

Histoire des idées politiques modernes : Cours de M. Fabrèguet

Table des matières :

Introduction générale.....	p.2
Chapitre 1 : L'absolutisme : la pensée de Machiavel et de Hobbes.....	p.4
Chapitre 2 : La contestation de l'absolutisme à travers l'exposé de la pensée de Locke, de Montesquieu et de Rousseau.....	p.22
Chapitre 3 : Présentation de la pensée d'Adam Smith.....	p.56
Chapitre 4 : La pensée contre révolutionnaire au travers de l'exposé de de la pensée de Burke.....	p.63
Chapitre 5 : Le libéralisme après la Révolution française.....	p.73
Chapitre 6 : Les socialistes français.....	p.92
(Chapitre 7 : Le marxisme au XIXe siècle, de l'avènement du socialisme scientifique de Marx et Engels à.....)	

Introduction générale

Qu'est-ce que l'Histoire des idées politiques modernes ?

Il faut partir du constat initial que de tous temps les hommes se sont interrogés sur ce qui importe au bien de la collectivité, sur la manière de concilier les destins individuels et les projets collectifs en société, sur le droit aussi que peuvent avoir certaines personnes d'exercer du pouvoir sur d'autres ou encore sur le droit que peuvent avoir certains à sanctionner leurs semblables au nom de la collectivité.

Ce sont des questions politiques puisqu'elles concernent la vie commune dans la cité (du grec *polis* d'où l'expression politique, les affaires de la cité). Ces questions impliquent plusieurs réponses possibles selon le corpus des idées politiques. Les problèmes politiques renvoient à l'idée d'une histoire des idées politiques avec plusieurs réponses, mais l'histoire des idées politiques rencontre justement des difficultés car les idées politiques sont en fait étroitement reliées à d'autres disciplines voisines avec lesquelles elles interfèrent en permanence. Ces disciplines voisines sont par exemple la philosophie, l'histoire proprement dite mais aussi la sociologie, les religions ainsi que l'histoire religieuse.

De fait il reste difficile de séparer en permanence l'histoire des idées politiques de ces champs disciplinaires voisins d'où une tension permanente et d'où le fait que l'histoire des idées politiques doit naviguer entre deux accueils : d'un côté être trop restrictif en se restant dans un champ des idées politiques sans rapport suffisant avec d'autres domaines, ou d'un autre côté le risque de finir par diluer le politique dans ses disciplines voisines en perdant le point de vue qui doit subsister.

L'histoire des idées politiques est d'abord une **discipline du domaine de l'histoire** donc en **rapport au temps**. Du point de vue d'un regard portant sur la longue durée il faut considérer que le rapport à la politique caractérise l'homo sapiens mais du point de vue de l'organisation des connaissances nous ne pouvons parler d'histoire des idées qu'à partir du moment où nous disposons de **documents écrits**, donc en lien avec l'Histoire. Il faut aussi considérer que **les civilisations anciennes se sont retrouvées confrontée au fait politique**. Ce type de réflexion apparaît chez les Grecs de la période archaïque, puis classique et enfin chez les Romains.

Ce cours ne commencera qu'à l'époque moderne, on se penchera alors du côté de **la Renaissance** avec Machiavel, père de la pensée politique moderne. Si au Moyen Âge la politique reste une discipline éthique, notamment au travers de l'idée du « bon souverain », avec Machiavel on assiste à la **dissociation de la morale de la politique**. La politique restait encore très étroitement liée à la morale notamment dans la définition des idéaux qui la soutiennent. Machiavel va lui, **dissocier la morale de la politique**, et contribuer ainsi à **faire de la politique** à partir de l'époque moderne **une science ou une recette du pouvoir ou de la conservation du pouvoir**.

L'histoire des idées politiques, comme tout historien, se heurte sans arrêt au problème de la subjectivité. Il y a tout d'abord le problème de la subjectivité des auteurs eux-mêmes.

De quelle manière hiérarchiser les différents apports ? Quelle partie de leurs œuvres apparaît la plus révélatrice dans l'exercice de leurs pensées ? Comment interpréter les propos d'écrivains d'un autre temps sans sombrer dans l'anachronisme ? etc.

Par delà le problème de la subjectivité des auteurs il y a aussi celles des commentateurs qui ont eux aussi leurs préférences et modes de pensée. De tels historiens ont réfléchi et réfléchissent encore à la recherche des meilleures formes de gouvernement ou à la politisation des meilleures lois. C'est un effort permanent et qui apparaît aussi constamment inachevé. De fait en survolant la longue durée millénaire on ne peut manquer d'être frappé par un **sentiment d'éternel recommencement**. On est souvent envoyés aux mêmes questions comme la liberté des individus, l'exercice de l'autorité, la répartition des richesses ou encore la légitimité à exercer l'autorité du pouvoir etc. De fait on peut avoir le sentiment d'une humanité qui fait du surplace. Faut-il s'en inquiéter ? Faut-il le déplorer ou au contraire en prendre parti ?

Chapitre 1 - L'absolutisme : la pensée de Machiavel et de Hobbes

I - L'absolutisme

A - Généralités

Le terme « d'absolutisme » a été forgé *a posteriori* puisqu'il est apparu en France à la fin des années 1790, avant d'être repris ensuite en Angleterre dans les années 1830. Le terme d'absolutisme s'est forgé pour désigner la forme de pouvoir qui était consubstantiel à l'Ancien Régime, Ancien Régime dont la Révolution française a voulu mettre fin. Si le terme d'absolutisme a été forgé postérieurement à son objet, **l'expression de pouvoir absolu cependant est employée en France dès le XVIe siècle**. Cette expression se trouve être la traduction littérale du latin médiéval *potestas absoluta*. « Absolu » en français vient du latin *absolvere* que l'on peut traduire par **détacher**. *Un pouvoir absolu est ainsi un pouvoir littéralement détaché, indépendant ou encore complet par lui-même*. Il existe un corps de doctrine autour du concept de pouvoir absolu dès le XVIe siècle et ce corps va se structurer à la Renaissance avec l'affirmation des États nations occidentaux qui se développent dans le cadre du Royaume de France ainsi que des couronnes d'Espagne et d'Angleterre.

Les origines de cette notion de pouvoir absolu sont anciennes mais l'on peut les résumer de la manière suivante : ses racines peuvent se trouver dans le droit impérial romain avec l'affirmation du pouvoir autocratique de l'Empereur. On peut se référer aussi au *Digeste* de l'empereur Justinien (IVe siècle) qui attribue au juriste romain Ulpien (Domitius Ulpianus) du IVe siècle deux formules à savoir d'une part « *ce qui plait au Prince apporte loi* », et « *le Prince est délié des lois* ». L'absolutisme ainsi que **la référence au pouvoir absolu a donc des origines romano-byzantines**, à cela s'ajoute également l'héritage de ce qu'on appelle la plénitude du pouvoir papal.

