfère constamment, est une valeur morale comportant une dimension religieuse qui transcende le tout en tant qu'organisation, en étant irréductible à la dimension juridique et inviolable par le pouvoir. Elle est faite de principes éthiques immuables, faisant partie d'un ordre divin et naturel auquel la volonté est appelée à conformer les actions humaines, et en premier lieu l'ordre civil. C'est sur la conformité à ces principes que le droit positif fonde sa légitimité. Il s'agit donc d'un mouvement de *ius a iustitia* : le droit descend de la justice, qui est à sa source et qui ne lui communique l'esprit vital que s'il est « équitable » et « juste »⁸.

Cette conception de la justice se retrouve dans la doctrine d'Althusius, car de nouvelles exigences émergent en son temps concernant la limitation du pouvoir, comme l'exprime vigoureusement la pensée politique calviniste. Althusius se reporte régulièrement à Hotman, Buchanan, Gentillet, Théodore de Bèze, aux *Vindiciae contra tyrannos*, soulignant ainsi la continuité entre les deux traditions de la pensée : l'appel fait à une justice venant d'en-haut, évoluant dans une dimension sacrée et se soustrayant à la sphère politique, est le premier principe des théories qui légitiment le droit d'opposer une résistance à l'abus de pouvoir⁹. C'est sur

⁸ Cf. D. Quaglioni, *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, éd. franç. : *À une déesse inconnue : la conception pré-moderne de la justice*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2003.

⁹ Cf. M. d'Addio, « Il tirannicidio », in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* (L. Firpo dir.), III, Torino, Utet, 1987, p. 587-601 ; S. Bildheim, *Calvinistische Staatstheorien. Historische Fallstudien zur Präsenz monarchomachischer Denkstrukturen im Mitteleuropa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt a.M.-Berlin, Lang, 2001 ; H. Daussy, *Les huguenots et le roi. Le combat politique de Philippe Duplessis-Mornay (1572-1600)*, Genève, Droz, 2002 ; S. Testoni Binetti, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze, CET, 2002 ; P.A. Mellet, « Nouveaux espaces et autres temps : le problème de la Saint-Barthélemy et l'horizon européen des Monarchomaques » (P.A. Mellet éd.), *Et sa bouche sortait un glaive. Les monarchomaques au XVII^e siècle*. Actes de la Journée d'étude tenue à Tours en mai 2003, Genève, Droz, 2006, p. 79-99 ; cf. not. D. Wyduckel, « Althusius und die Monarchomachen », *Politische Begriffe und historisches Umfeld in der Politica methodice digesta des Johannes Althusius* (E. Bonfatti, G. Duso, M. Scattola éd.), Wiesbaden, Harassowitz, 2002, p. 133-164 ; C. Strohm, « Das Verhältnis von theologischen, politisch-philosophischen und juristischen Argumentationen in calvinistischen Abhandlungen zum Widerstandsrecht », *Wissen, Gewissen und Wissenschaft im Widerstandsrecht (16.-18. Jb.)* (A. de Benedictis, K.H. Lingens éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 2003, p. 141-174 ; Id.,

cette dimension pratique de la justice, présentant un aspect plus actuel et problématique dans la conjoncture historique dont Althusius est le contemporain, que se porte notre attention : l'emploi le plus fréquent du mot *justitia*, associé à un ensemble d'aspects relevant de la justice idéale, concerne l'administration de la justice de la part du Magistrat suprême. Althusius lui consacre tout un chapitre (*Politica*, chap. XXIX), en y rassemblant ce qu'il considère être l'essentiel de l'activité du gouvernement de l'État. Le mot *justus* y est utilisé de ce point de vue pour qualifier notamment le gouvernement, les lois et les jugements¹⁰.

Si le fait de légiférer exige un travail de collaboration dérivant d'un consensus commun, pour passer ensuite au Magistrat en vue d'une promulgation formelle des lois, la juridiction est un devoir bien précis : il est institué par Dieu et par le peuple pour faire justice dans les relations entre les associés, en adaptant les préceptes moraux de la justice parfaite de Dieu à la variété des circonstances précises¹¹. En ce sens, il participe de la justice divine, qui s'exerce au service du peuple. Son activité de médiation se base sur une capacité de compréhension (« notitia », « ratio », « arcano naturae instinctu ») transmise par Dieu à la conscience de l'homme, pour lui permettre de distinguer ce qui est équitable de ce qui est inique. Avec Cicéron, le modèle scriptural, celui de la tradition prémoderne et celui de la théologie calviniste, les nouvelles doctrines juridiques naturalistes de l'école espagnole se frayent également un passage¹².

Pour Althusius, le but de la politique est d'assurer la justice. L'association symbiotique universelle, dans son aspect de communion politique (« *communio politica secularis* ») et aux côtés de la communion ecclésiastique (« *communio symbiotica* »)

Calvinismus und Recht. Weltanschaulich-konfessionelle Aspekte im Werk reformierter Juristen in der Frühen Neuzeit, Tübingen, Mohr Siebeck, 2008, p. 189-226.

