

Les héritages de la pensée politique de 1848 dans la seconde moitié du XIXe siècle

Alexandrescu, Raluca

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Alexandrescu, R. (2008). Les héritages de la pensée politique de 1848 dans la seconde moitié du XIXe siècle. *Studia Politica: Romanian Political Science Review*, 8(3), 563-588. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55993-2>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/1.0>

Les héritages de la pensée politique de 1848 dans la seconde moitié du XIX^e siècle

RALUCA ALEXANDRESCU

Après 1848, la pensée politique roumaine s'est retrouvée seule devant un défi méthodologique et conceptuel difficile à soulever. Dans un premier pas, elle s'était hâtée à embrasser la «modernité» occidentale mais elle avait négligé d'exploiter sa propre «ancienneté», au moins dans les aspects concernant le travail sur les temps historiques et la gestion conceptuelle de cette transition, qui était d'ailleurs chose accomplie pour la modernité occidentale. Cette «ancienneté» n'avait pas nécessairement dressé un sillage philosophique remarquable, mais elle avait eu le mérite d'avoir existé et de s'être proposée comme voie possible de la légitimation intellectuelle polémique, pour la génération suivante. Celle-ci s'était en revanche retrouvée au cœur du bouillonnement intellectuel et politique français des années trente du XIX^e siècle, devant un discours qui, en plus, servait très bien, et devait encore servir, l'agenda «révolutionnaire, national et démocratique» qu'ils s'étaient proposés. Les perceptions mêmes sur le politique et sur la notion de souveraineté en tant que vecteur principal de l'identité des citoyens dans l'État des Modernes sont allées dans une direction qui n'a pas facilité le fondement de la démocratie parlementaire moderne.

Dans un second pas, la génération de 1848 a montré un parti pris quasi exclusif – les exceptions confirment la règle – pour un certain choix de méthode scientifique. Au fait de brûler les étapes, une autre incidence sur la manière caractéristique de la lecture démocratique s'est ajoutée; il s'agit, tout simplement, d'un choix qui a marqué la perception sur les valeurs nationales et dont seulement la génération suivante en a fait le «procès»¹.

LES NOUVEAUX SENS DE L'« ESPRIT MODERNE »

Parmi les auteurs qui jouent un rôle notable dans cette démarche entamée au milieu des années soixante et dans les années soixante-dix du XIX^e siècle, nous citerions Alexandru Xenopol, historien ou George Panu, juriste, ou bien Emanoil Quinezu², juriste et homme politique de Craiova, auteur quasi oublié par la suite mais qui présente en ce qui nous concerne un intérêt particulier. Les deux premiers

¹ Cristian Preda parle dans ce sens d'un début de la modernité politique roumaine qui se placerait seulement après 1870, après donc le début des partis politiques dans la vie politique du Royaume. Cf. *Modernitatea politică și românismul*, Nemira, București, 1998, p. 158.

² Emanoil Quinezu, avocat et homme politique de sensibilité libérale, publie dans les années '50 et '60 du XIX^e siècle des études politiques sur le libéralisme roumain, en proposant des projets constitutionnels basés sur les principes de la «société politique moderne»: l'égalité et la liberté. La première réédition d'un de ces textes, *Constituțiunea României reîntegrată sau schiță pentru o constituțiune în România*, a été faite dans une édition critique par Daniel BARBU, «La Cité

faisaient la critique de l'histoire messianique à cause justement du fait que cette manière de percevoir le passé impose un enchaînement causal ayant comme finalité une Nation mythique fondée sur des remparts idéologiques en déclin depuis 1848. Le troisième propose un essai de trouver et d'expliquer le sens de la démocratie à travers une démarche liée, méthodologiquement parlant, de la science politique.

La génération de 1848 avait travaillé pour la fondation institutionnelle, démocratique et conceptuelle de la révolution; le défi auquel cette génération s'est confronté était celui de la création d'une vision sur la politique et sur la gestion du pouvoir qui devait premièrement sortir du paradigme constitutionnel aristotélicien. Il s'agissait aussi d'un défi d'ordre terminologique, compte tenu du fait que le langage politique de l'époque se confrontait encore avec un retard linguistique considérable¹.

Tous ces sens et ces défis ont été basculés dans les années '50 de ce siècle-là. La génération révolutionnaire, convertie à la politique et à ce qu'on commence à appeler «parlementarisme», commence à concevoir le système institutionnel comme un acquis améliorable. Tout le problème est alors dans la découverte des méthodes adaptées aux exigences de la modernisation roumaine. La question qui se pose est comment forger une base institutionnelle convenable, qui tienne compte des «héritages de la tradition», mais qui, en même temps, ne soit pas liée à l'éthique révolutionnaire, incompatible avec la démocratie parlementaire. Car, même si apparemment la base institutionnelle est là, il faut voir dans quel sens le discours démocratique se développe:

«Nombreuses sont les institutions incompatibles avec l'esprit moderne et qui sont une entrave à la réalisation des revendications populaires»².

L'«esprit moderne» est en fait la formule de départ du nouveau discours dans ces années-là. Il s'agit non seulement d'opérer les changements, mais aussi de bien les fonder. C'est le noyau de la grande polémique des formes sans fonds qui domine la seconde moitié du siècle, qui trouve néanmoins ces expressions dans les années '50 déjà, quand on peut remarquer chez certains auteurs un désir de fondation constitutionnelle, issu justement d'un sentiment d'urgence par rapport aux faits de la «nouvelleté». La structure du discours d'un Quinez, par exemple, donne l'exemple d'un mode assez typique de transition, souvent hésitante, entre deux types de rapports au passé, d'une part, et à la démocratie, d'autre part. Car la démocratie de type ancien et la démocratie de type moderne sont tantôt identifiées comme se nourrissant de la même source – le principe d'égalité – soit des sources différentes, quand il s'agit de révéler les impératifs historiques différents des «Latins» et de nos contemporains. La démocratie est désormais tenue responsable

des Ro(u)mains. Un projet roumain de constitution imprimé à Bruxelles en 1857», *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. VIII, no. 1, 2008, pp. 147-189.

¹ Explicable par le contour d'un univers intellectuel qui, même dans les années '30 du XIX^e siècle, est encore dominé par le poids de la culture grecque et qui essaie de forger une langue littéraire nationale et une terminologie qui lui soit propre. V., dans ce sens, l'ouvrage concernant l'influence grecque sur l'enseignement dans les Principautés roumaines au XVIII^e et au début du XIX^e siècle d'Ariadna CAMARIANO-CIORAN, *Les Académies princières de Bucarest et de Jassy*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, 1974.

² George PANU, *Chestiuni politice*, Tipografia Lupta, București, 1893, p. V (notre trad.). Sa génération utilise d'ailleurs de moins en moins le français comme moyen d'expression écrite.

pour la modernisation des institutions et du discours politique, au moins dans les textes de tendance libérale, tout en tenant compte du fait que la démocratie fraye péniblement son chemin dans un discours où la Patrie, la Nation-mère jouent généralement le rôle de catalyseur égalitaire – ce qui engendre une contradiction fondatrice dans la définition de la notion de citoyen dans le régime démocratique¹.

La démocratie est toujours entravée par cette confusion entre le sens des Anciens et le sens des Modernes, qui passe ensuite par la cohabitation des deux modes d'existence dans le passé et par rapport à ce passé. Quand la démocratie est récupérée, d'une manière peu différée par plusieurs autorités historiques comme Solon et Washington, le mode de repérage par rapport à l'existence conceptuelle de la démocratie devient pour le moins problématique:

«Ce n'est pas étonnant donc que, dans les yeux des gens bien pensants, Likurge [sic!], Solon ou Vasington [sic!] passent pour les plus grands héros de notre monde»².

Il s'agit de penser la modernité – comme l'auteur nous invite à le faire – dans une continuité avec les Anciens et les «valeurs éternelles»: «La Moralité et la Liberté, la Vertu et le Mérite»³. C'est d'ailleurs dans l'esprit du motto qui est inscrit sur la couverture du livre, un extrait des *Considérations sur la formation d'un gouvernement en Pologne* de Rousseau: «Corrigez, s'il se peut, les abus de votre constitution, mais ne méprisez pas celle qui vous a fait ce que vous êtes».

Ces valeurs des Anciens vont à l'encontre de l'«idéal que le temps veut réaliser dans notre société politique moderne»⁴ mais tiennent aussi compte d'un «champ d'expérience», dans une logique qui participe à la construction du concept en tant que participation de deux éléments constitutifs fondamentaux, suivant les définitions de Koselleck:

«Voici donc une œuvre que j'ai tirée *a posteriori* et non pas *a priori*, c'est à dire de l'observation et de la pratique, et non de notre imagination ou de notre raison suprême»⁵.

La modernisation passe à travers la démocratie et aussi, dans une logique libérale dix-neuviémiste, à travers l'ordre. À la différence des auteurs conservateurs qui voyaient dans la démocratie une marche «irrésistible vers le désordre», la démarche intellectuelle de mettre dans des mots et dans des idées cohérentes les principes fondamentaux de la démocratie fait partie d'un univers démocratique à l'intérieur duquel l'ordre est l'agent primordial du discours. L'ordre, en tant qu'ennemi principal de l'anarchie, l'ordre, en tant qu'expression suivie et réfléchie de la cohérence politique d'une société moderne. La modernisation de la Roumanie attend, en effet, selon Quinezu, l'arrivée d'un *logos* tranquilisateur. C'est une vision visiblement marquée par la fréquentation des œuvres de Montesquieu, une

¹ Cf. Ligia LIVADĂ-CADESCHI, «Former le citoyen. La lecture roumaine d'un objectif européen», *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. VII, no. 2, 2007, p. 333.

² Emanoil QUINEZU, *Constituțiunea României, reintegrată sau Skritza pentru o constituțiune în România*, Bruxelles, 1857, p. 10 (notre trad.).

³ IDEM, *Adevărul asupra căderii ministerului Brătianu sau liberalismul și istoria lui în România*, Imprimeria Națională, București, 1871, p. 8.

⁴ IDEM, *Constituțiunea României...cit.*, Préface, p. 5.

⁵ *Ibidem*, p. 11 (notre trad.).

lecture qui favorise visiblement la loi écrite – traduite donc par la parole, par le concept, il faut bien noter cela – et qui la place au cœur même du développement de la société politique moderne:

«L'œuvre consiste à rétablir, dans leur véritable signification, une rangée d'idées politiques gouvernées à présent par un affreux désordre, parce que tout le monde ne les comprend pas de la même manière»¹.