Il faut souligner le rôle essentiel joué par la querelle des investitures au XIe et XIIe siècle. Cette querelle oppose le pape Grégoire VII à l'empereur germanique Henri IV. Grégoire VII est attaché à la réforme du clergé, trop souvent concubin. Pour lutter contre un clergé concubin, Grégoire VII va vouloir une refonte des structures ce qui l'amène à la formulation d'une Église biologique et d'une théorie sur la société. Les rois sont toujours religieux et spécialement dans la nomination d'évêque et abbés car derrière ces choix il y avait la question du contrôle des liens de l'Église. Grégoire VII va réclamer un retour à une stricte séparation du pouvoir temporel et spirituel et donc, à propos de la gestion du pouvoir spirituel, il prône un retour du contrôle par la fonction ecclésiastique de la nomination de ses desservants et autres évêques et abbés. En 1075 Grégoire formule le *dictatus papae* qui énonce les privilèges du Pape lequel est le législateur unique de l'Église dans laquelle il se présente en tant que vicaire du Christ. Face aux puissances laïques temporelles le Pape est amené à revendiquer un pouvoir supérieur.

L'absolutisme pontifical concerne le pouvoir temporel des papes dans les États de l'Église à la fin du Moyen Âge et en même temps il engage l'organisation hiérarchique de l'Église au sein de laquelle s'affirme ce que l'on appelle la *pontificalis majestas*. Ces principes dans un contexte d'affrontement entre le pouvoir spirituel et temporel au Moyen Âge auront une application aux

souverains séculiers eux-même puisque, en particulier au XI^e siècle, on va généraliser l'étude du droit romain dans les universités, universités qui vont former les conseillers des souverains temporels. C'est ainsi que sous l'influence de cet enseignement qui réactive la pensée romano-byzantine on écrit « *ce qui plaît au Prince doit être tenu pour loi* ».

Une autre formule chez les canonistes affirme que « *le roi de France est empereur en son royaume* ». C'en est ainsi fini de l'idéal romain de l'unité politique de la chrétienté qui plaçait, au-dessus du roi, l'empereur. L'autorité suprême reste forcément celle de l'empereur mais l'empire, héritage romain réactivé en Europe occidentale par les carolingiens, n'est plus universel, certains territoires lui échappent. Même s'il n'y a encore en Europe qu'un seul empereur (celui du Saint-Empire romain germanique), **les princes du royaume souverain font fonction d'empereur en leurs propres territoires**. Chacun d'eux possèdent juridiquement tout à la fois l'autorité absolue et la *majestas* dans son royaume.

La fonction de la majesté du souverain est reprise au début du XIV^e siècle au profit des cités États italiennes, cependant cette doctrine n'est pas acceptée par tous, et rencontre la défiance de juristes et de canonistes qui sont attachés aux idées de la souveraineté du peuple, de la primauté de la loi et du pouvoir représentatif et participatif.

B - L'affirmation de l'absolutisme

L'idée d'un pouvoir absolu est présente en Europe depuis longtemps. Au Moyen Âge, alors en concurrence avec d'autres conceptions, elle n'est pas parvenue à s'imposer. **Mais les changements politiques, économiques et sociaux de la Renaissance vont contribuer à faire pencher la balance du côté des pouvoirs forts et centralisés**. On observe alors le décroisement des espaces étroits, une amélioration des communications à l'époque des grandes découvertes et la maîtrise des routes maritimes. Des commerçants et des industriels dynamiques ont désormais besoin de règles à l'échelle de grands espaces et en même temps les royaumes s'efforcent de s'assurer du contrôle de l'administration et de la justice. Les intérêts des commerçants et des industriels rejoignent ceux des gouvernants et des administrations et se heurtent au contraire aux pouvoirs dits biarchaïques.

Il y a un progrès de l'absolutisme dans le contexte historique mais ces succès restent inégaux. Par exemple en Allemagne et en Italie on constate une permanence du morcellement politique qui contrecarre toute tentative de centralisation. On peut toutefois nuancer l'analyse. Certes les pouvoirs locaux concernent un point plus important que dans d'autres espaces politiques européens, cependant on peut constater des progrès de centralisation à l'échelle des États pontificaux et en Allemagne la réforme luthérienne participe à faire avancer l'absolutisme dans l'Est et le Nord du pays. En Espagne et en Angleterre on constate des résultats que l'on peut qualifier de moyens, sans que le pouvoir central parvienne à éliminer les structures provinciales comme dans le cas de l'Espagne avec les parlements. **Cependant on observe en France une montée incontestable de l'absolutisme beaucoup plus nette que dans les États voisins**. Au XV^e siècle, le Royaume de France apparaît déjà comme le plus compact et le plus homogène des États européens. À travers la pragmatique **sanction de Bourges de 1448**, le roi Charles VII assure donc

le pouvoir de la couronne de France sur l'Église et crée par là même les conditions d'une autonomie de l'Église de France par rapport à Rome. Autonomie qui se verra renforcée quelques décennies plus tard par le concordat de Bologne en 1516.

Jusqu'aux deux tiers du XVI^e siècle cet absolutisme demeure cependant modéré. Ses prérogatives se renforcent après le règne de François I^{er}. Cela se traduit par le fait que le Parlement de Paris, Cour de Justice (avait une fonction politique) devient une simple chambre de renseignement du pouvoir. Les États généraux sont aussi de moins en moins consultés. On constate au même moment la mise en place de ce qui va profiter à la bourgeoisie et qui permet la naissance de la noblesse de robe. À partir du milieu du XVI^e siècle les juristes en France commencent à contester la nécessité que le roi s'entoure d'un conseil et qu'il ne tienne pas compte de la consultation de la Cour. Contestation de ces pratiques et des ordonnances du roi qui ont force de loi. Le roi peut abroger les lois et autoriser les coutumes qu'il confère aux lois. Il y a ainsi une emprise de plus en plus importante du pouvoir royal sur le pouvoir coutumier. Le roi peut ainsi abroger des dispositions qui étaient jusque là contraignantes.

Une idée qui tend à renforcer le pouvoir du souverain à cette période : *« si l'on veut un État de droit il faut s'affranchir du féodalisme, car le modèle de l'État de droit c'est Rome, et la féodalité est un phénomène qui n'est pas romain, mais barbare ».*

En conclusion, dans le constat de ce succès de l'absolutisme dont les résultats les plus probants peuvent être constatés au niveau du Royaume de France, on peut mettre au crédit de cette affirmation de l'absolutisme la remise en cause de la souveraineté du Parlement, on peut aussi constater la remise en cause du contrôle des textes de loi par les parlementaires, la remise en cause du droit de remontrance des cours souveraines et également une contestation de l'inamovibilité des juges.