¹⁰ Cf. par exemple : J. Althusius, *Politica*, chap. XXIX, § 4 et 6, p. 608 et 610.

¹¹ Cf. par exemple : J. Althusius, *Politica*, chap. XXIX, § 28-35.

¹² Sur les notions mobilisées ici par Althusius, se reporter à E. Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca. Untersuchungen zur Ideengeschichte des Rechtsstaates und zur altprotestantischen Naturrechtslehre*, Karlsruhe, Müller, 1955 ; H.F. Köck, *Der Beitrag der Schule von Salamanca zur Entwicklung der Lehre von den Grundrechten*, Berlin, Duncker & Humblot, 1987 ; C. Malandrino, « Teologia federale », *Il pensiero politico*, XXXII, n° 3, 1999, p. 427-446 ; Id., « Politische Theorie und Föderaltheologie », *Jurisprudenz, op. cit.* (F.S. Carney, H. Schilling, D. Wyduckel éd.), p. 123-142 ; et M. Scattola, *Teologia politica*, Bologna, Il Mulino, 2007.

ecclesiastica »), s'est constituée dans le cadre du droit d'un royaume, appelé également la souveraineté séculaire (« jus regni, seu jus majestatis seculare »), dans le but d'instituer une vie juste¹³. Ce droit relève de la compétence du Magistrat suprême dans l'administration civile du royaume, et lui sert pour ses activités séculières. Tout ce que les éléments symbiotiques mettent en commun, et tous les moyens utiles ou nécessaires pour garantir une vie juste, tendent notamment à constituer et à sauvegarder au sein de l'État un ordre juste (εὐταξία), une législation correcte (εὐνομία), une autosuffisance économique (αὐτάρχεια) et une discipline extérieure¹⁴.

Le Magistrat suprême dérive sa puissance d'un mandat¹⁵ par lequel la communauté, au nom de Dieu et par l'intermédiaire des Éphores, le tient au respect des lois et des conditions de vie fondamentales du royaume, conformément à un ordre préétabli de « pietas et justitia »¹⁶. Cet ordre découle de la volonté divine et se trouve énoncé tout d'abord dans le Décalogue, les deux Tables de la loi donnée par Dieu, exigeant d'exercer le pouvoir de façon pieuse et juste. Dans l'administration ecclésiastique, dont le but est d'assurer la « vita pia et sancta » dans l'État, le gouvernement du Magistrat doit se baser notamment sur la première Table du Décalogue, qui prescrit quels sont les devoirs vis-à-vis de Dieu ; pour l'administration civile, qui a pour but une « vita justa », il doit garder à l'esprit la deuxième Table, qui dicte les principes de justice

¹³ J. Althusius, *Politica*, chap. X, § 1-2, p. 190. C'est au « jus majestatis ecclesiastico » qu'est consacré le chap. IX, parlant de la doctrine de la souveraineté d'Althusius. Parmi les diverses analyses de cette idée, cf. H.U. Scupin, « Die Souveränität der Reichsstände und die Lehren des Johannes Althusius », *Westfalen*, 40, 1962, p. 186-196, R. Hoke, « Althusius und die Souveränitätstheorie der realen und der personalen Majestät », *Politische Theorie, op. cit.* (K.W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel éd.), p. 235-253 ; G. Duso, « La "Maiestas populi" chez Althusius et la souveraineté moderne », *Penser la souveraineté à l'époque moderne et contemporaine* (G.M. Cazzaniga et Y.C. Zarka dir.), Paris, Vrin, 2001, vol. I, p. 85-106.

¹⁴ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. XXIX, § 1, p. 606-607.

¹⁵ Sur l'idée du contrat social chez Althusius, cf. C.S. McCoy, « The Centrality of Covenant in the Political Philosophy of Johannes Althusius », *Politische Theorie, op. cit.*, p. 187-199 ; C. Malandrino, « "Symbiosis" ("Symbiotiké", "Pactum") », *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius, op. cit.*, p. 311-325 ; éd. allemande : *Politisch-rechtliches Lexikon der "Politica" des Johannes Althusius, op. cit.*, p. 339-351, et Id., « The Calvinistic Covenant's Theology and Federalism : the Experience of Althusius », *Reformierte Staatslehre in der Frühen Neuzeit* (H. de Wall éd.), Berlin, Duncker & Humblot, 2014, p. 99-131.

¹⁶ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. XIX, § 25, p. 338-339, avec une allégation répétée des *Vindiciae contra tyrannos*, et des *Politicae christianae libri septem* de Lambert Daneau (III, 6), qui se reporte à son tour au *De iure magistratum in subditos* de Théodore de Bèze.

dans la vie civile¹⁷. La règle divine suprême définit et résume donc les limites de l'action du Magistrat, qui est lié à son respect, même si cela n'a pas été convenu expressément¹⁸.