Nous sommes en face d'une proposition qui déplace sensiblement le discours sur la démocratie de l'action politique – révolutionnaire, dans la plupart des cas – dans la sphère de la mise en place conceptuelle du politique. C'est la proposition d'un changement de perspective sur les changements politiques en général qui anticipe le débat sur les formes sans fond. Il y a aussi, ici, un diagnostic conceptuel de l'anarchie qui règne, selon l'auteur, dans les milieux politiques de la société roumaine de son temps; c'est, en fait, la pluralité des discours sur la démocratie, les manières différentes de compréhension et d'explication d'un même mot ou d'une même problématique. En fait, ce que Quinezu remarque par rapport à cet état anarchique – synonyme, on pourrait dire, de non-moderne – c'est que sa fin dépend non seulement de la fin des mésaventures politiques des Pays Roumains, mais aussi de la fin des errances conceptuelles du vocabulaire politique.

DÉMOCRATIE CONSTITUTIONNELLE ET DÉMOCRATIE RÉELLE

La démocratie signifie donc un état conceptuel, avant tout; instituer la démocratie, c'est instituer le monde des notions démocratiques et mettre de l'ordre dans leur significations respectives:

«J'ai compté faire une conciliation en instituant et en constituant l'autorité et la liberté dans la cité selon leur bases véritables et selon les tâches qu'elles doivent accomplir. Car en dépit de leur apparente incompatibilité, avec toute prétendue disposition d'empiéter l'une sur l'autre, en dépit de tout antagonisme que leur nature pourrait nous démontrer, ce n'est pas moins vrai que, sans les deux, une cité ne peut pas exister, et même elle ne peut pas être comprise dans sa nature»².

Le règne de la liberté et de l'égalité instituées par les paroles de la loi et par les institutions de l'État – c'est le modèle démocratique républicain que Quinezu cite maintes fois, et qui se trouvait déjà au plein cœur de la polémique engagée par les révolutionnaires de 1848, inspirés sans doute par la doctrine révolutionnaire de Mazzini et du Comité de Londres³ – dont Nicolae Bălcescu en faisait partie. La démocratie constitutionnelle – l'anti-révolutionnarisme – se trouve dans un face à face avec ce que Marx appelait au beau milieu du XIX^e siècle «la démocratie réelle»,

¹ *Ibidem* (notre trad.).

² *Ibidem* (notre trad.).

³ Pour les actions de Mazzini et du Comité de Londres, v. par exemple le livre de Salvo MASTELLONE, *Mazzini and Marx. Thoughts upon Democracy in Europe*, Praeger, Westport, Connecticut, London, 2003, pp. 89-105.

«une démocratie où la liberté et l'égalité ne seraient plus représentées dans les institutions de la loi et de l'État mas incarnées dans les formes mêmes de la vie matérielle et de l'expérience sensible»¹.

Quinezu s'oppose visiblement à cette vision dont Mazzini – l'inspirateur de plus d'un des révolutionnaires roumains de 1848 – est aussi un des promoteurs (il suffit de se rappeler ses *Pensées sur la démocratie en Europe, Thoughts upon Democracy in Europe*²). En fait, l'effort déployé par Nicolae Bălcescu mais surtout par C.A. Rossetti de voir l'incarnation de la démocratie dans les formes vivantes de l'action de la Nation est contourné par l'auteur libéral. Pour fonder véritablement la démocratie, il n'est pas utile de la concevoir seulement comme un outil d'amélioration de la vie d'une entité ethnique, mais il faut surtout penser le changement politique en fonction des transformations législatives et institutionnelles qui respectent la liberté. L'autarcie de la souveraineté, identifiée uniquement à la nation³, n'est pas souhaitable et appauvrit la diversité démocratique. Le rapport du tout aux parties à l'intérieur de la démocratie, tout en présentant ses particularités – du fait, surtout, de l'introduction du concept d'égalité dans l'équation – n'est pas moins épargné de la régularisation institutionnelle. La souveraineté démocratique joue selon des règles similaires, comte tenu du fait que «l'objectivation constitutionnelle» n'entraîne pas une réduction de la force du principe démocratique⁴. Le rapport entre Un et Multiple ne subit pas de transformations ou, mieux dit, de dégradations de cette action de mise en principe raisonné. Il n'est pas donc moyen de concevoir la démocratie à côté ou à l'extérieur de l'unité – de la souveraineté – et de l'harmonie du principe de l'Un, dans sa formule démocratique.

La démocratie est non seulement en accord avec le principe de l'harmonie constitutionnelle, mais elle se fonde sur la loi. La reprise par Quinezu des principes de Montesquieu devient de plus en plus évidente dans cette conjugaison de l'idée démocratique avec l'idée de progrès et d'unité par la loi. La traduction de quelques sélections de *l'Esprit des Lois*, faite par Quinezu dans la même époque (La *Constitution...* est publiée en 1857, et la traduction de Montesquieu en 1858) présente des indices supplémentaires dans cette direction, si l'on pense à la valeur symbolique que les auteurs roumains de cette période accordent aux traductions, qui ne sont pas simplement des mises en langue roumaine de certains textes très connus, mais constituent aussi, dans la plupart des cas – on a vu cela avec Tăutu aussi, qui traduit un ouvrage de Pierre d'Herbigny et l'accompagne de commentaires enthousiastes – des déclarations d'adhésion. Il suffit de se pencher sur la sélection de Quinezu, qui se contente de traduire et de faire publier seulement quelques chapitres des trois premiers livres de *l'Esprit des Lois*. Le libéral de Craiova choisit de traduire la *Préface* de l'auteur et l'argument – avec les définitions successives des vertus politiques et les différences entre les vertus chrétiennes et la vertu politique,

¹ Jacques RANCIÈRE, *La haine de la démocratie*, La Fabrique Éditions, Paris, 2005, p. 9.

² Salvo MASTELLONE, *Mazzini and Marx...cit.*, p. 91.

³ Pour une discussion sur les entraves que la république idéologisante met dans la voie de la diversité du discours démocratique, ou sur les incompatibilités de substance entre la république construite sur le modèle idéologique français et la démocratie, v. dans Chantal DELSOL, *La République, une question française*, PUF, Paris, 2002, pp. 20 et suiv.

⁴ Sur ce sujet, et sur la manière dont la démocratie est discutée au milieu du XIX^e siècle par les socialistes, v. Miguel ABENSOUR, *La démocratie contre l'État. Marx et le moment machiavélien*, Éditions du Félin, Paris, 2004, p. 97.

qui serait «l'amour pour la patrie et pour l'égalité»¹. Il enchaîne ensuite les trois premiers chapitres du premier livre – «sur les lois en général et sur les rapports qui existent entre les lois et les autres êtres, sur les lois de la nature et sur les lois positives». Il présente ensuite en roumain cinq chapitres du deuxième livre, «Sur les lois qui dérivent directement de la nature du gouvernement». Il suit ainsi de près la discussion de Montesquieu sur la nature des gouvernements, sur les lois et les vertus qui sont propres à chaque type de régime: «le gouvernement républicain et les lois relatives à la démocratie»², les lois relatives à la nature de l'aristocratie, les lois dans leurs rapports avec la nature du gouvernement monarchique et, finalement, les lois qui correspondent à la nature de l'État despotique.

La raison pour laquelle on a choisi de citer d'une manière tellement extensive la traduction dont Quinezu est l'auteur est que cette sélection correspond à un besoin évident de définition, par l'appel aux classiques, de quelques termes fondamentaux pour le concept de démocratie. La lecture des classiques et surtout leurs interventions dans les ouvrages des auteurs roumains faisaient irruption dans la littérature, à une époque où on essayait parallèlement de proposer des variantes d'expériences démocratiques, à travers des différentes formules de gouvernement. Les classifications des régimes faites par Quinezu dans ses propos constitutionnels laissent d'ailleurs entrevoir ses activités de traducteur et de fréquentateur des œuvres classiques. Il y aurait ainsi cinq types de régimes dans l'histoire, découverts grâce à la «philosophie de la politique»³: «Le patriarcalisme, le despotisme tyrannique», ensuite la «démocratie anarchique, la démagogie», qui correspond au moment où «l'homme reconnaît l'autorité de son individualité, l'indépendance de sa liberté et transforme sa personne dans l'unique univers possible»⁴. Après le stade de l'affirmation anarchique de l'individualité humaine, d'autres étapes, dans cette brève histoire des régimes, interviennent:

«L'homme libère la Divinité de toute représentation, il la reconnaît dans l'infini de son pouvoir au-dessus de tout être humain, la personnalité humaine s'efface, son individualité est sacrifiée à la chose publique (*res publica*); la subordination; le monde romain; l'homme s'efface devant l'autorité publique qui nie sa personnalité; ceux qui ont le plus de pouvoir règnent: le Despotisme oligarchique».

La classification des régimes transcrite ici par Emanoil Quinezu fait appel à aux moins deux sources de la philosophie politique: on remarque, d'un côté, l'influence des propos aristotéliens, surtout en ce qui concerne le débat sur la démagogie ou l'anarchie – et c'est un thème qui revient dans ses écrits, comme étant le pire ennemi de la démocratie. La tyrannie, ou le despotisme, sont des dangers d'un moindre poids et qui peuvent être plus facilement combattus que la tyrannie de la majorité. Étrangement, ce thème pénètre la pensée politique exposée par Quinezu du côté des Anciens plutôt que du côté des Modernes. De l'autre côté se situe le thème de l'irréversibilité démocratique, car dans cette évolution des régimes, la mouvance n'est pas cyclique, comme l'était chez Aristote, mais plutôt ascendante,

¹ Emanoil QUINEZU (traduction faite par...), *Monteskiu, Spiritul Legilor. Ku note de către auctor schi o alegere de observațiuni de Diupin, Krevie, Volter, Mabli, Laharp, Servan etc.*, București, 1858, p. 5.

² *Ibidem*, p. 21.

³ IDEM, *Constituțiunea...cit.*, p. 14.