II - Machiavel en son temps

Cet auteur est universellement connu et renvoie à une époque, la Renaissance, une nation, l'Italie, et une ville, Florence. **Le concept de machiavélisme renvoie à l'idée d'une promotion, d'une vision des réalités politiques débarrassée de scrupules juridiques et moraux qui restreignait l'action de l'État au Moyen Âge.** On constitue ainsi la politique comme une sphère autonome ayant ses propres lois. C'est ainsi que naît la science politique moderne ou l'« *art de l'État* ».

Émerge aussi avec le machiavélisme le concept de « raison d'État » qui fait reposer le pouvoir politique non plus sur le savoir comme chez Platon mais sur la force. La naissance de la science politique moderne s'intéresse moins aux principes de la société civile que l'on voyait développés chez Aristote qu'aux techniques de la prise et de la conservation du pouvoir. Par ailleurs, la vision du pouvoir selon les critères de Machiavel ne fonde pas la légitimité du prince chrétien mais affirme qu'il suffit au prince de paraître de bonne religion. Assurément, Machiavel est un théoricien politique même si l'on ne trouve pas chez lui de système conceptuel développé de

manière cohérente et exposé de manière suivie. Il reste un conseiller du prince moins soucieux de la vérité que de l'utilité.

A - L'époque de Nicolas Machiavel (1469-1527)

Nicolas Machiavel est né à Florence en 1469 et appartient à une ancienne famille florentine qui a compté dans ses rangs des gens de robe (des robins) à mi-chemin entre la petite aristocratie, et le « peuple gras » c'est-à-dire la fraction supérieure des classes populaires, que l'on oppose au petit peuple. Il va poursuivre une éducation humaniste qui lui fait prendre goût à l'époque antique, notamment l'antiquité latine.

Le contexte politique dans lequel va naître et agir Machiavel est celui de l'Italie de la Renaissance (le *Quattrocento*) aux mœurs politiques criminelles avec une poussière de principautés et de cités-États ce qui permet aussi des gens de pouvoirs souvent violents et complexes ainsi que l'intrusion de bandes de mercenaires et des voisins puissants du pays. L'Italie de la Renaissance est ravagée par les dissensions et les crimes mais elle connaît aussi à la fin du XIVe siècle une magnifique floraison artistique qui nourrit alors chez quelques esprits supérieurs le sentiment de *l'italiente* et nourrit l'orgueil de l'héritage romain.

La Florence de Machiavel n'échappe pas à ce contexte de violences et de dissensions dans la péninsule. Depuis 1434 le pouvoir appartient à la famille des Médicis avec Cosme de Médicis qui s'empare du pouvoir en 1434, inaugurant ainsi le long règne des Médicis sur Florence qui va se prolonger jusqu'au début du XVIIIe siècle. Il s'agit d'une famille de riches banquiers. À Cosme de Médicis succède Laurent de Médicis, amateur des arts, qui meurt en 1492. Lui succède Pierre de Médicis qui va perdre le pouvoir deux ans plus tard en 1494. Dans la dernière décennie du XVe siècle les rois de France ont des vues sur l'Italie. Charles VIII inaugure en France la période des expéditions en Italie qu'on appelle les « campagnes d'Italie ». L'entrée du roi de France à Florence en 1494 humilie Machiavel et le peuple florentin en général qui se révolte et renverse Pierre de Médicis coupable d'avoir ouvert les portes de la ville.

Le pouvoir prend d'abord la forme d'une démocratie théocratique et puritaine dominée par un moine dominicain, le fameux Jérôme Savonarole. Les Florentins se retournent contre le moine qu'ils avaient pourtant porté au pouvoir, et le renversent en 1498 après 4 ans de dictature. Il est ainsi pendu et brûlé le 14 mai 1498. À la république austère et puritaine succède un pouvoir républicain classique dirigé par Pierre Solderini dont Machiavel va devenir l'un des hommes de confiance. Sous la République de Solderini, il devient secrétaire de la Commission des dix pour la liberté et la paix. Derrière ce titre, il faut concevoir une sorte de ministère de l'intérieur et de la guerre, fonctions régaliennes essentielles, ce qui l'amène à conduire de nombreuses légations diplomatiques.

Du fait de son statut diplomatique il est mené en France. Il se retrouve au cœur d'intrigues et confronté à des histoires d'argent mais il exerce une influence réelle sur la diplomatie florentine. Il peut observer le fond des choses qui constituent les relations et la vie politique de son temps. Machiavel sait observer les hommes et les rapports qu'ils peuvent entretenir entre eux. Il acquiert ainsi une lucidité en termes de tempérament nationaux. Ses fonctions lui permettent d'entrer en

contact avec le Prince qui constitue pour lui de modèle du Prince accompli, à savoir **César Borgia**. César Borgia est le fils du Pape Alexandre VI, il a commencé très jeune dans le milieu ecclésiastique mais change de carrière en se tournant vers la Cour des Valois. Avec le titre de Duc de Valence il devient un acteur de la scène politique italienne, un des grands fauves de la Renaissance italienne, et va considérablement influencer Machiavel.

Ceci dit l'évolution de l'histoire ne va pas être favorable à Machiavel. En 1512 la République florentine de Solderini se retrouve prise dans les remous de la lutte qui oppose le pape Jules II (successeur d'Alexandre Borgia) et Louis XII (successeur de Charles VIII). C'est un grand échec et cela met fin à la république favorisant ainsi le retour au pouvoir des Médicis qui profitent du soutien du pape et des Espagnols. La fin du régime républicain a des effets mauvais pour la carrière politique de Machiavel. Il est d'abord brièvement emprisonné puis perd toute fonction politique et doit se retirer dans sa maison de campagne aux abords de Florence.

C'est sa fin d'engagement politique actif qui va lui laisser le temps d'écrire. Il rédige notamment *Le Prince (De Principatibus)*. Il s'agit de la plus célèbre de ses œuvres, rédigée entre 1513 et 1514. L'ouvrage est dédié à l'intention de Julien et Laurent de Médicis. Il joue le courtisant qui souhaiterait se voir rappelé à Florence mais sa démarche échoue. Il s'est aussi essayé au théâtre : avec une petite pièce libertine *La mandragore* (art de conquérir une femme mariée). *Le Discours sur la première décade de Tite Live* rédigé entre 1515 et 1519, *Une histoire de Florence* et un *Art de la Guerre*.

Dans les années 1520 il se voit confier des missions d'importance secondaires voire médiocres. En avril 1526 il se voit investi de la fonction de réfection des remparts de Florence mais il meurt peu après le sac de Rome par les soldats de Charles Quint.