Ce point fondamental de la doctrine d'Althusius, conforme à la pensée des monarchomaques protestants, se fait fort de l'autorité de Bodin et des passages de la *République* (livre I, chapitre 9 et livre VI, chapitre 2) où il est déclaré que le peuple n'a jamais conféré au prince un permis illimité lui permettant de le mener à sa ruine, et que le droit divin et naturel reste sur un plan d'intangibilité au regard du droit souverain. Ce principe a des racines solides dans la tradition justinienne, dont Althusius fait un ample usage, en ayant tout le temps soin d'endiguer la portée de la ligne interprétative contraire ; portée par cette même tradition en raison des passages les plus connus qu'elle contient, défendant le pouvoir absolu du prince (*Dig.* 1, 3, 31 et 1, 4, 1)¹⁹.

Car même si le peuple a conféré tous les droits et tous les pouvoirs au roi, apparemment sans aucune limite ni réserve, la puissance royale doit être conforme à la nature du gouvernement d'un État, ayant pour but le bien des sujets, et non pas celui du prince qui gouverne. En conséquence, l'administration impliquée ne peut être que fonction de la raison et de la justice. Saint Augustin écrivait, dans un passage célèbre cité par Althusius plusieurs fois : « Nam remota justitia, quid aliud sunt regna, quam magna latrocinia ? »²⁰. On ne peut donc jamais reconnaître au Magistrat suprême un pouvoir absolu, ni l'autoriser à déroger au

¹⁷ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. XIX, § 31, p. 338-339.

¹⁸ *Ibid.*, chap. XIX, § 33, p. 341.

¹⁹ Cf. D. Quaglioni, *La sovranità*, Bari-Roma, Laterza, 2004, p. 17-44. Dans la *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando*, on relève déjà le désaccord essentiel de la tradition sur le point : cf. G. Duso, M. Scattola, M. Stolleis (éd.), « Su una sconosciuta Disputatio di Althusius : la dottrina del patto e la costituzione del regno », *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n° 25, 1996, p. 33-34.

²⁰ La citation vient de Saint Augustin dans les *De civitate Dei*, IV, 4, avec une référence faite au *De republica* de Cicéron (III, 14, 24), et donc à la *République* de Platon. Elle revient dans la *Politica* d'Althusius, chap. XXIV, § 48 ; chap. XXIX, § 15, chap. XXXVIII, § 9. Cf. C. Malandrino, « Remota justitia, quid sunt regna, nisi magna latrocinia ? » (*Politica* XXXVIII, 9). Il "dispotismo" nella definizione althusiana di tirannide », *Tirannide e dispotismo nel dibattito politico tra Cinque e Seicento*. Atti della IX Giornata « Luigi Firpo » (Turin, 27-28 septembre 2002) (A.E. Baldini éd.), sous presse. La maxime se retrouve aussi dans les *Vindiciae contra tyrannos, quaest.* III (cf. Stephanus Junius Brutus, *Vindiciae contra tyrannos*, (S. Testoni Binetti dir.), Torino, La Rosa, 1994, p. 99).

droit, c'est-à-dire à pécher (« absoluta potestas et juris dictio peccandi »²¹).

Avec le droit du royaume (la souveraineté séculière), le Magistrat reçoit la fonction d'assurer la pratique de la justice politique (« praxis hujus justitiae politicae »²²). Elle consiste dans le fait de soutenir, contrôler et imposer si nécessaire le respect des principes de la justice divine, tout d'abord par la promulgation du droit et des lois (« promulgatio iuris » ou « sanctio legum »), et deuxièmement par l'application des lois (« exsecutio legis ») passant par la fonction juridictionnelle. Le fait de légiférer est donc le premier pas vers la justice. Les lois sont nécessaires pour orienter les âmes, car ce n'est que lorsqu'on comprend ses propres devoirs vis-à-vis du prochain qu'il est possible de déduire comment se comporter et ce qu'il faut éviter²³.

La loi établie avec l'adhésion générale détermine les droits relevant de la compétence de chacun, en donnant un contenu concret au premier principe de justice identifié dans la maxime « suum cuique tribuere ». Pour Althusius, les biens appartenant à chaque individu sont tout d'abord la vie naturelle, l'intégrité et la liberté, dans un second temps la réputation, l'honneur et la dignité, valeurs constituant « la seconde vie de l'homme », et en troisième lieu les biens dont chacun fait usage. C'est de là que viennent les préceptes de la seconde Table du Décalogue, illustrant les devoirs de chacun vis-à-vis des autres²⁴. Althusius les analyse en se maintenant dans le cadre interprétatif calviniste, pour développer ultérieurement l'application textuelle de ces commandements à la vie politique²⁵.

Ainsi le cinquième commandement, imposant aux enfants de respecter leurs parents, est étendu aux échanges entre inférieurs et supérieurs, pour garantir une vie sociale ordonnée. Le sixième qui

²¹ Cf. J. Althusius, *Politica, op. cit.*, chap. XIX, § 35, p. 342-343.

²² *Ibid.*, chap. VII, § 11, p. 107.

²³ *Ibid.*, chap. X, § 5, p. 191.

²⁴ *Ibid.*, chap. X, § 6, p. 191-192.