⁴ *Ibidem* (notre trad.).

tendance reliée à l'idée de progrès, si chère au XIX^e siècle. L'individu grimpe sur une échelle des prises de conscience et aboutit finalement à acquiescer la démocratie comme la source ultime d'équilibre dans sa substance individuelle:

«L'homme découvre un deuxième attribut de l'infini divin: la pitié, la douceur; Dieu ne souhaite pas la perte du pécheur, mais son retour et sa vivacité. L'homme identifie son essence à l'essence divine, il fait la conciliation de sa personnalité avec l'autorité; la fédération de l'esprit avec le temporel, de l'individuel avec la communauté; la réconciliation; la religion de l'amour dans sa pureté spirituelle; le monde chrétien; l'homme s'élève, il reconcilie l'autorité publique avec la liberté de l'individu; la révolution de Jésus Christ: la *Démocratie moderne*»¹.

LA DÉMOCRATIE, « FILLE DU PROGRÈS »

Après avoir établi l'historique du meilleur régime, Quinezu se prépare à établir les attributs de la Constitution qui caractériserait le mieux un régime de nature démocratique. De nouveau, la construction indirecte du concept se réalise par une mobilisation conjuguée de plusieurs thèmes de philosophie politique, dont l'auteur en a fait l'éloge, d'une manière plus ou moins directe. C'est ainsi qu'on apprend petit à petit que pour qu'elle soit bonne,

«une Constitution ne doit pas mettre des barrières dans la voie du progrès, au contraire, elle doit le favoriser, elle doit susciter le développement des agents de la civilisation qui existent dans l'homme, c'est à dire réveiller la raison et la passion de la liberté qui sont par excellence l'essence de l'homme»².

Le projet constitutionnel dressé par Quinezu reprend ensuite les classifications aristotéliennes sous la bannière d'une esquisse de définition de la souveraineté moderne:

«C'est seulement à ce moment que l'on peut réaliser cette étroite union et solidarité entre la société et son gouvernement, qui est l'élément le plus fort du pouvoir d'une nation»³.

Les mots d'ordre de la démocratie sont par conséquent, dans l'opinion de Quinezu, l'autorité et la liberté, conjugués au concept qui soutient les fondations mêmes de ce régime politique, et qui est l'égalité. En bon libéral dix-neuviémiste, marqué aussi par ses lectures des Lumières, l'auteur place sur le piédestal de l'humanité le progrès, qui est

«la clé de ce mystère que nous appelons le Monde. Sans lui ni l'espace, ni le temps n'existerait plus, le monde tomberait dans le chaos, ou, mieux encore, ne s'en serait pas encore sorti»⁴.

¹ *Ibidem*, p. 15 (notre trad.).

² *Ibidem*, p. 16 (notre trad.).

³ *Ibidem*, p. 17 (notre trad.).

⁴ *Ibidem*, p. 13 (notre trad.).

Le progrès est la source du monde, rajoute l'auteur, car «il vient de Dieu, et ce sont seulement ses marches successives qui viennent de l'homme».

Mais si le progrès est une donnée divine, alors son caractère est tout aussi irrésistible que la volonté divine. Par conséquent, on peut pas s'opposer au progrès, on peut seulement noter ses avancées et en faire, le mieux possible, partie; le développement des sociétés et la dynamique des régimes en dépend, sans pour autant entraver l'existence et l'exercice du libre arbitre:

«Cette nécessité ne doit pas produire des confusions entre la fatalité et la liberté. Nous existons d'une manière nécessaire, fatale, sans que nous le sachions, mais nous ne sommes pas moins libres pour autant. C'est dans le pouvoir du Créateur de faire coexister les incompatibles. Même si nous avons la conscience intime de notre existence, nous sommes des créations; nous ne sommes pas comme nous le voulons, ou comme nous voudrions l'être, mais comme le Créateur nous a voulu et nous veut. Nous avons une indépendance relative, comme toute les attributs humains, et non pas absolue, comme les attributs divins. Nous sommes libres de ne pas nous engager sur la voie du progrès, et pourtant nous devons nous y engager justement à cause du fait que nous sommes libres»¹.

La démocratie, on le voit bien, commence à être rapportée aux éléments d'identification déjà perçus comme fondateurs des institutions démocratiques. La théorie libérale européenne, avec les mouvements que la France connaît au début des années '70 renvoient la production intellectuelle vers un constat élémentaire, mais qui, pour le contexte roumain, représentait un progrès de substance. Loin d'être définie uniquement à travers les contours de la nationalité, la démocratie se définit en tant que système constitutionnel de garantie des droits et de libertés des citoyens par la représentation et par l'institutionnalisation des formes démocratiques occidentales.

LES CONTINUITÉS MÉTHODOLOGIQUES DE LA « REVOLUTION DÉMOCRATIQUE »

La démocratie nationale-contractuelle

La concertation de la démocratie autour de l'idée de Nation reste un élément présent dans ces discours radicaux réunis autour de l'école de S. Bărnuțiu, le savant révolutionnaire réfugié de Transylvanie qui rassemble autour de lui un groupe politique et une école fortement contestée.

Avec ses hauts et ses bas, il faut néanmoins préciser que cette École² joue en échange, incontestablement, un rôle dans le développement d'un discours plus systématique concernant la démocratie, d'un côté, et l'idée de méthodologie

¹ *Ibidem* (notre trad.).

² Sur le rôle joué dans le développement de l'enseignement juridique roumain, v. Valentin Al. GEORGESCU, «Dezvoltarea învățământului juridic în Principatele române în perioada Unirii», *Studii și cercetări juridice*, an. IV, nr. 2, pp. 338 et suiv.

scientifique, de l'autre côté. Simion Bărnuțiu, on ne saurait trop le dire, fait partie de cette génération d'intellectuels de Transylvanie qui bénéficie des avantages d'une solide formation dans les écoles et les universités de l'Empire («la bonne et vieille honnêteté scolaire de l'occident»¹, pour citer Iorga). Ses contributions politiques ou de théorie du droit s'ajoutent, pour l'enrichir, à ce tableau dessiné par des révolutionnaires tels Bălcescu ou Rosetti, qui négligeaient d'une manière presque programmatique l'élaboration d'un discours théorique et systématique concernant la politique en faveur d'un militantisme souvent pur et dur².

La démocratie sera définie tour à tour par Bărnuțiu et par ses adeptes fractionnistes en suivant deux directions principales qui favorisent, nous pouvons le dire, des sens différents d'interprétation de la démocratie. La première, c'est la direction imprimée largement par la pensée de 1848, de la démocratie nationale ethnique. La deuxième, c'est la théorie «contractuelle» de la démocratie (dans le sillage de la philosophie politique du XVII^e et du XVIII^e siècle) qui soulève, essentiellement, la question de la délégation et des droits naturels assimilés dans le système des droits rationnels.

En 1848, dans un discours prononcé à Blaj³, Bărnuțiu constate que «la liberté de chaque nation ne peut être que nationale, et on ne saurait comprendre la liberté sans nationalité, pour nul peuple sur la terre». La liberté est ainsi définie comme exclusivement attachée à l'espace public, de construction nationale, ce qui mène à la construction, conjointement à d'autres discours de l'époque qui vont dans un sens similaire, vers la construction d'un modèle qui essaie de mettre ensemble des notions concurrentes. La liberté collective, conditionnée par l'affirmation de l'identité nationale, devient un révélateur des sens ambigus de la démocratie avec une forte survivance même jusqu'à la fin du XIX^e siècle. C'est ainsi que l'on retrouvera dans les discours de D.A. Sturdza, un des chefs du Parti Libéral et Premier ministre à l'époque, c'est à dire en 1895, une définition de la nationalité qui rappelle encore les convictions des penseurs de la génération de 1848: «Dans ce mot réside la solidité de notre État. Si nous n'existions pas en tant que nation, notre État n'existerait pas non plus»⁴. La nationalité est à la fois raison d'être de l'État et fondement pour une certaine existence individuelle qui passe d'une manière obligée par les grands chemins des libertés collectives: «C'est uniquement les libertés publiques qui nous ont assuré le développement et notre progrès»⁵. Aussi

¹ N. IORGA, «Despre civilizația românească la 1870», *Annales de l'Académie roumaine, Mémoires de la section historique*, III^e série, tome XIX, mem. 14, p. 210.

² Il serait utile de rappeler comment, deux ou même trois générations plus tard, les intellectuels roumains se rapportent à la contribution et au profil de Nicolae Bălcescu en tant qu'acteur de l'historiographie et de l'avènement national. Voici, comme exemple, quelques extraits de la préface rédigée en 1928 par un philosophe roumain à un recueil réunissant quelques études historiques de Bălcescu: «Nicolae Bălcescu est dans l'histoire de la culture roumaine une figure héroïque. Combatant par l'écriture et par les faits pour les grands idéaux de son peuple, il apparaît comme un prophète des temps futurs au début de l'évolution intellectuelle et politique, qui était destinée à mener notre pays à son unité d'aujourd'hui». (P.P. PANAITESCU, in Nicolae BĂLCESCU, *Patru studii istorice*, éditées et accompagnées d'une esquisse biographique et bibliographique de..., Cartea Românească, București, 1928, p. 5.)

³ *Antologia gândirii românești, sec. XV-XIX*, 2 vol., Academia Română, Institutul de Filosofie, Editura Politică, București, 1967, p. 85.

⁴ D.A. STURDZA, Discours prononcé le 13 octobre 1895, à Iassi, Tipografia Voința Națională, București, 1895, p. 9 (notre trad.).

⁵ *Ibidem* (notre trad.).

la démocratie se nourrit-elle du «peuple» comme expression de la consécration des libertés collectives, garanties à leur tour par la nation:

«C'est seulement par le peuple que les hommes qui conduiront un jour le pays vont être renouvelés. Les pays où le peuple est divisé en castes, et où une seule caste peut conduire les affaires publiques vont reculer; car les castes ne pourront jamais se renouveler par des puissances vives et saines, au moment où ces puissances ne peuvent jaillir que de la source saine et sans fin des nations»¹.

C'est en fait une survivance d'un modèle de compréhension de la démocratie enraciné dans l'obsession de la révolution politique – à la différence d'un modèle démocratique moderne que l'on situerait quelque part dans l'effort de concilier les appétences individuelles² et non pas de les faire plier aux impératifs nationaux – ou de l'unité nationale. Autrement dit – avec les paroles de Bărnutu, cette fois-ci:

«Le but de la république roumaine est compris dans l'idée que *caetus multitudinis juris consensu et communionem utilitatis sociatus*, c'est à dire le droit et la justice la dominent et la gouvernent dans toute son étendue, pour que la nation roumaine puisse vivre éternellement libre et indépendante sous leur toit»³.