B - Les principaux aspects de la pensée de Machiavel

Explication d'un extrait du Prince (page 3 photocopié) à partir de « Vous devez savoir qu'il y a deux manières de combattre » à « son manque de foi ». On peut y dégager deux idées principales :

1 - Le pessimisme foncier sur la nature humaine de Machiavel

Le prince doit savoir user de la nature bestiale et de la nature humaine. La nature humaine intègre aussi la nature animale, et l'homme est homme, homme et bête. Deux idées essentielles : c'est que la bête se subdivise en lion, c'est-à-dire l'animal qui incarne la force et la puissance du roi des animaux, et en renard, l'animal qui est l'incarnation de la ruse du faible face aux loups et aux puissants, il ressort de la conjugaison de ces deux idées essentielles que **le Prince doit savoir user de violence et de dissimulation**. On est ici en présence d'un **pessimisme foncier sur la nature humaine**. Les hommes sont méchants, affirmation que l'on doit mettre en relation avec l'instabilité et la violence de l'Italie de son temps. Les tyrans ont pour leur part la puissance de satisfaire leurs vices ce qui n'est pas le cas de l'homme ordinaire qui est soumis aux goûts des puissants. **Le peuple est pour Machiavel par nature crédule, stupide, naïf, les gens individuellement sont lâches et faibles**. Il y a une vision très noire et pessimiste de l'espace humaine et de l'humanité.

L'humanité est constituée d'une majorité de tirants égoïstes, cruels, craintif mais ceci dit **certains hommes possèdent quand même une qualité particulière** qui les distingue du lot du reste de l'humanité, il s'agit de la *virtu*.

Ce terme de *virtu* est un terme essentiel de la philosophie de Machiavel : c'est un mot sans équivalent dans la langue moderne. Pour Machiavel, **ce terme renvoie à la force, mais elle implique aussi la virilité, le brillant ou encore la virtuosité**. C'est une propriété positive, active et dynamique. Nietzsche admirait Machiavel et il a vu dans la *virtu* de Machiavel un des visages, de ce qu'il entendait pour sa part « *la volonté de puissance* ». La *virtu* en tant que telle ne s'oppose pas au vice : Machiavel commence par définir l'homme comme vicieux car la problématique de Machiavel n'est pas celle de la morale mais celle de la réussite du Prince. Cette idée de réussite du Prince est également essentielle : le Prince doué de *virtu* doit faire preuve d'énergie, ce par quoi il affirme sa force, sa virilité et son brillant. Mais cette *virtu* peut aussi entrer en contradiction avec la fortune, c'est-à-dire la chance bonne ou mauvaise qui est une force non humaine qui intervient pourtant dans les affaires humaines.

De fait l'homme doué de vertu est confronté à la fortune (au sens de chance) qui peut être mauvaise le concernant et sa *virtu* fait qu'il doit être en vertu de se montrer impétueux face à cette mauvaise fortune. Machiavel écrit à ce propos : « *la fortune est femme et elle est prête à céder à ceux qui usent de violence et qui la traitent rudement* ». En tout cas la *virtu* représente un idéal incarné pour Machiavel par César Borgia qui en dépit de ses qualités sera en même temps aussi victime de l'infortune.

2 - Le comportement du Prince sur ses sujets

Comment le Prince doit-il se comporter envers ses sujets ? Quels sont les devoirs chrétiens du Prince ?

À ce propos Machiavel revient sur une problématique qui a déjà été traitée par ses prédécesseurs. Il écrit : « *un souverain prudent ne peut ni ne doit observer sa foi quand une telle observance tournerait contre lui, et jamais un Prince n'a manqué de motifs légitimes pour colorer son manque de foi (=le respect des traités)* ». Autrement dit, c'est à condition de ne se faire aucune illusion au sujet de la nature humaine que le prince peut maintenir l'ordre social d'où la défense d'un système généralisé d'immoralité et d'illégalité.

Machiavel fait l'éloge d'un pragmatisme qui ne s'engage pas de considérations juridiques ou morales. **Le critère décisif en politique c'est d'être heureux dans ses entreprises et la politique c'est le domaine du fait, c'est-à-dire en définitive de la force**. La force c'est un concept qu'il convient de distinguer de la violence aveugle qui n'est pas forcément la force qui peut être plus raisonnée. **La fin justifie les moyens** et le succès donne rétrospectivement sa qualité morale à tous les actes politiques accomplis.

D'où un certain nombre de principes qui vont découler de ce théorème :

1. Premier principe : **il vaut mieux pour un gouvernement d'être craint qu'être aimé** car l'amour constitue un lieu d'obligation qui peut être rompu, ce qui n'est pas le cas de la crainte puisque par définition elle ne repose sur aucun lieu d'obligation, elle est unilatérale et s'impose aux dominés de la part des gouvernants de manière constante.
2. Deuxième principe : **les gouvernants doivent employer la ruse**, c'est-à-dire la nécessité de la dissimulation dans une dialectique de l'apparence et de la réalité.
3. Troisième principe : **on doit soit détruire entièrement un adversaire soit s'en faire un allié**, mais on ne doit jamais adopter à son égard des demi-mesures car le pire est de menacer un ennemi ou de le léser tout en le laissant vivant et donc de le laisser libre de nous nuire. Pas de demi-mesure concevable : on recourt à l'assassinat ou on s'en fait un allié, mais il ne peut y avoir d'alternative.
4. Quatrième principe : **le principe sacrificiel qui est érigé en raison d'État**. Au titre de la raison d'État il est légitime pour les gouvernants de commettre des crimes dans la mesure où cela permet d'éviter qu'un plus grand nombre de crimes ne soient commis. **La mort de quelques personnes, même innocentes, vaut mieux que la souffrance du plus grand nombre.**

Extrait du chapitre XVII (page 3) :

Machiavel cite César Borgia qui a incarné à ses yeux le Prince doué de *virtu*. César Borgia a appartenu à la famille des Borgia. Son père qui était d'origine aragonaise est devenu pape sous le nom d'Alexandre VI. Ce pape a été un objet permanent de scandales. Il incarne à lui seul l'immoralité des grands seigneurs y compris des papes de la renaissance. Tout a été scandale depuis son élection (achetée aux cardinaux électeurs) jusqu'à ses enfants illégitimes. Alexandre VI a mené une politique de prince de la Renaissance. Il a lutté contre le roi de France Charles VIII, mais il s'est allié aussi à son successeur Louis XII.

César Borgia est donc né en 1476 et est mort en 1507. Il a été élu cardinal à 16 ans mais préférant une carrière civile, il est amené à quitter l'Église devenant alors capitaine général des États pontificaux (en charge des forces armées de ces États). Il a été nommé à l'occasion de son mariage d'abord duc de Valentia puis duc de Romagne. Commence alors dans sa carrière une série de conquêtes visant à unifier l'Italie centrale avec les États pontificaux mais également la Toscane et la Lombardie. Il avait alors peut-être un projet d'unité italienne. Quoiqu'il en soit, César Borgia n'hésite pas à se débarrasser de ses ennemis en les assassinant d'où de nombreuses allusions dans ce chapitre du *Prince* au caractère cruel du duc.

Il est **heureux dans ses entreprises**, conquiert l'Italie du Nord-Est mais se heurte au revers de la fortune : sa *virtu* ne lui servira à rien. Son père Alexandre VI meurt trop tôt sans que César n'ait eu le temps de se rendre maître de la Toscane. La position de César n'était solide qu'en Romagne et après le décès de son père il se retrouve coincé entre l'armée espagnole et l'armée

française, il n'est pas en état de résister en Italie, et poursuit alors une existence aventureuse quittant la péninsule italienne pour se rendre en Espagne, où il y meurt finalement en 1507.