²⁵ La structure et la subdivision d'Althusius sont celles de Calvin. Cf. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, I-II (G. Tourn dir.), Torino, Utet, 1971, lib. II, cap. VIII, p. 486-585. Ici aussi, la numérotation des commandements est celle du texte hébraïque de la LXX, non celle de la *Vulgate*. Malgré les diversités, la comparaison avec saint Augustin et saint Thomas d'Aquin dans la dissertation de Calvin sur le Décalogue reste constante.

interdit de tuer concerne la sauvegarde de la vie et de la liberté naturelle contre toute violence et inhumanité, pour permettre la survie de l'espèce grâce au mariage, la procréation dans un cadre légitime et l'éducation correcte des enfants, ainsi que la solidarité vis-à-vis des indigents²⁶. Le septième, qui interdit l'adultère, parle d'excès ou de faiblesses sur le plan du comportement, verbal et gestuel. Le huitième, qui interdit de voler, est le point de départ d'une tutelle juridique rigide de « possessio, usus vel proprietas » contre toute forme d'abus ou d'intervention indue, allant des vols aux contrefaçons, jusqu'à la violation de la clause de rectitude et de bonne foi dans les contrats. Le neuvième, qui dit de « ne pas fournir de faux témoignages », défend les concepts d'honneur et de bonne réputation. Le dixième, qui interdit de désirer les biens et la femme d'autrui, sert non seulement à protéger la société de la concupiscence et de la méchanceté, mais aussi à imposer un comportement contrôlé et correct²⁷.

Tout ceci doit déterminer le contenu des lois. C'est ainsi (conclut Althusius, en reprenant les *praecepta iuris* de la science juridique justinienne) que nous vivrons honnêtement, sans porter atteinte aux autres, et que nous donnerons à chacun ce qui lui revient (« honeste vivamus, alios non laedamus, et suum cuique tribuamus »²⁸). Par ce biais se concrétise aussi la justice terrestre, que l'Évangile, de son côté, énonce par le principe selon lequel on ne doit pas faire à notre prochain ce que l'on ne veut pas qu'il nous fasse.

Tandis que les actions qui violent les préceptes de la première Table du Décalogue sont impies, celles qui vont contre les préceptes de la seconde sont iniques²⁹. Suite à une longue tradition qui, de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote à Thomas d'Aquin et au

²⁶ Sur le problème de la liberté personnelle, il y a une référence faite ensuite à la *Dicaeologia*, où Althusius s'occupe de ces sujets dans le livre I, partie II (*De dominio et possessione*) et V (*De delictis*).

²⁷ Althusius parle plusieurs fois des préceptes de la seconde Table du Décalogue. Une première exposition se trouve dans J. Althusius, *Politica, op. cit.*, chap. X, § 7, p. 191-192 ; un examen plus ample est donné dans le chap. XXI, § 22-29, p. 408-414. La lecture du point de vue politique est dans chap. XXI, § 27, p. 410-413.

²⁸ J. Althusius, *Politica, op. cit.*, chap. X, § 7, p. 192-193. Cf. le fragment d'Ulpien dans *Digeste* I, 1, 10, et le passage analogue des *Institutes* I, 1, 3 : « Iuris praecepta sunt haec : honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere ».

²⁹ J. Althusius, *Politica, op. cit.*, chap. XXI, § 28, p. 413.

droit canonique médiéval, mène à l'époque moderne, Althusius adopte ainsi l'idée d'équité, utilisée souvent en association, ou en alternative, à celle de justice, pour indiquer une justice appliquée aux relations humaines, tout en étant ancrée dans l'idée de justice divine. Parmi les sources les plus citées en matière d'*aequitas*, on trouve d'autre part, avec Covarrubias, les *Controversiae Illustres* de Fernando Vasquez de Menchaca, l'un des esprits les plus indépendants de l'École de Salamanque³⁰. L'équité naturelle est une attribution nécessaire et, en même temps, caractéristique des lois humaines ; elle constitue le principe qui s'identifie à la « *recta et certa ratio* » sur laquelle se base tout le droit humain³¹. L'*aequitas naturalis* établit la distinction entre les lois et les pactes (entre associés, entre associés et Magistrat, entre peuples) qui doivent être respectés, et ceux dont les conditions sont iniques, et qui doivent être considérés comme nuls³². Tous les peuples et les États européens, écrit Althusius, ont en ceci quelque chose en commun, puisqu'ils reposent sur le droit romain³³.