La définition donnée à la nation fréquente les visions mythologisées à l'ordre du jour pour les révolutionnaires de 1848 et une croyance dans le pouvoir de la multitude s'unifiant sous la bannière nationale; en d'autres termes, Simion Bărnutu imagine la nation intégrée dans un effort d'imaginer la création de l'État sur les bases de ce qu'il appelle «la naturalité de la nation»:

«L'homme le plus puissant ne peut toujours pas contenir tout le genre humain avec son humeur pratique dans la mesure où il l'aimerait et il le voudrait, c'est pour cela que même un être pareil est toujours contraint de limiter son activité à sa patrie et à sa nation, c'est pourquoi la nature a divisé le genre humain en nations»⁴.

Le souci de contenir le nombre dans l'unité nationale se trouve confronté à la fondation originelle démocratique dans la «source originelle du droit naturel»⁵, qui serait

«la condition de la validité de tout le droit positif, le premier critère et le plus principal, selon lequel nous jugeons ce qui est bon ou ce qui n'est pas bon dans le droit positif et c'est pour cela que le droit naturel garde sa position de législateur et de juge suprême même après l'introduction du droit positif».

¹ *Ibidem*, p. 10 (notre trad.).

² Cf. Yves FRICKER, «Théorie et pratique de la démocratie», in Eric WIDMER, *Théorie et pratique de la démocratie*, Economica, Paris, 2005, pp. 11-13.

³ Simion BĂRNUȚIU, *Dreptul public al românilor*, Iași, 1867, in *Antologia gândirii românești...cit.*, p. 381 (notre trad.).

⁴ *Ibidem*, p. 380 (notre trad.).

⁵ IDEM, *Drept natural privat*, Tiparul Tribunei Române, Iași, 1868, p. 2 (notre trad.).

Dans une synthèse¹ qui mobilise les approches dix-neuviémistes de la théorie du droit de Savigny et aussi les préceptes fondamentaux de la philosophie kantienne, dont il récupère le sens de la liberté dans l'accomplissement de la loi morale, Bărnăuțiu arrive à définir la condition démocratique comme étant essentiellement individuelle, chose qui entre en contradiction avec sa vision sur l'unité indestructible de la nation. Car «la liberté consiste en une possibilité subjective d'observer ou de ne pas observer la loi morale»² et par conséquent, la liberté peut être interne et externe, comme une «faculté de mettre à l'œuvre sa volonté propre». Le droit positif sera par conséquent appelé à mettre de l'ordre dans l'exercice des multiples libertés extérieures qui vont se rencontrer et agir réciproquement dans la société civile:

«La liberté externe de chacun sera limitée par la loi d'une telle manière, qu'à ses côtés puisse subsister la liberté de tous. L'idée de cette loi, c'est l'idée du droit»³.

Le droit devient donc, par l'intermédiaire du législateur, la source ordonnatrice des libertés individuelles extérieures qui se trouvent confrontées dans l'espace commun de la société politique. Il ne s'agit pas de concevoir cette société politique comme une unité liée par l'âme nationale ou par une autre forme de conscience collective, commune. On est loin de la vision sur la liberté exclusivement collective telle que Bărnăuțiu l'évoquait sur le théâtre révolutionnaire de Blaj, en 1848. Le doute soulevé par la capacité de l'État bureaucratique de gérer convenablement le nombre et la démocratie comme revendication sociale trouve chez Bărnăuțiu une résolution de retour à la démocratie d'avant Tocqueville, à un type de démocratie contractuelle où l'espace public est avant tout occupé à déléguer les négociations réciproques contenant l'exercice de la liberté individuelle. Cette idée kantienne mais aussi, dans un certain sens, lockéenne – au moins dans ce qu'elle rappelle la notion de *trust* – est ensuite complétée par une définition supplémentaire:

«Le droit est la règle selon laquelle on fonde l'harmonie rationnelle entre la liberté externe de tous les hommes»⁴.

Le concept invoqué qui attire tout de suite l'attention est la «raison». À quelle raison est-ce qu'on a à faire? À la raison équivalente à la loi naturelle, telle qu'elle fondait l'état de nature et ensuite le poussait vers la constitution de l'état politique dans la philosophie du contrat du XVII^e siècle? L'hypothèse ne peut pas être exclue d'emblée, étant donnée la fusion de ces motifs philosophiques dans l'exposition de la théorie du droit de Bărnăuțiu et tenant aussi compte de la très bonne connaissance des textes de Hobbes, Locke ou Grotius, dont il fait preuve à maintes reprises dans ses cours. Les citations et les références de Bărnăuțiu sont très riches. Dans une courte histoire du droit naturel qu'il dresse dans le traité de *Droit naturel privé*, on s'aperçoit de la très familière fréquentation des œuvres de quelques «classiques» du XVII^e et du XVIII^e siècle. Parmi eux sont cités Grotius, *De jure belli et pacis*, qu'il

¹ Sur les origines et les filières philosophico-juridiques utilisées par Bărnăuțiu, v. Petre PANDREA, *Filozofia politico-juridică a lui Simion Bărnăuțiu*, Fundația pentru Literatură și Artă, București, 1935.

² Simion BĂRNUȚIU, *Drept natural*...cit., p. 4 (notre trad.).

³ *Ibidem*, p. 5 (notre trad.).

⁴ *Ibidem*, p. 6 (notre trad.).

considère «le premier livre sur le droit naturel en tant que science»¹ ou Hobbes, avec les *Elementa Philosophiae*, le *De Cive*, et le *Léviathan* ou *De materia forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis*, de Spinoza, Bărnăuțiu retient une définition du droit individuel qui serait «le pouvoir de l'individu et rien d'autre»².

Mais l'histoire continue, et on y retrouve aussi Locke, ensuite Pufendorf, les Écoles allemandes de droit, Adam Smith, Thomas Paine, Montesquieu, les encyclopédistes et les «économistes», le «génial Rousseau» et Beccaria – qui est une référence quasi-unanime dans la tradition juridique des pays roumains³. Ce qui frappe, c'est l'attitude «engagée» dans la reconstitution de l'histoire du droit et les commentaires critiques qu'il fait lui-même, par exemple, au sujet de la notion d'honneur telle qu'elle se retrouve chez Montesquieu, et qui devrait figurer «non seulement dans la république, mais aussi dans la monarchie ou l'aristocratie»⁴. Bărnăuțiu remarque le recul de l'École anglaise du droit, qui «déchoit» du livre sur le gouvernement d'Algernon Sydney à la théorie contre-révolutionnaire de Burke. En revanche, les Français ont progressé dans la matière, comme le montrent les commentaires de Destutt de Tracy sur *l'Esprit des lois* de Montesquieu⁵. Les réflexions empathiques de Bărnăuțiu sur le doctrinaire Destutt de Tracy nous amènent à concevoir aussi un autre possible rapprochement – pour répondre aussi d'une autre manière à la question concernant les origines intellectuelles du concept de démocratie chez Bărnăuțiu – non seulement avec la «raison dix-septémiste», mais aussi à un sens plus «dix-neuviémiste» concernant la «souveraineté de la raison».

La démocratie par le Peuple

Les continuateurs et les adeptes de C.A. Rosetti et de Simion Bărnăuțiu vont surgir dans les débats qui engageront les représentants de la génération dite de 1866. Cette référence primaire sera confrontée à l'héritage de quarante-huit, référence obligée dans la seconde moitié du XIX^e siècle, à l'intérieur du débat concernant les chemins de la démocratie. Car, pour les intellectuels roumains situés au cœur du débat sur les voies de la modernisation, deux directions générales se dessinent, directions concurrentes⁶, déjà anticipées par le développement d'une conscience historique différente chez les hommes de quarante-huit: les conservateurs et les libéraux. La logique nouvelle proposée par Titu Maiorescu, veut renouer avec les traditions institutionnelles de l'Ancien Régime⁷, tout en gardant l'esprit

¹ *Ibidem*, p. 88 (notre trad.).

² *Ibidem* (notre trad.).

³ V., pour ce sujet, Ariadna CAMARIANO-CIORAN, «L'œuvre de Beccaria, „Dei delitti e delle pene” et ses traductions en langues grecque et roumaine», *Revue des études sud-est européennes*, tome V, 1967.

⁴ Simion Bărnăuțiu, cf. *Drept natural...cit.*, p. 122.

⁵ *Ibidem*, p. 93.

⁶ V. Keith HITCHINS, «Desăvârșirea națiunii române», in Mihai BĂRBULESCU, Dennis DELETANT, Keith HITCHINS, Șerban PAPACOSTEA, Pompiliu TEODOR, *Istoria României*, Editura Enciclopedică, București, 1998, p. 390.

⁷ Sur ces deux camps intellectuels et politiques et pour une analyse des contextes, v. Daniel BARBU, «Titu Maiorescu sau despre interpretarea literară a politiciii», *Studia Politica. Romanian Political Science Review*, vol. III, no. 1, 2003, pp. 73-79.

ouvert pour les nouvelles vagues du progrès intellectuel européen. Le passé récent est encore trop près pour offrir une base d'objectivation de la construction identitaire; il faut, par conséquent, rompre avec lui.

C'est ainsi que la génération de 1866 se construit autour d'une nécessaire polémique entre les Anciens et les Modernes qui n'avait pas eu lieu dans la génération antérieure, et qui devait s'accomplir pour que la pensée politique roumaine puissent véritablement s'avancer dans la modernité. Au cœur du débat, c'est la tradition et le respect des structures d'un groupe qui rompt d'une manière programmatique avec la tradition nationaliste de la révolution de 1848, encore puissante dans le discours politique roumain, pour renouer avec un type de discours beaucoup moins fréquenté par les intellectuels roumains de l'époque, dont Ion Ghica est peut-être le représentant le plus illustre.

Les hésitations de la démocratie roumaine trouvent une explication possible dans cette tension toujours renouvelée entre le démocratism national et le démocratism radical qui avance l'image d'une démocratie dont le rapport à la nation est décidément refusé¹. Les libéraux roumains de Brătianu seraient responsables de l'échec de la démocratie non seulement parce qu'ils n'ont pas souhaité l'amélioration de la représentation, mais aussi parce que la Nation comme telle est un concept voué à l'échec. C'est mettre entre parenthèses, d'une manière tranchée, le tableau national si cher à son esprit tutélaire le plus proche, C.A. Rosetti, est c'est nous rappeler, en quelque sorte, les différentes distinctions opérées par Ghica entre la révolution nationale et la révolution politique dont nous parlions dans le chapitre précédent².