Pour Machiavel, César Borgia incarne le prince superbement doué de *virtu*, et à ce titre vainqueur de l'examen rigoureux de techniques politiques mais vaincu « *par une contrariété extraordinaire et sans bornes de la fortune* » avec cette idée que la fortune peut venir contrecarrer les ambitions et la dynamique d'un homme pourtant doué de vertu.

3 - Le nationalisme de Machiavel

Finalement le secret de l'âme de Machiavel n'apparaît que dans le XXVI^e et dernier chapitre du *Prince* : *l'exhortation à délivrer l'Italie des barbares*. Son cynisme s'explique dans le violent amour pour sa patrie qu'il souffre de voir déchirée et asservie. **Il rêve d'un libérateur qui serait aussi un rédempteur de l'Italie**. Il écrit : « *il faut que l'Italie après une longue attente voit apparaître enfin son rédempteur. Cette domination barbare est un dégoût à chacun* ».

Humilié par la faiblesse de son pays devant les envahisseurs français ou espagnols qui sont moins civilisés que les italiens mais cependant plus forts car dotés de forces centralisées, **Machiavel souhaite que l'Italie réalise à son tour son unité nationale** (alors qu'elle est morcelée entre plusieurs États régionaux). Il a une « conception holiste » de la nation, dans laquelle **la nation est supérieure à la somme des individus qui la composent**. La grande idée qu'il porte est alors celle de l'organisation d'une armée nationale de citoyens et non de mercenaires. Il est à ce titre visionnaire car c'est ce que la Révolution française mettra en œuvre dans les années 1790.

La nation est pour lui la vraie réalité de l'Histoire, le christianisme et son universalisme ainsi que la papauté, sont la cause des malheurs de l'Italie. Le nationalisme se dresse toujours finalement contre l'universalisme transnational (même si le nationalisme se conjugait avec une valeur universelle). Machiavel est motivé avant tout par la question de l'indépendance italienne, **la question du type de gouvernement reste pour lui secondaire**. Pour le Prince la solution est mise sur la monarchie : cette interprétation peut être renforcée par le constat que Machiavel, au lendemain de la chute de la République, s'adresse aux Médicis en espérant le rétablissement de ses fonctions. Mais d'autres écrits de Machiavel développent des arguments rationnels en faveur de la République romaine, ce qui prouve que pour lui la forme de gouvernement n'a pour lui pas de valeur fondamentale.

Le Prince est pour lui une forme de gouvernement, il peut aussi correspondre à divers types d'entités. Dans certains cas le terme de Prince peut aussi être utilisé pour désigner un général, un chef de guerre. **Monarchie ou république, l'État selon Machiavel doit être dirigé par des hommes doués de vertu qui ne se laissent pas bridés par des considérations juridiques ou morales**. C'est ainsi que dans la continuité de l'esprit de la République romaine, qui se réincarne dans les royaumes de France et d'Espagne à son époque, Machiavel défend la réalité d'un pouvoir politique absolu.

C - La réception de l'œuvre de Machiavel

Machiavel dans ses écrits explique le problème difficile de la **conservation du pouvoir par l'utilisation de tous les moyens efficaces à savoir la ruse, le mensonge ou l'assassinat**. Cela a donné dans le langage courant la notion de « machiavélisme », terme devenu péjoratif. Le machiavélisme désigne dans le langage courant une conception de la politique prônant la conquête et la conservation du pouvoir par tous les moyens. *Le Prince* contribue dès ses débuts à la mauvaise réputation du machiavélisme. Dans le climat de violences qu'est celui des principautés italiennes et de la vie politique de cette époque, cette violence et ce cynisme ne font pas vraiment scandale. Dans le contexte de la période on y voit quelque chose de banale.

À cela il faut ajouter que Laurent de Médicis qui est le destinataire du *Prince* n'y prête en fait aucune attention. Pour de nombreux contemporains du début du XVI^e siècle le *Prince* ne constitue qu'un ouvrage d'intérêt médiocre. On y voit un recueil de maximes assez banale et l'indifférence est telle que l'ouvrage peut être imprimé en 1531 avec l'autorisation du pape Clément VII.

Cependant, tout va changer à partir du milieu du XVI^e dans le contexte de la Contre-Réforme byzantine. On constate qu'une rumeur va se développer et va finalement s'imposer à la fin du XVI^e siècle. Le contexte politique et religieux est différent de celui du début du siècle. Le milieu du siècle est marqué par l'émergence de la Réforme protestante qui favorise un renouvellement de la foi chrétienne dans la confusion sauvage des guerres de religion qui se développent à l'époque. Dans ce contexte Machiavel se trouve pris dans un tumulte qui le dépasse. Il se retrouve au cœur d'un procès. Aux alentours des années 1550 les hauts dignitaires des Églises voient dans les écrits de Machiavel la main du diable et le pape Paul IV en 1554, après que Clément VII ait délivré une autorisation d'impression, dénonce un écrivain « *impure et scélérat* ». À la suite de la condamnation pontificale de Paul IV le concile de Trente met *Le Prince* à l'index.

Désormais les termes de « machiavélisme » et de « machiavélique » sont porteurs d'une connotation négative et au XVII^e siècle Machiavel est perçu comme une figure sombre et satanique. Machiavel est incontestablement, dans la relecture qui est opérée de son œuvre dans le contexte de la Contre-Réforme, victime de cette évolution sur laquelle il n'avait bien évidemment pas prise (il était déjà mort).

Les hommes de pouvoirs, en dépit de la condamnation et de la mise à l'index de cet ouvrage, en font tout de même le bréviaire de l'absolutisme (expression = livre de prière). On peut y citer Richelieu et Mazarin. Frédéric II de Prusse compose en 1738 un anti machiavel qui dénonce en apparence l'écrivain impur. Mais cela ne l'empêche pas une fois arrivé sur le trône de Prusse en 1740 de s'inspirer des préceptes de l'auteur qu'il vient de condamner en commençant son règne par un coup de force. À peine monté sur le trône, Frédéric II envahit la Silésie. Rousseau va quant à lui proposer une explication brillante mais fautive du *Prince*. Pour lui Machiavel aurait voulu mettre en garde les peuples contre les tyrans ce qui apparaît tout de même comme un contre sens du propos de Machiavel. Napoléon I^{er} fera lui aussi du *Prince* son livre de chevet écrivant que Machiavel est le

seul auteur que l'on puisse lire. On distingue donc un succès permanent de cet ouvrage auprès des détenteurs du pouvoir.