Cette équité naturelle se reflétant dans les lois découle encore de Dieu : les lois justes ne sont qu'un reflet de la loi morale du Décalogue (« *lex Decalogi moralis* ») et son adaptation aux diverses circonstances accidentelles de lieu, de temps, de choses et de gens, ainsi qu'aux formes d'État. Elles peuvent se différencier par certains aspects de cette loi morale suprême, selon qu'on y rajoute ou qu'on en enlève quelque chose selon les circonstances, mais elles ne peuvent jamais s'opposer ouvertement au droit naturel ou à l'équité morale³⁴. La loi doit en effet être équitable, utile, nécessaire, et établie par le magistrat avec le consensus du royaume : équitable,

³⁰ Cf. E. Reibstein, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, *op. cit.*, p. 41-42 ; G.P. van Nifterik, « Fernando Vázquez on the Prince and the Law », *Jurisprudenz*, *op. cit.*, p. 347-370. Sur Althusius et le droit naturel, cf. l'indispensable livre de O. von Gierke, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Aalen, Scientia, 1981 ; cf. aussi H.J. van Eikema Hommes, « Naturrecht und positives Recht bei Johannes Althusius », *Politische Theorie*, *op. cit.*, p. 371-390, et M. Scattola, « Johannes Althusius und das Naturrecht des 16. Jahrhunderts », *Jurisprudenz*, *op. cit.*, p. 371-397.

³¹ Cf. J. Althusius, *Politica*, *op. cit.*, chap. XXI, § 32, p. 414-416.

³² *Ibid.*, chap. XIX, § 32, p. 341 ; cf. aussi chap. XIX, § 48 et § 69, p. 349 et p. 361-370.

³³ *Ibid.*, chap. XXI, § 33, p. 416.

³⁴ *Ibid.*, chap. X, § 8, p. 192-193 et chap. XXI, § 32, p. 414-416. Cette image des lois a son correspondant dans *Dig.* I, 1, 6, la définition de « *ius civile* » d'Ulpian reprise plusieurs fois par Althusius, et *Inst.* I, 2, 11 pour le rapport entre droit civil et droit naturel.

parce que c'est l'équité qui rend une loi efficace, sacrée et inviolable ; utile, parce que c'est l'utilité d'une loi qui lui procure l'attachement de la communauté, et elle est utile lorsqu'elle remédie aux vices en faisant craindre la peine encourue et qu'elle incite à la vertu dans l'espoir de l'honneur ; nécessaire à l'État, comme un remède pour une blessure, que le médecin traite en fonction de sa gravité, en n'appliquant qu'un médicament local ou bien, si elle est infectée, en amputant un membre³⁵.

Dans l'État d'Althusius, c'est le consensus de tout le royaume qui décide de la loi dictant la règle sur ce qu'il faut faire ou omettre pour assurer la justice dans la vie de l'association générale. Les nouvelles lois doivent s'adapter aux coutumes, au tempérament et au droit traditionnel de chaque peuple, si possible dans le respect des anciennes lois et de la coutume³⁶. C'est pourquoi le législateur doit agir avec parcimonie, modération et en prenant des précautions, de façon à maintenir un équilibre entre des exigences opposées, à éviter des changements subits au niveau des lois, et à percevoir également la volonté de ceux qui doivent être soutenus par ces lois. La consultation des représentants des ordres et des états du royaume (les Éphores) est un passage fondamental dans le processus de formation de la loi. En effet, la loi n'est pas tant un commandement s'adressant au peuple qu'un engagement solennel de la part de tous à observer un précepte en vue de l'intérêt commun³⁷.

Ce qui constitue l'activité spécifique du Magistrat n'est donc pas tant l'acte de légiférer, résultant du consensus commun, que celui d'appliquer les lois, en respectant la justice du cas particulier. Une loi qui n'est pas appliquée est comme une cloche sans battant, comme un magistrat muet ou mort : comme il le dit, il ne suffit pas qu'une ville dispose du droit, s'il n'y a personne pour rendre la justice³⁸. C'est pourquoi il faut un Magistrat, qui soit la loi vivante, un ministre et un gardien de la loi muette. Si les lois ne sont pas

³⁵ *Ibid.*, chap. XXIX, § 4-5, p. 608-610, avec la référence à la *lex humanum est* (*Cod.* I, 14, 8) fixant les critères pour décréter des lois, avec l'accent sur le principe du consensus.

³⁶ Une source importante pour cet aspect est Pierre Grégoire, *De Republica libri sex et viginti, in duos tomos distincti*, Frankfurt am Main, ex officina Paltheniana, 1597, souvent cité notamment le livre I, c. 1, n° 14 et s., et le livre VII, chap. 15 et 19.

³⁷ Cf. J. Althusius, *Politica*, *op. cit.*, chap. X, § 4, p. 191.

³⁸ *Ibid.*, chap. XXIX, § 14, p. 613. Cf. *Novella* 161.

respectées spontanément, c'est à lui d'intervenir, en tant que représentant de Dieu sur la terre, pour rétablir l'ordre et attribuer à chacun ce qu'il mérite, autrement dit pour récompenser les justes et punir les méchants, pour rendre la justice et donner un exemple à tous³⁹.