Le refus de la Nation comme partie active de la Démocratie n'est pas pour autant un refus des mérites historiques du libéralisme national messianique ou, du moins, de sa justification historique. Panu, pour son compte, se livre à une espèce d'archéologie du libéralisme roumain, démarche qui observe, note et prend en considération les vestiges de ce type de libéralisme en tant que tels, c'est à dire en tant qu'objet d'étude et rien d'autre. Le libéralisme national appartient aux «temps héroïques», comme il note en 1892³, et il doit y rester. Ce qu'il a hâte de sanctionner, ce sont les résurgences anachroniques de l'esprit de '48. Pour expliquer en partie cette problématique génératrice de tensions et de polémiques, il faut que nous nous tournions de nouveau vers les éléments de l'influence du 1848 français, qui agit comme un révélateur, car un des volets de cette problématique débattue dans la seconde moitié du siècle en Roumanie se retrouve dans la période post-1848 en France. Les conséquences de cette influences remontent, pour une partie de la pensée politique roumaine, jusqu'à a fin du siècle. L'image du «peuple-totalité» qui domine la pensée révolutionnaire française – et roumaine aussi, même si les raisons en sont différentes – absorbe une bonne partie de l'espace de réflexion concernant le sens de la souveraineté⁴.

¹ V. Pierre MANENT, «La démocratie sans la nation?», *Commentaire*, no. 75, 1996, pp. 569-575.

² Ion Ghica, adepte de l'élaboration d'un discours propre à la science politique, écrit dans une *Lettre au général Josef Wysocki, du 1^{er} janvier 1850* (Ion GHICA, *Opere*, vol. IV, texte établi, étude introductive, notes et commentaires par Ion ROMAN, Minerva, București, 1985, p. 252, en français dans le texte) que «le sentiment national a divisé les peuples et compromis le bonheur et la tranquillité de l'Europe pour longtemps».

³ George PANU, *Portrete și tipuri parlamentare*, Tipografia Lupta, București, 1892, p. 165.

⁴ Cf. Pierre ROSANVALLON, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Gallimard, Paris, 1998, p. 39.

«C'est d'abord un *peuple-principe* qui s'affirme dans la modernité démocratique. Principe et promesse à la fois, il symbolise par la seule présence de son nom la constitution de la société en un bloc et sert à universaliser l'entité nationale. Il est la vérité du lien social: il renvoie à une proposition politique avant d'être un fait sociologique»¹.

La disparition de la révolution dans les textes des acteurs de cette période est donc accompagnée d'un déplacement substantiel qui favorise et met au premier plan une autre substance de la souveraineté. La légitimation du pouvoir politique doit se faire toujours à travers une définition de la souveraineté, dont la nature a changé: la confrontation passe de la rue au Parlement². Le théâtre démocratique change non seulement de personnages, mais aussi d'acteurs: la démocratie se fonde sur la représentation³, qui devient le point fort d'une souveraineté toujours mise à l'épreuve.

Les hommes de '48 deviennent eux-mêmes des parlementaires, de chefs de parti, ce qui déplace le débat sur une scène nouvelle. Le processus de modernisation politique sur les bases des institutions adaptées ou adoptables est déjà, théoriquement, entamé: c'est là, en fait, la grande polémique de la fin du XIX^e siècle roumain, qui décide, une fois pour toutes, les directions à venir dans la polémique intellectuelle et idéologique sur le même sujet⁴. Car même si le groupe de «Junimea» – qui est loin d'être homogène, du point de vue de l'idéologie culturelle ou politique, ainsi que la coexistence, même passagère, des personnages aussi différents, tels Panu et Negruzzi, par exemple, le démontre⁵ – n'introduit apparemment pas de paradigmes culturels radicalement nouveaux dans l'espace autochtone, c'est justement la vision radicalement opposée à la tradition messianique et révolutionnaire de '48 qui est l'innovation. L'originalité du groupe, c'est le choix distinct, articulé, premièrement en faveur de la culture philo-allemande, contre le «radicalisme»⁶.

La démocratie-revendication.

La démocratie à travers la Nation ou dans la Nation

«Ici, [à Paris] depuis l'élection et l'échec du comité, il y a un dégoût et un découragement aux cœurs de tous, de manière que personne ne veut plus croire en rien et ne veut plus rien faire»⁷.

C'est le cri de la défaite, lancé par le radical Rosetti en avril 1850. À l'époque, la démocratie nationale, les revendications sociales, l'union des deux Principautés restent pour ce révolutionnaire vaincu seulement des réconforts théoriques. Mais

¹ *Ibidem*, p. 40 (notre trad.).

² Sur le rapport de la légitimité du pouvoir politique au peuple, v. aussi Pierre ROSANVALLON, *La légitimité démocratique. Impartialité, réflexivité, proximité*, Seuil, Paris, 2008. pp. 59 et suiv.

³ V. Pierre ROSANVALLON, *La démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, Gallimard, Paris, 2000. pp. 157 et suiv.

⁴ Z. ORNEA, *Junimea și junimismul*, Editura Eminescu, București, 1975, p. 117.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, pp. 145-147.

⁷ C.A. ROSETTI, *Corespondență*, édition établie, préface, note et commentaires de Marin BUCUR, Minerva, București, 1980, p. 250 (notre trad.).

ces réconforts prennent la voix de Sully, qu'il cite dans la même lettre adressée à Ion Ghica, et dans laquelle il lui fait part de ces convictions radicales:

«Ne te rappelles-tu pas que même Sully, qui n'était ni fou, ni socialiste, disait „Le peuple ne se révolte jamais par caprice, mais par impatience de souffrir“¹... Qu'est-ce qu'il aurait dit s'il avait vu que la révolution de février était devenue en quinze jours de partielle, universelle?»².

La marche de l'humanité vers la république démocratique est irrésistible, continue Rosetti, en montrant que

«la tyrannie, l'oppression, la corruption et l'esclavage des monarchies et de l'équilibre européen ne pourront jamais ouvrir les yeux des Chambres, changer le système d'enseignement et rendre les mœurs républicains. Le suffrage universel est le seul moyen, la seule école qui va préparer les hommes pour le suffrage universel»³.

Mais l'architecture démocratique doit intégrer d'une manière plus totale – avec un accord aussi des puissances étrangères – l'existence d'un sentiment national; pour Emanoil Quinezu, qui rédige en 1856 un projet de *Mémorandum sur les Principautés Danubiennes écrit pour les commissaires européens réunis à Bucarest d'après l'art. 23 du Traité de Paris en 1856*,

«la question de notre pays ne manque pas de brochures ni de mémoires. Mais, quelqu'en soient leurs inspirations, il ne semble pas toujours que c'est la nation qui ait parlé. Nulle part, la cause de la nation n'a été plaidée»⁴.

Il faut alors déterminer cette nation «trop modeste» de dévoiler ses sensibilités et ses «véritables sentiments, qui ne se laissent pas voir facilement». Le sentiment national fait donc partie d'une structure qui permet de mieux contenir les nécessités du moment et de l'époque et de mieux les comprendre et les appliquer:

«Cette question renferme deux autres bien distinctes. 1. La question intérieure, qui a pour objet l'État en soi, l'État du point de vue de son existence, l'État comme individu réel et existant. 2. La question extérieure, qui a pour objet l'État pour soi, l'État au point de vue de ses relations avec les autres États, l'État comme personne morale, libre, indépendante ou sujette et obligée. Abordons franchement ces questions tout à tour, traçons-en les véritables propositions, comme elles existent par l'histoire, dissipons les mensonges et les fausses lueurs que l'ambition, l'ignorance ou la malveillance entassèrent sur elles; posons sans délai les principes, et tirons sans timidité les conséquences qui en découlent»⁵.

À l'intérieur de ces remarques, on retrouve deux définitions qui captent le sens de ce que les hommes de 1848 avaient maintes fois appelé «la liberté intérieure» et «la liberté extérieure», deux catégories de liberté qui se partageaient des concepts

¹ En français dans le texte.

² *Ibidem*, p. 248 (notre trad.).

³ *Ibidem* (notre trad.).

⁴ Emanoil QUINEZU, *Studii politice asupra României*, Imprimeria Națională, București, 1866, p. 65. En français dans le texte.

⁵ *Ibidem*.

pendants complémentaires, mais non identiques. Car si pour la liberté intérieure, l'égalité était celle qui jouait le rôle déterminant, pour la liberté extérieure l'affirmation de la nation en tant que concept qui lui était profondément attaché restait la principale voix d'intégration dans le discours général-démocratique. Il ne s'agissait pas de voir dans quelle mesure ces deux types de liberté agissaient à l'intérieur de la collectivité – appelons-nous là ainsi, faute d'un terme qui puisse rendre les choses sous toutes les implications nécessaires – mais il s'agissait tout simplement de discerner entre deux types d'existence d'un même peuple. La démocratie qui en résultait se dessinait, en tant que concept, comme une structure philosophique légèrement contradictoire ou, au moins, très polémique dans ses parties constitutives.

Pour Quinezu, l'élément unificateur représenté par le sentiment national marque l'introduction d'un critère supplémentaire de validité de la démocratie. La démocratie ne se définit pas nécessairement *à travers la Nation*, mais *dans la Nation*, ou autrement dit elle ne transite ou elle n'habite pas la Nation avant de s'affirmer en tant que support pour les nouvelles institutions des Principautés, mais elle est talonnée par le sentiment national dont il faut tenir compte dans la projection des plans conçus pour son bien-être démocratique:

«L'instinct ou le sentiment national est pour nous, et malgré qu'il ne raisonne encore et ne crie pas aussi fort qu'il devrait le faire, malgré qu'il ne soit pas représenté aussi convenablement qu'il devrait l'être, mais, pour peu qu'on veuille approfondir la nature des choses, on en a une preuve certaine que l'avenir est à lui; et malgré que sa voix soit sourde et à peine perceptible, mais elle est la voix de l'avenir»¹.