Au XXe siècle l'ouvrage de Machiavel s'atténue dans un contexte de laïcisation grandissante. L'ouvrage connaît une nouvelle faveur en particulier chez les théoriciens qui s'inscrivent aux extrêmes de l'échiquier politique. Mussolini rédige en 1924 un *Prélude à Machiavel* dans lequel il exalte le réalisme du Florentin. Dans le même temps, le théoricien marxiste italien Gramsci s'inspire aussi de Machiavel et il développe *Le Prince* comme une première théorie de la révolution car pour lui le Prince est l'incarnation de l'émancipation des masses opprimées. Les jacobins et les bolcheviques voient dans le Prince la première incarnation d'un pouvoir émancipateur des masses. Certains révolutionnaires font du Prince l'incarnation d'un pouvoir libérateur.

Au XXe siècle, Claude Lefort grand théoricien du totalitarisme, développe une pensée centrée sur l'opposition entre démocratie et totalitarisme qu'il va renouvelé grâce à une vision originale de la démocratie. Il s'inspire justement de l'héritage de la pensée de Machiavel. De Machiavel, **Lefort garde l'idée que toutes les sociétés démocratiques ou totalitaires s'organisent autour de la polarité entre les grands et le peuple, polarité que Machiavel met bien en œuvre.** Le peuple n'a pas en lui-même la capacité d'accéder à la puissance des forts.

On le voit, Machiavel est sujet au fil des siècles à de multiples lectures et réinterprétations. On peut dire pour conclure que du point de vue de l'héritage, Machiavel a mis en évidence la scission profonde entre la politique et la morale. Il s'agit d'une scission définitive et depuis le début du XVIe siècle ce constat de scission ne cesse pas pour autant de tourmenter l'Occident nourrit de la culture morale du christianisme.

III - Thomas Hobbes

A - La vie et l'œuvre de l'auteur (1588-1679)

Thomas Hobbes peut être présenté comme un homme étrange. Il naît en 1588, année historique dans l'histoire de l'Angleterre car c'est l'année où le roi Philippe II d'Espagne a équipé une flotte d'invasion nommé postérieurement « l'invincible armada » pour tenter d'envahir l'Angleterre. Invasion morte dans l'oeuf, une tempête ayant dispersé la flotte espagnole. Du fait de sa naissance prématurée, Thomas Hobbes peut être taxé dès sa naissance d'une certaine couardise qui sera d'une certaine manière une marque caractéristique de son existence. Il avait la particularité d'avoir une intelligence formidable mais était d'une extrême prudence, ce qui fera de sa personne quelqu'un de couard. Il est le fils d'un servent de paroisses peu cultivé. L'Angleterre a connu une réforme particulière au cours du XVIe siècle qui fonde l'anglicanisme. On substitue à l'autorité du Pape, de par la volonté initiale d'Henri VIII puis de sa fille Élisabeth, l'autorité de la Couronne anglaise. Grâce à l'aide d'un oncle et du fait de ses capacités intellectuelles hors norme, il va pouvoir poursuivre des études à l'université d'Oxford. Il prendra à ce moment là en horreur les discussions politico-religieuse, de peur qu'elles n'affectent l'Angleterre. À sa sortie d'Oxford il va entrer au service d'une famille noble et devenir précepteur des enfants de la famille, ce qui était la

trajectoire habituelle pour quelqu'un d'intelligent mais sans le sou. Il se retrouvera ainsi au service de la famille Cavendish. Bientôt sa carrière va rebondir à un niveau supérieur car, en parallèle de son service chez les Cavendish, il devient secrétaire du chancelier Francis Bacon, Premier ministre du roi Charles Ier. Hobbes se trouve à un poste d'observation exceptionnel, d'autant plus à un moment où les rapports entre le roi et le Parlement se dégradent. Cela conduit à une guerre civile qui constitue la première Révolution anglaise du XVIIe siècle. **Hobbes prend fait et cause pour le roi et défend la thèse absolutiste face aux parlementaires.** Il écrit dans ce cadre son premier ouvrage *Les éléments de la loi* qui restera longtemps non publié.

Cette révolution prend racine au XVIe siècle, au moment de la scission entre le roi Henri VIII et la papauté de Rome. L'anglicanisme est initié par Henri VIII et triomphe avec le règne d'Élisabeth Ire, où elle établit une Église anglicane fondée sur l'Acte de suprématie de 1569. À ce moment apparaît un mouvement d'opposition à l'intérieur de l'anglicanisme qui prend la forme du puritanisme. Le puritanisme naît dans l'opposition à l'Église anglicane considérée comme trop proche et trop ressemblante de l'Église catholique. Cela va entraîner une réaction du pouvoir royal. Depuis leur avènement en 1485, les Tudors vont faire progressivement évoluer la monarchie anglaise dans le sens de l'absolutisme en favorisant une centralisation des pouvoirs au profit du roi et de son conseil. À la différence de ce qui se passe en France au même moment, le régime ménage tout de même le Parlement, Parlement alors constitué de la Chambre haute (celle des Lords) et de la Chambre basse (celles des Communes). À la mort d'Élisabeth, le nouveau souverain qui est l'ancien roi d'Écosse Jacques VI devient Jacques Ier d'Angleterre en 1603 et inaugure le règne d'une nouvelle dynastie, celle des Stuarts. Jacques Ier meurt en 1625 et son fils Charles lui succède la même année. Les Stuarts dans la continuité des Tudors entendent également renforcer l'absolutisme mais à leur différence ne craignent pas de heurter les parlementaires. En tant que chef de l'Église anglicane, ils vont entrer en conflit avec les puritains. Ces deux problèmes vont s'additionner jusqu'à créer un conflit insoluble.

En 1638 la couronne anglaise se trouve confrontée à une nouvelle révolte des Écossais, ennemis séculaires de l'Angleterre. L'Écosse en 1638 qui constitue désormais un royaume juxtaposé à la couronne anglaise est sur le plan religieux presbytérienne. Il s'agit de la forme qu'a pris la Réforme protestante en Écosse. Le presbytérianisme est un calvinisme sans hiérarchie pastorale avec un régime d'assemblée, un courant très démocratique en somme. Les assemblées favorisent la libre expression des croyants et du sacerdoce. Confronté à l'insurrection écossaise, le roi qui veut mater cette révolte convoque le Parlement. Il a besoin des parlementaires qui devront voter les impôts nécessaires pour payer la troupe. Le 13 avril 1640 le Parlement entre en opposition avec le pouvoir royal. On parle alors de fronde durant ces années, fronde qui va perdurer pendant deux décennies. Les choses s'enveniment et dès la fin de l'année 1641 débute en Angleterre une guerre civile qui va se prolonger pendant sept ans.