La loi dicte en général ce qu'on doit faire ou ne pas faire. Elle est comme un médicament que le Magistrat, médecin de l'État, prescrit de manière appropriée, après avoir évalué l'organisme et les causes de la maladie. Par conséquent, de même qu'un médecin commettrait une faute s'il refusait de soigner quelqu'un, la justice niée est le crime le plus grave qu'un roi puisse commettre⁴⁰. Juger sur la base de la loi n'est jamais une opération automatique. Cela passe par un travail d'interprétation (« legis interpretatio »), qui adapte le principe général de la règle au cas particulier en modérant la raison de la loi (« ratio legis ») par la nature du cas (« natura negotii »), des gens et des circonstances, des temps et des lieux, pour adapter le droit à la capacité de compréhension humaine⁴¹.

De nombreux passages dans les Écritures sacrées, ponctuellement repris dans la *Politica*, rappellent que les rois ont été institués par Dieu et par le peuple pour exercer « iudicium et justitiam » et que, en administrant la justice, ils consolident simultanément leur royaume et leur trône⁴². Pour gouverner et juger correctement, il leur faut toutefois posséder des qualités et des vertus surhumaines ; autrement dit, la capacité de discerner entre le bien et le mal ne peut être accordée que par Dieu (il s'agit d'un problème théologique complexe, qu'Althusius signale avec l'une de ses rares références explicites à Calvin, à propos du libre arbitre)⁴³.

³⁹ *Ibid.*, chap. X, § 10, p. 194.

⁴⁰ *Ibid.*, chap. XXIX, § 28, p. 618.

⁴¹ *Ibid.*, chap. X, § 9, p. 194.

⁴² *Ibid.*, chap. XXIX, § 1, 26 et 31, avec une référence à *Prov.* 16, 12 et 29, 4 ; *I Reg.* 3, 9 et 10, 9 ; *Esa.* 32, *Psal.* 72 et 101, etc. Il y est entre autres parlé de l'épisode où le peuple hébreux demande à Dieu d'avoir, comme les autres peuples, un roi exerçant la justice ; cf. D. Quagliani, « L'iniquo diritto. "Regimen regis" e "ius regis" nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli "specula principum" del tardo Medioevo », *Specula Principum* (A. de Benedictis éd.), Frankfurt a.M., Klostermann, 1999, p. 209-242 ; L. Bianchin, « Política e Scrittura in Althusius. Il diritto regale nell'interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20, *Politeia biblica* (L. Campos Boralevi et D. Quagliani), Florence, L.S. Olschki, 2003 [« Il pensiero politico », XXXV (2002)], p. 411-432.

⁴³ Cf. G. Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, op. cit., I, lib. II, cap. II, p. 367-402. « Voici, précise tout de suite Calvin, ce qui constitue le plus grand point de contraste

Althusius reprend amplement dans son ouvrage le sujet du chapitre XXI, consacré à la loi, en ayant recours aux mêmes sources, surtout Cicéron (*De legibus*, II) et la lettre aux Romains de saint Paul⁴⁴. La loi civile dictée par la conscience, où est gravée une trace de la justice divine parfaite, indique la voie de la justice terrestre. Un gouvernement juste et un jugement juste sont donc ceux qui se conforment au droit et aux lois dont ils assurent l'exécution exacte et précise. Les *Psaumes* 101 et 82, signalés par Althusius comme la meilleure description du gouvernement civil, montrent que la fidélité au roi et aux lois reflète la fidélité à Dieu ; ils condamnent l'abus de la justice de la part des puissants, en réaffirmant la sujétion des rois (qui jugent des hommes) à Dieu (qui juge les juges), car leur fonction leur impose de juger avec équité, et en particulier de défendre les faibles et les orphelins, ainsi que les miséreux⁴⁵.

L'application du droit peut prendre deux formes : l'administration de la justice dans le sens le plus strict, c'est-à-dire la fonction juridictionnelle ordinaire, et la censure, qui poursuit les comportements déviants non coercibles ou n'ayant pas encore été punis par les lois. La première voie est la plus commune et la plus directe pour garantir le respect des lois approuvées. Dans son aspect plus technique, pour Althusius, l'administration de la justice consiste à attribuer à chacun ce qui lui appartient en combinant les deux critères traditionnels de la justice : la justice commutative ou arithmétique, qui donne à chacun la même chose selon le principe

existant entre nous et les papistes » (p. 367). Sur cet aspect essentiel de la théorie de Calvin, cf. A. McGrath, *Giovanni Calvino. Il riformatore e la sua influenza sulla cultura occidentale*, Torino, Claudiana, 1991 (rist. 2009) ; W.J. Bouwsma, *Calvino*, Roma-Bari, Laterza, 1992 ; G. Tourn, *Giovanni Calvino riformatore di Ginevra*, Torino, Claudiana, 2009 ; Ch. Strohm, *Johannes Calvin. Leben und Werk des Reformators*, München, Beck, 2009, trad. it. M. Cupellaro, *Giovanni Calvino*, Bologna, Il Mulino, 2014. Une comparaison entre les théories politiques d'Althusius et de Calvin se trouve dans H.H. Esser, « Calvin und Althusius. Analogie und Differenz ihrer politischen Theorien », *Politische Theorie*, op. cit., p. 163-186 ; M. Miegege, « Governo e collegialità in Calvino », *Calvino e il calvinismo politico*, op. cit., p. 9-21 ; F. Ingravalle, « Teologia e calvinismo politico nel capitolo XXVIII della "Politica" di Althusius », *ibid.*, p. 229-243 ; W. Weber, « Il modello istituzionale della teoria politica calvinista », *ibid.*, p. 247-259.