L'important alors est de convertir pour la démocratie les bons côtés du sentiment national, de puiser dans cet «instinct» pour s'y retrouver avec les valeurs universelles de la morale et avec les énergies correspondantes, dans le terrain des agents de la démocratie:

«Et lorsqu'on doit avoir recours à toutes les vertus d'une nation, pour y concentrer les éléments nécessaires d'une vie de moralité, de force et de progrès, est-il raisonnable de s'adresser à tous ses vices, à ces éléments qu'une force majeure ramassa pour en faire une *norme* d'immoralité, de faiblesse et de destruction?»².

Il faut en fait mobiliser le sentiment national dans ce qu'il constitue en tant que critère d'évaluation des bons sentiments démocratiques; ceux qui ne retrouvent pas dans leurs passions les vertus de la nation doivent voir leur poids dans la décision politique et dans le système électoral s'amoinrir. Les forces saines de la nation doivent être les seules, ou au moins celles qui font la majorité, dans le processus électoral, expression sublimée et agent concentré de la démocratie:

«Le jeu de la machine électorale est tellement ménagé, le milieu dans lequel elle opère est tellement disposé, que les individus qui furent chassés du pays après le départ des Russes, comme des hommes trahissant leurs devoirs sacrés et leur pays, ont plus de chance de représenter dans cette Assemblée

¹ *Ibidem*, p. 66.

² *Ibidem*, p. 67.

du peuple roumain, que l'Europe va consulter sur le sort de leur patrie, ont plus de chances, dis-je, de représenter un peuple qui les déteste, que ceux-là mêmes qui se sont sacrifiés pour lui et que le peuple chérit. Est-ce vraiment consulter un peuple, que de le consulter de la sorte?»¹.

Le sens de la consultation démocratique passe par le sentiment national; le bon citoyen est un bon patriote, ce qui ne veut pas nécessairement dire qu'il suffit d'être un bon patriote pour devenir un bon citoyen.

C'est une question de succession des étapes qui rend le discours de Quinezu – et celui libéral de plus tard, peut-être – différent par rapport à celui plus radical de Rosetti. Pour le premier, la nation sert de véhicule. Pour les hommes de 1848, la nation est le but. C'est l'incarnation roumaine des discours polémiques visant d'un côté, la construction démocratique de l'idée de liberté, et de l'autre côté, de submerger la démocratie sous le trône tout puissant de la nation ou, suivant les sensibilités respectives, de la souveraineté populaire républicaine.

Pour les adeptes de l'idéologie radicale issue du sillage révolutionnaire de 1848, la confrontation se déplace maintenant sur le terrain de la revendication des droits politiques qui n'avaient pas été gagnés dans le désarroi suivant l'échec de 1848. Rosetti le remarquait déjà dans son *Journal*, le 24 septembre 1849 et espérait en obtenir la solution:

«Ce soir, c'est le dernier soir où le Roumain va se coucher libre dans son lit, le dernier soir de cette Révolution, mais si l'humanité n'est pas le jouet d'un fatal pouvoir, alors tant de souffrances ne seront pas dépensées en vain. Non! Le Roumain sera libre»².

Rosetti représente un cas à part dans le tableau post-1848 non seulement à cause de ses options idéologiques radicales, mais aussi à cause du fait qu'il reste le plus fervent continuateur et défenseur de la «doctrine» quarante-huitarde radicale, dont il est en grande partie l'auteur, avec toutes les connotations péjoratives³ que cette formule commence déjà à avoir dans les années '60 du XIX^e siècle. Il forme sa propre École de «démocratisme de gauche», en rassemblant des jeunes autour de lui. Il remplit de hautes fonctions dans les gouvernements libéraux (il est, par exemple, ministre de l'intérieur en 1880) et, en se déclarant trahi dans ses croyances démocratiques radicales, il quitte Le Parti Libéral pour fonder, en 1884, son propre Parti Radical, où il a toujours de ses côtés ses jeunes fidèles. Parmi eux, l'ex junimiste Panu, qui avait côtoyé le groupe contestataire de Iași après avoir fréquenté aussi le cercle fractionniste dirigé et inspiré par Simion Bărnuțiu, devenu entre temps professeur de droit à l'Université de Iași. Rosetti rassemblera autour de lui des jeunes encore mûs par les idéaux romantiques des «prophètes» de 1848 et il sera à l'origine d'un mouvement toujours contesté par Junimea.

¹ *Ibidem*, p. 68 (notre trad.).

² C.A. ROSETTI, *Jurnalul meu*, éd. établie et préfacée par Marin BUCUR, Dacia, Cluj-Napoca, 1974, p. 286. (notre trad.).

³ La direction idéologique imprimée par certains acteurs du moment 1848 va être intensément critiquée par des générations après. Mircea Eliade écrit en 1933 un article d'analyse du phénomène «humaniste» quarante-huitard, qu'il tient responsable pour une attitude anti-historique. («Pașoptism și umanism», *Floare de foc*, an II, no. 1, 25 mars 1933, p. 2.)

L'héritage égalitaire. Égalité nationale vs égalité démocratique. Quel régime pour la démocratie ?

«Autoriser l'établissement d'une république chez un peuple inexpérimenté, s'est lui mettre en main une arme qu'il tourne contre lui-même. La preuve s'en est manifestée en 1848 [...] Si les rois de France eussent été des chefs républicains et électifs, jamais les provinces ne se fussent soumises. Le système monarchique semble donc le plus raisonnable dans son espèce, et son efficacité dépendra du choix du souverain»¹.

C'est ainsi qu'un observateur français de l'environnement politique et historique roumain entrevoyait le déroulement souhaitable des choses après la révolution de 1848 dans les Principautés. Dans les débats qui entourent la Convention de Paris qui va décider les marges institutionnelles dans lesquelles va s'opérer l'union de 1859, cette voix n'est pas isolée. Elle exprime en réalité un courant d'opinion qui devient de plus en plus fort au fur et à mesure que les débats politiques en Roumanie s'échauffent, après l'avènement du prince Cuza et qui constitue en fait l'annonce de quelques sujets de choix dans la pensée politique de cette période.

Avec des mots similaires et des réflexions qui vont dans une direction commune, Emanoil Quinezu écrivait en 1857, dans son projet constitutionnel, qu'une Constitution – et, par conséquent, le régime politique correspondant – doit être déterminée par l'évaluation de la connivence des intérêts de la Nation et des gouvernants:

«On doit observer si en vérité [la Constitution] est conforme à ses désirs [...] C'est pourquoi le pouvoir dans ces conditions-là peut être soit durable et fort, soit faible et chancelant, selon la force des lois. Cette Constitution [conforme] établit les gouvernements démocratiques; soit par la concentration du pouvoir dans une seule unité qui s'appelle monarchie, est c'est ainsi que furent nos gouvernements d'antan; soit en concentrant le pouvoir dans les mains de plusieurs, des délégués ou des représentants de la société entière, qui s'appelle aristocratie»².

L'idée républicaine ne joue plus le même rôle qu'à l'époque des mouvements de 1848, quand l'idéologie républicaine française et aussi ses élancées du côté italien – les propos mazziniens, par exemple³ – frayait son chemin à travers les discours de Bălcescu ou de Rosetti. L'idée qui gagne du terrain, bien évidemment sous la pression aussi des urgences historiques que les Principautés avaient à l'époque, c'est la démocratie statuée dans un régime de monarchie constitutionnelle ou de – pour forger un terme d'inspiration aristotélicienne – quasi-monarchie constitutionnelle. Quinezu remarquait en 1857, deux années donc avant l'arrivée d'un prince doublement élu en Valachie et en Moldavie, que

«si on appelle monarchie le gouvernement d'un seul et aristocratie le gouvernement des meilleurs dans le peuple, cela ne veut pas dire que nous entendons

¹ Louis de NALÈCHE, *La Moldo-Valachie*, Imprimerie Nalder, Paris, 1856, pp. 13-14.

² Emanoil QUINEZU, *Constituțiunea...*cit., p. 18 (notre trad.).

³ Sur l'idéologie républicaine de Mazzini, v. Salvo MASTELLONE, *Mazzini and Marx...*cit., pp. 98 et suiv.

cette délégation d'un ou de plusieurs membres d'un peuple comme pouvant se transmettre aux héritiers, ou comme étant viagère ou sur un terme indéfini. Ceux qui établissent le monarque ou les aristocrates en vertu d'une même faculté pensent aussi à un terme qu'ils trouvent approprié pour les délégués»¹.

Cette forme hybride de «monarchie démocratique représentative» assure, aux yeux de son auteur, les quelques impératifs de la démocratie fonctionnelle: la représentation, l'égalité et le respect de la nature des individualités dans la société politique. L'égalité démocratique trouve plus facilement un terrain propice d'expression et de respect dans un régime de type monarchique que dans une république ou l'égalité «nationale» a la tendance de submerger l'égalité des chances dans le sens toquevillien du terme.

La construction du concept de démocratie prend donc maintenant d'autres contours, même si les réflexions de Quinezu pourraient être vues en tant que, aussi, des emprunts non témoignés du plus classique modèle de *politéia* d'Aristote. Ce qui compte peut-être plus, c'est le souci de mettre en forme constitutionnelle une démocratie qui est encore submergée par la grande obsession de 1848, c'est à dire la Nation. Les ingrédients du discours des hommes de 1848 – nation, révolution, égalité sociale – avaient mis entre parenthèses les points forts de la démocratie telles qu'ils étaient débattus par la philosophie politique de l'Occident. Les propos constitutionnels, entamés dans les années '30 du XIX^e siècle, mais sous des différents auspices, sont désormais de plus en plus concentrés sur la quête d'un mode démocratique de «mise en page» des institutions modernes qui doivent sortir du piège d'un républicanisme – une idéologie vantée dans les décennies précédentes et dont la qualité principale avait été l'avènement d'une souveraineté pour ainsi dire conflictuelle, issue d'une volonté nationale plongée désormais dans une crise identitaire. La volonté de la nation devient tout de suite elle aussi sujette aux incongruences entre l'égalité démocratique et l'égalité nationale et ouvre devant elle un vaste terrain de spéculations:

«Nous dirons, avec toute notre force, que la volonté de la nation est une chose capricieuse [...] C'est pour cela que je n'oserais pas assumer la tâche de gouverner une nation selon sa volonté avant de lui demander des instructions positives, écrites et claires»².