D'un conflit anglo-écossais on bascule à un conflit anglo-anglais. L'armée du Parlement qui affronte la couronne prend le nom de *New Model* et est dirigé par deux généraux : Ferfax et Cromwell. Le roi Charles Ier est trahi par les Écossais (avec qui il s'était finalement allié) et est livré à Cromwell. Tombé aux mains des parlementaires, il est ainsi jugé et sera condamné puis décapité le 30 janvier 1649. **Le choix des juges était politique, en effet si on voulait rompre avec**

l'absolutisme il fallait décapiter le roi qui incarnait cet absolutisme. La Chambre haute est abolie et on lui substitue, pour éviter la proclamation d'une république, un régime qui prend le nom de *Commonwealth and Free State* qui est créé le 16 mai 1649. En avril 1653 Cromwell s'empare du pouvoir et établit alors une Constitution écrite, en rupture totale avec les traditions anglaises, qui prend le nom de « l'instrument du gouvernement ». Lui-même prend le titre de Lord protecteur du *Commonwealth* d'Angleterre, d'Écosse et d'Irlande. Cromwell est le représentant parfait de la *gentry* anglaise. Il est sur le plan religieux puritain et s'oppose à la magnificence de l'Église anglicane. Au pouvoir Cromwell tente de réformer les mœurs, il encourage le commerce, et en politique étrangère il se montre partisan d'une politique tout à fait ferme et rigoureuse qui lui vaut le soutien de la population anglaise. Il meurt en 1658 et à sa mort son fils Richard lui succède. Ce dernier n'a pas les qualités de son père et doit bientôt s'effacer. Le retrait de Richard Cromwell ouvre une nouvelle période d'incertitude politique entre les généraux Monk et Lambert. En 1660, Monk rappelle le fils de Charles Ier qui était à ce moment là réfugié en France depuis 1640, qui va ainsi monter sur le trône d'Angleterre sous le nom de Charles II.

En ce qui concerne Hobbes, confirmant cette couardise qui le caractérise, il s'est exilé et réfugié en France dès 1640 où il va rester jusqu'en 1651 malgré le fait qu'il soutenait le roi. Hobbes devient un familier des cercles d'érudits français des années 1640. Il fréquente des salons français, en particulier celui de Descartes. Descartes auquel va l'opposer une controverse qui marque son temps : Hobbes se situe dans la tradition britannique du nominalisme, il refuse ainsi d'accorder aux idées un autre statut que celui de construction à partir de données sensorielles. Fondamentalement, pour lui, le raisonnement dépend des noms. Face au nominalisme qui est une tradition intellectuelle britannique, Descartes affirme que le raisonnement n'est pas celui des noms mais des choses signifiées par les noms (réalisme). Dans le même temps, Hobbes devient aussi l'un des précepteurs du fils de Charles Ier, le futur Charles II. C'est dans l'exil français qu'il va écrire ses deux principales œuvres politiques : *Le De cive* en 1642 et surtout *Le Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil* en 1651.

Le Léviathan renvoie à l'eschatologie de la tradition juive, notamment celle du livre de Job. Plus tard il écrira *Béhémoth*. *Le Léviathan* est une somme philosophique. L'ouvrage se compose de quatre parties. La première partie s'intitule : De l'homme, de sa nature, de son esprit, de ses manières de connaître et de la science ; la deuxième est intitulée De la République (c'est-à-dire l'État) et les troisièmes et quatrièmes abordent des questions religieuses. Dès la publication en France de l'ouvrage *Le Léviathan* en 1651, Hobbes se retrouve au cœur d'une polémique car certains l'accusent d'athéisme. Accusation majeure et rédhibitoire en cette période où l'athéisme n'avait pas droit de cité. Dans *Le Léviathan*, il a défendu une idée qui lui était chère depuis ses études : une thèse selon laquelle nulle autorité spirituelle n'est fondée à s'ériger en rivale du souverain. Le pouvoir politique doit avoir le primat sur le religieux.

C'est ainsi qu'il rentre en Angleterre en 1651 lorsque le Parlement est au sommet de sa gloire. En rentrant, Hobbes peut donner le sentiment qu'il se rallie à ses adversaires et aux vainqueurs de la guerre civile. Ce choix n'est pas en total contradiction avec *Le Léviathan* car il a toujours défendu dans ce dernier la thèse selon laquelle la légitimité du pouvoir politique tient à sa capacité d'assurer l'ordre. Évidemment tout le monde ne va pas entrer dans la complexité de sa

pensée. Dès qu'il rentre dans l'Angleterre de Cromwell ses relations avec le fils de Charles Ier se refroidissent inévitablement. Lorsque la restauration des Stuarts s'opère, le nouveau roi d'Angleterre conservera une dent contre son ancien maître et Hobbes se verra alors interdire de publier tout écrit politique sous le règne de Charles II. Mais comme il a tout un tas de talents à sa disposition, Hobbes fait recours auprès de la famille Cavendish. Il se tournera désormais vers des questions de sciences naturelles ainsi que vers la traduction de poèmes d'Homère.

B - La présentation de la pensée de Hobbes

1 - Les hommes naturels

On partira du constat que Hobbes est matérialiste, au sens où il croit que l'être est fait de matière et que cette matière est animée uniquement par les lois mécaniques du mouvement, lesquelles expliquent seules tous les faits de la nature. Au commencement de tout, le mouvement, les êtres vivants en général et l'homme en particulier appartiennent à la nature. Leur comportement peut être expliqué par les seules lois du mouvement et l'homme est un mécanisme où la sensation, le sentiment et la pensée sont le produit du mouvement. La sensation est le produit du heurt intérieur avec un corps extérieur. Communication transmise au système nerveux central qui produit des sentiments, notamment primitifs.

L'homme est gouverné par des mécanismes du type stimulation-réponse. Chaque organisme vivant fait spontanément ce qui favorise sa force vitale, et chaque organisme vivant est mu par un principe d'auto-conservation qui est d'origine physiologique. **L'exigence vitale de préserver son être propre est le moteur qui explique tous les comportements.** L'homme se distingue des animaux par sa raison, la curiosité, la religion, l'anxiété ou encore la crainte de l'invisible. Mais l'homme ne vit pas seul, il a des semblables. Se pose alors la question de savoir ce qui va se passer lorsque l'on met tous les hommes ensemble sachant que chaque homme est animé par sa tendance propre à la conservation de sa force vitale. Le résultat est peu enviable.

Extrait p.12 : Chapitre XIII De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère

Le paragraphe 1 pose l'égalité fondamentale des hommes quant aux facultés du corps et de l'esprit. Dans le paragraphe 2, Hobbes poursuit la démonstration : l'égalité entre les hommes engendre l'hostilité entre hommes qui désirent la même chose et la possession est fondée sur le recours à la force. Dans le paragraphe 3, la défiance entre les hommes légitime le fait de prendre les devants, c'est-à-dire une disposition permanente au combat pour assurer la conservation de soi-même. Dans les paragraphes 4 et 5 il y a une analyse au terme de la démarche des trois causes principales de querelle dans la vie humaine à savoir : premièrement la rivalité en vue du profit, deuxièmement la méfiance en vue de la sécurité, et troisièmement la fierté en vue de la réputation. Les hommes ne veulent pas seulement posséder des biens mais veulent également être jugés par leurs semblables aussi avantageusement qu'ils se jugent eux-mêmes. Ils ne peuvent s'empêcher de se regarder avec les yeux d'autrui et aimeraient avoir d'autrui la même vision d'eux-même.