⁴⁴ Cf. J. Althusius, *Politica*, op. cit., chap. XXI, § 19-21, p. 406-408, et § 29, p. 413-414.

⁴⁵ Le *Psaume* 101 est reporté intégralement au début du chapitre sur l'administration de la justice. Cf. J. Althusius, *Politica*, op. cit., chap. XXIX, § 3, p. 608, mais aussi chap. XXIX, § 13 ; chap. X, § 10, et chap. XXI, § 16.

d'une égalité absolue, et la justice distributive, qui suit une proportion géométrique « de poids et de mesure », pour tenir compte des différences qualitatives⁴⁶.

Aristote, largement cité, écrivait déjà que l'égalité authentique (« αναλογία ἰσος ») ne s'identifiait de manière exclusive ni à la justice numérique, selon l'idéal démocratique, ni à celle fondée sur le mérite, selon les aspirations aristocratiques (les deux étant « de façon absolue » inadéquates), mais qu'elle se basait tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre⁴⁷. C'est le modèle de justice que mobilise Althusius en lui donnant une nouvelle force⁴⁸.

A l'inverse de la censure, qui est un instrument de jugement extraordinaire exercé en dehors des procès où l'on peut « ergoter », l'administration de la justice ordinaire est encadrée par un ordre procédural rigoureux (« legitimus cognitionis ordo et processus ») pour lequel Althusius renvoie aux textes des juristes classiques⁴⁹. Il y a cependant certains principes qu'il tient à rappeler. Avant tout, la justice doit être administrée de façon très stricte, sans exceptions, sans prise en compte des personnes et des offices, sans intervention des affects sensibles, et toujours en conscience. La résolution des litiges doit être équitable et conforme à la loi, jamais trop ou pas assez sévère. Il n'appartient pas au Magistrat de remettre une peine ou de l'adoucir sans une juste cause, parce que la punition est due à Dieu et que le magistrat n'a pas le droit de se montrer généreux avec le droit d'autrui, dont il n'est qu'un administrateur et non pas le possesseur. De plus, la justice ne doit pas être rendue dans des délais trop longs sous peine de perdre ses effets, mais elle ne doit pas non plus être rendue trop rapidement, au mépris de toute procédure⁵⁰. Le rétablissement de l'ordre violé passe par un jugement public, qui confère au juge et à la sentence une plus grande autorité, et surtout par une peine publique, qui revêt un caractère exemplaire et éducatif⁵¹.

⁴⁶ Cf. J. Althusius, *Politica*, *op. cit.*, chap. XXIX, § 15, p. 613.

⁴⁷ Cf. Aristote, *Politica*, V, 1, et III, 9.

⁴⁸ Cf. A.M. Lazzarino Del Grosso, « Concordia (Harmonia) », *Il lessico della "Politica" di Johannes Althusius*, *op. cit.*, p. 125-142.

⁴⁹ Cf. J. Althusius, *Politica*, *op. cit.*, chap. XXIX, § 47, p. 625.

⁵⁰ *Ibid.*, chap. XXIX, § 34, p. 620.

⁵¹ *Ibid.*, chap. XXIX, § 18, p. 614-615, et § 49, p. 626.

Althusius définit donc l'ensemble des aspects de son ordre judiciaire. Tout d'abord, il faut distinguer entre la justice « inter Magistratum et subditos » et « inter subditos et subditos » : la première s'occupe des litiges qui ont pour objet les devoirs réciproques du Magistrat et des sujets, la seconde de ceux qui concernent les relations entre les éléments symbiotiques. L'objectif est dans les deux cas de régler les litiges, en éliminant tout abus, toute duperie et toute action criminelle⁵². Les principaux instruments dont on dispose sont les procès civils et pénaux : les premiers servent à débattre des litiges entre particuliers dérivant des contrats, des testaments, des droits de propriété et des problèmes matrimoniaux. Dans les seconds, on débat des crimes et des peines qui y correspondent, de la simple injure aux crimes les plus graves.

La juridiction est une fonction propre du Magistrat, qui en délègue toutefois une grande partie à une administration judiciaire munie des pouvoirs nécessaires, avec des tribunaux détachés dans chaque région et dans chaque ville. En effet, l'administration de la justice doit toujours être de proximité, présente de façon à ce qu'aucun crime ne reste impuni au sein de l'État. D'autre part, l'expérience prouve que le fait de multiplier excessivement les juges et les procès est aussi nuisible, car cela ralentit le système judiciaire et le rend onéreux, en prolongeant l'incertitude du droit, ce qui cause des dommages pour l'État et pour les particuliers. Il est donc important que le Magistrat trouve des remèdes alternatifs et, tout d'abord qu'il approuve et recommande de régler les litiges de façon privée, si possible⁵³.