Le sens de l'égalité démocratique devient d'autant plus clair si l'on remarque le fait que Quinezu relie les origines de l'égalité au christianisme. La religion chrétienne est, selon Quinezu, la seule qui ait introduit dans le discours politique la notion d'égalité, la seule à en avoir donné l'exemple vivant et la seule à avoir complètement exclu l'esclavage du paysage des pratiques communautaires normales. La notion de citoyen démocratique, telle que nous la connaissons et que les contemporains veulent mettre dans les projets constitutionnels, existe bel et bien depuis l'apparition de la première société chrétienne et c'est à cause d'une méprise du sens des vertus et des erreurs de la civilisation romaine que la notion d'égalité a été associée au monde des Romains. En fait, le pladoyer pour les origines romaines du peuple roumains aurait eu avoir comme «effet secondaire» l'introduction d'une notion fautive sur l'égalité:

¹ Emanoil QUINEZU, *Constituțiunea...* cit., p. 19 (notre trad.).

² IDEM, *Studii politice asupra României...* cit., p. 190. En français dans le texte.

«Né, par un hasard de naissance, aux bouches du Danube, et d'un peuple qui n'était arrivé ici que par calcul de politique défensive plutôt que par politique d'envahissement, la Question d'Orient a été presque la seule préoccupation de toute ma vie. J'y ai vu, de bonne heure, les embarras nécessaires de ma Roumanie, ma patrie, ou de son gouvernement, tout aussi bien que les moyens exceptionnels de son salut.

Mais, en même temps, élevés, dès l'enfance, dans l'idée d'une illustre origine, l'histoire de la civilisation ou des progrès humains nous a été imposée naturellement tout autant que l'histoire de Rome, notre métropole, sa philosophie, ses vertus comme ses erreurs.

J'ai pu forcément remarquer que, lorsque la philosophie du matérialisme faisait naître, au centre du monde romain, le césarisme avec ses vices et ses vertus monarchiques, la philosophie du spiritualisme, en opposition naturelle, donnait naissance, aux extrémités, à la République démocratique qui se révélait sous forme de Christianisme»¹.

Alors, les errances de la société politique moderne en général – définie par Quinezu comme étant une «personne idéale qui a trois droits d'exercice: Légiférer, Juger, Exécuter»² – et de celle roumaine en particulier s'expliquent par l'écart qu'elles ont subi des valeurs de la démocratie fondée dans la parole de Jésus-Christ. Le vrai sens de l'égalité démocratique et de la Justice auraient été perdus dans ce processus d'oubli du Christianisme et de ses valeurs. C'est le projet d'une démocratie chrétienne dont les principes fondateurs sont justement ceux du Cristianisme, résumées par Quinezu comme suit:

«1. Que toute guerre est un fléau qui nous est imposé nécessairement par les lois de notre nature d'agent libre; 2. Que Dieu préside à ces évolutions humaines, quoique ce soit par les hommes qu'il réalise; 3. Que, dans une guerre des principes surtout, lorsque nous nous associons à d'autres hommes dans la diversité de nos nationalités, c'est en Dieu que nous le faisons, sauf, plus tard, à reprendre nos antipathies, auxquelles des intérêts personnels maladroitement appréciés peuvent réciproquement nous y conduire. Ce sont là les jalons que la philosophie nous érige dans le monde moderne; nous avons tout à fait abandonné toute philosophie païenne et surtout celle des Romains, nos ancêtres chéris, pour embrasser sérieusement celle qui nous arrive des Hébreux sous le nom de Christianisme»³.

On pense, de nouveau, mais en rajoutant des outils complémentaires, qu'un peuple doit être conforme au régime, et non seulement inversement:

«Je ne saurais pas dire si les gouvernements despotiques sont meilleurs que les gouvernements démocratiques. Leur qualité est souvent relative. Pour les sociétés qui se trouvent encore dans la barbarie, le despotisme est plus propice, car il les oblige à en sortir; pour les sociétés qui ont franchi le seuil de la civilisation, la démocratie est plus appropriée, car elle ouvre la voie du développement et les pousse envers elle, tandis que le despotisme

¹ IDEM, *Lettre d'un paysan du Danube à un Russe*, A. Dentu, Paris, 1878, pp. V-VI. En français dans le texte.

² IDEM, *Revoluțiunea din anul 1848 a Românilor de la Dunăre sau Misterele politice în Principate*, Imprimeria Națională Iosif Romanov, București, 1859 (notre trad.).

³ IDEM, *Lettre...cit.*, pp. 11-12.

les freine ou les laisse avancer très lentement. Mais ce que je sais avec certitude, c'est que le pire ce sont les gouvernements mélangés, qui ne sont ni démocratie, ni despotisme, mais un peu des deux. La société éprouve la douleur des tiraillements, sans pouvoir en trouver pour autant le remède»¹.

La même cohabitation problématique entre le principe politique et le principe sociologique de la démocratie se retrouve au cœur de la polémique qui oppose, à partir notamment de la création du groupe de Junimea, la tradition, la conservation, au radicalisme ou même au libéralisme. L'hésitante démocratie roumaine se trouve confrontée à l'urgence des thèmes comme le suffrage universel ou la citoyenneté des Juifs. Les deux voies possibles sont la société capacitaire – les conservateurs – et la représentation élargie – les libéraux. L'introduction du vote universel en France, même si le droit est réservé seulement aux hommes et pas aux femmes, suscite des ambitions similaires chez les radicaux-démocrates, comme George Panu, qui ne voit pas d'inconvénients dans l'introduction immédiate de ce système en Roumanie.

En second lieu, il s'agit des changements de l'environnement constitutionnel, qui commence à avoir un visage tout à fait différent. Une fois la Constitution établie, ce sont les difficultés de sa mise en œuvre qui deviennent évidentes. Ces difficultés partagent, une fois de plus, les directions de la production intellectuelle de la démocratie.

Les révolutionnaires de 1848 travaillaient encore avec une philosophie constitutionnelle de la contestation, au sens où les Règlements Organiques étaient envisagés en tant qu'obstacles fondamentaux dans l'aventure démocratique et dans l'avènement des institutions modernes. *La Proclamation d'Islaz*, document officiel de 1848, se proposait, entre autres, le démantèlement de la structure constitutionnelle des Règlements Organiques. La logique politique de la contestation, en vertu de laquelle se construit l'ethos révolutionnaire, du moins dans le cas de C.A. Rosetti ou de Nicolae Bălcescu, mais aussi de Ion Ghica, fait la règle presque générale dans le climat constitutionnel de 1848². De là, cette tension conceptuelle qui, loin de parachever le sens libéral de la démocratie, ne fait qu'ajouter des données paradoxales qui contribuent, elles aussi, à une méprise du sens de la démocratie ou, plutôt, à un libéralisme hétéroclite, *ad-hoc*.

En fait, la cohabitation/disjonction entre démocratie et nation se retrouvent parfaitement dans les polémiques de l'après 1848, jusqu'en 1866 et même plus tard encore. Le débat autour de la signification des idées de nation ou de peuple, les rapports de ces derniers avec la démocratie sont autant de thèmes fréquents dans le sillage du débat de 1848. En 1876, le député libéral Miltiade Tzony écrivait que

«rien n'est suffisamment grand et définitif, sauf les actions du peuple, par le peuple»³, et que «le peuple n'a qu'un seul intérêt: se rendre heureux; et la félicité morale ne s'obtient que par la liberté: se rendre et rester libre»⁴.

¹ IDEM, *Constituțiunea... cit.*, p. 18 (notre trad.).

² V., pour l'analyse de la philosophie constitutionnelle des hommes de 1848, Ioan STANOMIR, *Nașterea Constituției*, Nemira, București, 2004, pp. 222-256.

³ Miltiade TZONY, *Ținta democrației române*, Tipo-Litografia H. Goldner, Iași, 1876, p. 4 (notre trad.).

⁴ *Ibidem*, p. 5 (notre trad.).

Le même auteur ne peut néanmoins s'empêcher de constater, quelques pages plus tard, que

«dans les entrailles de notre peuple il y a une force tellement irrésistible, que la victoire du bien sur le mal est toujours assurée, à condition que les gouvernants du peuple, ses lumières, sachent rester ensemble, en suivant un but unique, facilement perceptible par les masses»¹.

La grande thématique des penchants naturels du peuple roumain pour une existence démocratique ne fait maintenant que commencer. La vie égalitaire constitue maintenant un réseau justifiable de par son caractère génétiquement hérité. Et ce n'est pas par hasard que c'est autour des libéraux, surtout, que cette grande opération commence. Car, à partir de cette identification faite par le libéralisme national entre la démocratie et la nation, en faisant aussi la combinaison avec le grand thème concernant les origines latines du peuple roumain, les auteurs roumains de cette période commencent à partager, plus particulièrement à partir de 1848, quand l'infusion des écrits des auteurs transylvains se fait sentir par l'intermédiaire des véhicules révolutionnaires, une idée fondatrice concernant le sens de la démocratie dans la deuxième moitié du XIX^e siècle roumain: la naturalité de la passion égalitaire, l'existence de cette passion dans «les entrailles» du peuple roumain. Historiens et hommes politiques, la plupart issus du milieu libéral – modéré et radical – commencent à définir le régime politique roumain comme étant fondé sur la naturalité égalitaire de son existence; le discours de Miltiade Tzony ne fait que confirmer une tendance qui s'était déjà manifestée dans les écrits de Quinezu.

Celui-ci traite du caractère organique, et par conséquent, irrésistible de l'égalité chez le peuple roumain, qui a comme conséquence la nécessité de l'avènement démocratique. Le caractère particulier que cette théorie de l'irrésistibilité démocratique prend dans le paysage libéral roumain, chez Quinezu, par exemple, est la fusion du principe égalitaire avec le principe national; la passion égalitaire existe et subsiste, non comme chez les Américains, en tant qu'élément constitutif d'une nouvelle «race démocratique», mais aussi en tant que résultat de la généalogie. En fait, ce que Quinezu et les autres libéraux – la majorité des «post-1848», en fait – obtiennent de cette combinaison, c'est l'inversion de la théorie tocquevillienne. Si pour Tocqueville, le fait de ne pas avoir une généalogie, d'assister à la création d'un peuple fondé sur le principe de la *tabula rasa*, est justement celui qui permet le développement d'une véritable passion égalitaire, pour les penseurs roumains, cette passion égalitaire siège dans la généalogie particulière du peuple roumain, l'origine latine. L'argument de continuité est celui qui fait dans ce cas la vedette. C'est aussi un développement conceptuel qui se retrouve à contre-courant par rapport aux développements nationaux démocratiques tels qu'ils surgissent en Europe au XIX^e siècle. Le concept de démocratie commence à être sans doute habité par la nation, mais la Nation en elle-même s'explique d'une manière différente. La continuité généalogique ne se retrouve pas parmi les points forts du nouveau contour de la Nation civique au XIX^e siècle, à l'envers du principe de la démocratie nationale.

La démocratie est désormais rendue irrésistible par l'avènement de l'âme nationale. L'étude de l'existence nationale devient le passage obligé de l'étude de la

¹ *Ibidem*, pp. 8-9 (notre trad.).

démocratie, comme Quinezu le montre dans l'ouverture de son ouvrage sur l'histoire du libéralisme roumain:

«Il est écrit dans les conditions fatales de l'existence humaine le fait que les Nations qui ont des aspirations vers l'avenir se trouvent contraintes d'étudier avec attention les faits historiques du monde entier mais surtout de leur monde à elles; et d'apprendre d'en profiter...»¹.

Le grand tableau des Nations confrontées à l'histoire est déjà dressé, les réjouissances et les ruines du passé sont appelées pour nourrir l'expérience future. Il y a néanmoins des conditionnements auxquels même la Nation la plus appliquée dans l'étude de son passé ne peut échapper. Ces conditionnements sont renforcés par l'existence d'un concept qui trouve difficilement sa place dans le concert libéral du XIX^e siècle, mais qui n'est pas étranger à une certaine expérience libérale de reconversion fertile des mésaventures du passé et du présent; il s'agit du «hasard aveugle»². La démocratie passe obligatoirement par l'exercice organique de l'égalité mais aussi par l'apprentissage réfléchi du passé. Elle exige même, par sa nature, une coexistence harmonieuse mais qui n'est pas épargnée de difficultés, avec le passé. C'est tout le contraire de la démocratie irrésistible de type américain, dont la force selon Tocqueville réside justement dans le refus d'une temporalité intégrée et assumée. La démocratie américaine devient une sorte d'état de nature qui se prolonge dans la société politique, étant l'essence même du politique, tandis que pour la démocratie roumaine, les acquis généalogiques doivent travailler péniblement à côté d'un dur apprentissage du passé et d'un rappel aux principes et aux vertus fondatrices:

«Mais les sciences morales et politiques ont fait assez de progrès dans ces derniers XVIII siècles, les connaissances sur la nature humaine et sur le pouvoir des principes sur lesquels elles se basent sont assez connus pour qu'on puisse avoir des convictions intimes et fortes sur le fait que notre dégradation est toujours engendrée par nos propres erreurs et méconnaissances, et non par l'insuffisance du monde extérieur ou de ses principes»³.

L'existence du principe d'égalité est marquée par une généalogie mise en rapport avec les amendements des doctrines «nouvelles», qui corrigent les erreurs des doctrines passées:

«Les anciennes doctrines, messieurs, nous les apprenons afin de savoir comment elles étaient une fois, et non pour expliquer comment vont les choses dans le présent»⁴.

L'héritage du passé ne joue pas toujours, d'une manière automatique, le rôle de la fatalité, de la prédestination. C'est en fait une attitude dilemmatique envers le passé qui se présente dans la période post-1848 et qui pourrait être liée au constat de l'échec. Échec de la politique de traitement du passé, promue par

¹ Emanoil QUINEZU, *Adevărul asupra căderii Ministerului Brătianu sau liberalismul și istoria lui în România*, Imprimeria Națională, București, 1871, p. 7. (notre trad.).

² *Ibidem*.

³ *Ibidem*, p. 8 (notre trad.).

⁴ IDEM, *Pledoarie în procesul de succesiune al repausatului Nectarie de la Cozia*, Tipografia Națională a lui Theodor Macinca, Craiova, 1864, p. 4 (notre trad.).

Bălcescu ou par Kogălniceanu, dans un certain sens, et qui laisse planer le flou d'une démocratie qui vit mal ses rapports au présent révolutionnaire et post-révolutionnaire. La génération des libéraux qui négocient les conséquences du moment 1848 constate, plus ou moins ouvertement, la nécessité de fonder les concepts opératifs de base d'une manière complémentaire, en faisant des passages entre le langage des «pères fondateurs» et les «nouvelles doctrines». Mais en fait, de quelles nouvelles doctrines s'agit-il? C'est toujours Quinezu qui essaie d'expliquer dans un plaidoyer organisé autour de la notion de «personne», ou, dirait-on, de «citoyen»:

«Les choses d'aujourd'hui s'expliquent par nos doctrines d'aujourd'hui. Laquelle est notre doctrine aujourd'hui, descendue des cieux de Jésus notre Sauveur, transcrite dans les lois humaines par les législateurs chrétiens, proclamée par les philosophes modernes dans leurs livres et enfin écrite dans le vif par la révolution de 1789, en France, chose qui a réduit au silence tous les détracteurs? Cette doctrine, Messieurs, c'est l'égalité entre les hommes»¹.

La démocratie libérale se traduit aussi par le bon gouvernement, argument supplémentaire pour une solide connaissance du passé.

Cette fusion de la démocratie roumaine, à travers le principe égalitaire organique, avec les principes nationaux est longuement expliquée par Quinezu dans un volume qui traite de la «vérité sur la chute du gouvernement Brătianu», et qui utilise ce prétexte historique pour dresser une très intéressante histoire du libéralisme roumain.

Quinezu commence sa démonstration en affirmant que:

«Fondée et implantée en Dacie par l'empereur Trajan dans un but très précis, la société roumaine apparaît dès son début sur ces territoires, avec un statut politique toujours et entièrement libéral; car, toujours et partout, on trouve deux choses essentielles constitutives du vrai libéralisme, la démocratie et la république; c'est à dire une démocratie, ou une démocratie aux formes républicaines»².

La démocratie républicaine, suprême expression de la fusion entre l'égalité et la liberté, se fonde donc sur les origines latines des Roumains, et non sur le retour vers les classiques opéré par le XVI^e siècle européen dans le sillage de l'humanisme civique italien, surtout, ou bien sur les réflexions de Montesquieu concernant les vertus politiques de la République romaine, que Quinezu fréquentait d'ailleurs et citait même, assez souvent.

D'autre part, continue l'auteur, il est temps de dire que

«la Démocratie n'est pas synonyme à la liberté, de même que la république n'est pas toujours synonyme de la démocratie. La Démocratie, c'est l'égalité, et la République, c'est la liberté. Et c'est seulement la république démocratique, ou la démocratie dans la république, si on veut, peut réaliser la liberté pour tous; c'est à dire, l'égalité et la liberté ensemble, dans le vrai sens de la moralité et du mérite, dans la juste mesure de l'humanité»³.

¹ *Ibidem*, p. 4 (notre trad.).

² *IDEM*, *Adevărul...*cit., p. 30-31 (notre trad.).

³ *Ibidem* (notre trad.).

Le discours sur les fondements des sociétés politiques modernes prend donc contour dans un discours cette fois-ci conscient sur la nécessaire rupture avec le modèle des sociétés politiques antiques. Il ne s'agit pas ici de rompre avec la civilisation des Anciens ou avec un espace temporel donné, mais bien au contraire, renouer avec un espace de choix, qui sert de base pour la construction de la modernité, selon Quinezu. La société roumaine doit donc clarifier à ses propres yeux les problèmes issus de ces discours fondateurs, car de l'obsession des origines nationales proviennent en grande partie les confusions concernant les sens de la modernité et de l'égalité, qui seraient le pendant fondamental du régime démocratique.

Un télescope qui donne de matière à réfléchir pour les penseurs roumains aussi, qui avaient côtoyé, au moins en partie, l'idéal d'une république sur le modèle français, aidés par une problématique nationale qui pouvait suggérer la nécessité d'une version renforcée du républicanisme. Dix ans après l'adoption de la première Constitution roumaine de 1866, on peut déjà rencontrer des commentaires qui mettent sous le signe du doute les options idéologiques faites par les républicains français de type jacobin, comme c'est le cas des propos de Miltiade-Tzony, par exemple:

«Les républicains français ont été vaincus tant qu'ils ont tenu la question politique et la question sociale ensemble. Du moment où ils ont laissé de côté l'ancien bagage des républicains doctrinaires, qui exigeaient tout à la fois et ne savaient pas modérer l'impétuosité de leurs désirs, se bornant premièrement à ce qui était possible et passant petit à petit à l'obtention de toutes les conséquences du principe républicain, du moment où ils ont laissé de côté la routine républicaine, la victoire a commencé à luire parmi leurs rangs»¹.

Les propos de ce libéral roumain soucieux de définir la démocratie roumaine à travers – toujours – l'exemple français posent la démocratie dans la perspective multipliée d'un processus par étapes, dans la mouvance d'une progression certaine, mais lente vers l'acquisition complète des outils démocratiques. Le texte soulève aussi, une fois de plus, la problématique toujours renouvelée de la contradiction des deux principes concourants de la démocratie au XIX^e siècle, politique et sociologique.

Dans les années qui entourent le débat constitutionnel en Roumanie, les prises de position pour une monarchie de type constitutionnel commencent à devenir de plus en plus nombreuses, contrairement à l'époque antérieure, quand la problématique républicaine avait dominé, bien que d'une façon parfois seulement subreptice, les débats politiques.

D'une part, on commence à déployer une réflexion qui prend en compte les «réalités historiques» et les exigences du moment, qui indiquent la nécessité pragmatique d'optimiser la concentration de la souveraineté et de concilier en quelque sorte les deux principes énoncés. L'opportunité du régime redevient, dans les textes politiques roumains, un sujet valide de discussion vers la fin des années '50 du XIX^e siècle. Chose qui étonne et interpelle, mais qui trouve son explication dans le mal de vivre que le concept de démocratie éprouve dans la pensée politique du temps. Les mouvements de 1848 et la période qui les avait précédés avaient fourni

¹ Miltiade TZONY, *Ținta democrației...cit.*, p. 59 (notre trad.).

un vaste terrain d'expérimentation conceptuelle et, pourquoi pas, d'innovation. Les projets échoués – et, surtout, la difficulté que les hommes de 1848 avaient éprouvée quant à la création des institutions et des établissements législatifs cohérents – servent comme déclic à une série de réflexions *a posteriori* qui renvoient maintenant aux notions-corollaire, comme le citoyen ou la nation, en les mettant dans un rapport problématique avec les environnements démocratiques.