Pour juger les causes les plus simples, il sera suffisant de nommer un magistrat, tandis que les cas plus complexes seront déferés à un collège. Ces magistrats intermédiaires (grands et petits, ordinaires et spéciaux, royaux et municipaux), choisis avec soin parmi des hommes honnêtes, exerceront leur juridiction de manière stricte, précise et diligente, au nom de leur supérieur auquel ils remettront tous les problèmes les plus difficiles et les plus

⁵² *Ibid.*, chap. XXIX, § 29, p. 618.

⁵³ *Ibid.*, XXIX, 52-53, p. 626-627.

controversés⁵⁴. Althusius fonde son ordre juridique sur la garantie d'un double degré de juridiction, avec la possibilité d'appel à un tribunal supérieur⁵⁵ auquel est associé le principe strict de responsabilité des juges dans les causes « mal judicatae ». Sur les jugements iniques sont appelés à répondre en effet aussi bien le Magistrat, titulaire de la fonction juridictionnelle, que le juge délégué, assujetti au jugement des « censores et errorum castigatores », que ce soit pour négligence ou pour faute, de fait autant que de droit⁵⁶. Il n'existe pas de possibilité de pardon si la justice est injuste.

Le paradigme traditionnel de la justice auquel Althusius recourt de façon constante va à l'encontre de la conception volontariste de la loi, qui affecte le rapport entre les différentes sources normatives (le droit divin, l'équité naturelle, la loi civile et les coutumes anciennes), et étouffe ainsi toute possibilité de gestion partagée du pouvoir, seule en mesure d'imposer des limites concrètes à l'injustice. Bodin, le principal théoricien de la nouvelle dimension normativiste de la loi, largement cité par Althusius pour une série de problèmes techniques et pratiques (réflexions sur la présence du roi au cours de jugements, distribution de récompenses et de peines, etc.), n'est par contre jamais rappelé dans le chapitre fondamental sur la justice couronnant et concluant la *République*. Au nouveau modèle de justice politique⁵⁷, miroir du principe politique de la souveraineté, la *Politica* d'Althusius oppose le modèle scriptural d'un roi appelé à répondre de ses fautes, d'autant plus graves qu'elles concernent l'administration de la justice qui devrait respecter des principes unanimement reconnus.

Le discours d'Althusius sur la justice se termine avec le parallèle entre la *summa potestas* et l'*administratio justitiae*, qui trouve ici son développement le plus original : la décision en dernière instance (« provocationis ultimae beneficium »), replacée parmi les

⁵⁴ Pour la subdivision des magistratures, Althusius se reporte fréquemment à L. Danaeus, *Politicae christianae libri septem*, Genevae, Apud Eustathium Vignon, 1596, lib. VI.

⁵⁵ J. Althusius, chap. XXIX, § 57, p. 627-628.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, chap. XXIX, § 39, p. 621-622, et § 56, p. 627.

⁵⁷ Cf. D. Marocco Stuardi, « La teoria della giustizia armonica nella "République" », *Il pensiero politico*, XIV, n° 1, 1981, p. 134-144, avec une ample bibliographie ; et C. Vasoli, *Armonia e giustizia. Studi sulle idee filosofiche di Jean Bodin*, Firenze, Olschki, 2008.

prérogatives souveraines, revient au Magistrat et au conseil des Éphores, représentant le royaume de manière collégiale, de façon à ce qu'aucun d'eux ne puisse rien établir sans les autres⁵⁸. Dans les deux cas, la solution est une répartition des compétences qui ne diminue aucunement ni l'*auctoritas* ni la *potestas*, mais les maintient plutôt en vigueur : tout comme la main n'est pas plus faible du fait qu'elle s'articule en cinq doigts, mais devient plus agile pour mieux fonctionner, de même la souveraineté et l'administration de la justice ne sont pas diminuées du fait qu'elles impliquent plusieurs personnes.

Tout comme la vertu de l'âme lui permet d'exécuter ses mandats à l'aide du corps et de ses membres, la souveraineté et l'administration de la justice s'exercent par l'intermédiaire de ses dirigeants et de ses ministres. Tous ces magistrats ne disposent pas de la *summa potestas*, car elle ne peut pas être divisée, mais ils lui rendent toute son efficacité, conformément au principe selon lequel c'est de l'unité que dérivent tous les autres nombres, et à partir du point que commence la ligne droite, qui n'est autre qu'une succession de points⁵⁹.

Lucia BIANCHIN

Professeur associé d'histoire du droit médiéval et moderne,
Université de Trente

⁵⁸ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. XXIX, § 58, p. 628. Cf. N. Achtenberg, « Gewaltenteilung bei Althusius », *Politische Theorie, op. cit.*, p. 497-512.

⁵⁹ Cf. J. Althusius, *Politica*, chap. XXIX, § 44, p. 623, avec renvoi aux chap. XVI, § 9-10, chap. XVIII, § 68, chap. XXVII, § 42 et s., et chap. XXXIII.