Conclusion : dans l'état de nature, pour tout homme, tout autre homme est un concurrent. Tout homme étant l'égal de l'autre, il s'en suit donc concurrence, défiance réciproque, avidité de gloire et de réputation, autrement dit la guerre perpétuel de chacun contre chacun, de tous contre tous. **L'homme est méchant par nature et Hobbes rejoint Machiavel sur la méchanceté inhérente de l'homme** : « *l'homme est un loup pour l'homme* ». L'état de nature renvoie à l'animalité de l'homme. L'état de nature étant un état de guerre permanent, la justice et l'injustice n'existent pas. Il n'y a pas de droit naturel et il n'y a pas non plus un état de nature de propriété chaque homme étant égaux. La notion de propriété ne peut prendre sens qu'avec le droit positif, droit qui est totalement ignoré dans l'état de nature. Hobbes refuse le caractère naturel et antérieur à l'État de la propriété. Au regard de cette horreur que constitue l'état de nature, les hommes à l'état de nature ne vont avoir à l'idée que de vouloir sortir de ce dernier pour sauver leur propre existence. **Cette sortie de l'état de nature qui s'impose va permettre de définir le contrat social selon Hobbes.**

2 - Sortir de l'état de nature : le contrat social selon Hobbes

La sortie de l'état de nature va passer par un contrat, lequel ne peut qu'être garanti par un arbitre car les paroles de l'état de nature ne sont que du vent. Ainsi, cela requiert une force coercitive qui peut punir en cas de non-respect des contrats par les contractants.

Le souci des hommes est de pourvoir à leur préservation en s'attachant à l'état de guerre. On voit se dessiner la nécessité d'une force coercitive en mesure de punir le non-respect des contrats par les contractants, et si ce glaive ne peut être établi, tous les problèmes ne seront résolus pour sortir de cet état de nature. Il faut que cette force arbitrale, coercitive qui va s'imposer par l'effroi, soit unique pour qu'il ne puisse y avoir de recours imaginables contre cet arbitrage. **À la différence d'Aristote, Hobbes ne croit pas que la nature a mis en l'homme l'instinct de sociabilité.** L'homme n'est pas un « *animal social* », il ne recherche ses semblables que par intérêt, et la société politique est le fruit artificiel d'un pacte volontaire et d'un calcul intéressé. Contre Aristote, Hobbes affirme pour sa part qu'il ne peut y avoir de bien commun dans le genre humain qu'au dépend des biens privés. Le contrat social selon Hobbes nécessite des préalables et des conditions de passage.

Les hommes vont transférer par contrat à un tiers le droit naturel que chacun possédait sur chaque chose. C'est l'artifice qui va constituer les hommes naturels en sociétés politiques et la volonté unique du tiers institué va se substituer à la volonté de tous et va tous les représenter. Au Chapitre XVII, Hobbes écrit « *Il faut que tous les hommes confient tous leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule Assemblée, qui puisse réduire toutes les volontés, par la règle de la majorité, à une seule volonté* ».

Il est essentiel de noter que le contrat qui va instituer le contrat social est passé exclusivement entre tous les citoyens. Le souverain n'est pas un contractant. Le souverain est un tiers et reste totalement extérieur au contrat. **Le souverain n'est lié par rien, il ne promet rien aux contractants, ce qui veut dire qu'il ne peut être accusé d'aucuns manquements à l'égard de qui que ce soit.** La renonciation des hommes dans cette perspective ne peut être qu'absolue sinon l'état de guerre naturelle continuerait. Les contractants et le sujet vont constituer un être unique, la

République ou encore le *Commonwealth*, et le dépositaire de cette personnalité est le souverain ou le « Léviathan », et tout autre homme est un sujet. Il n'y a aucune distinction à établir entre l'État et la société, ils sont uns, la société et l'État, et l'État et la société.

3 - Une analyse du Léviathan

Le Léviathan apparaît sur la couverture du livre comme un homme gigantesque. Il est représenté comme le protecteur d'une ville paisible qu'il surplombe. Son corps est composé de milliers d'hommes. Dans sa main droite il tient une épée, c'est-à-dire l'emblème du pouvoir temporel, et dans sa main gauche il tient une crosse épiscopale, emblème du pouvoir spirituel. Sous son épée, il y a une citadelle, une couronne, un canon, des fusils et des lances, et tout en bas la représentation d'une scène de bataille. Sous la crosse, il y a la représentation d'une église, une mitre d'évêque, les foudres de l'excommunication du pouvoir épiscopal, suivi par une représentation de syllogismes et de dilemme, et finalement il y a tout en bas un concile. Ces dessins qui accompagnent la page titre du *Léviathan* représentent les moyens typiques du pouvoir et de combat dans la confrontation entre le temporel et le spirituel. Le combat politique produit des armes spécifiques, et les concepts et les distinctions présentés sont les armes spécifiques des puissances indirects spirituels que dénonce Hobbes puisqu'il y voit les racines de la révolution anglaise. Il s'agit d'endiguer cela par la réunion de l'ensemble des pouvoirs dans les mains du Léviathan.

Le terme de Léviathan, en dehors de la référence du titre, n'est utilisé que trois fois en tout dans le livre. Dans le texte, Hobbes préfère l'utilisation de la formule *magnus homo*, ou de *magnus Leviathan*. Le Léviathan se manifeste dans la combinaison de quatre figures, dont il est dit successivement dieu mortel, grand animal, homme et enfin grande machine. Ces quatre termes peuvent être pris isolément et sont opposés aux trois autres pour dégager une signification qui relève de la géométrie du quarte. Entre l'homme et les trois autres, ces trois autres termes renvoient à l'inhumanité et effectivement c'est une inhumanité qui permet de dégager la position de l'homme face aux autres termes. Cette intervention est nécessaire pour corriger le caractère bestial de l'état de nature. On peut aussi opposer la machine aux trois autres termes, la machine renvoie à la vie, c'est-à-dire qu'est ainsi soulignée la nécessité de faire surgir au sein de la nature une puissance anti-naturelle où se rejoignent les dimensions de l'artifice et de la construction.

Les propositions de Hobbes dans sa définition du souverain vont créer une des théories les plus extrêmes au sujet de l'État et de son pouvoir sur les individus. **Le Léviathan va faire la loi, aussi bien juridique que morale, et cette loi n'est rien d'autre que la volonté du souverain.** Ici, Hobbes entend dénoncer l'erreur des doctrines parlementaires, à savoir qu'il serait possible que le consentement d'un corps représentatif puisse ajouter quelque chose à la loi. Hobbes réfute cela. Ce qui va faire qu'une loi sera loi, sera le fait même qu'elle puisse être mise à l'exécution par une force coercitive.

Le pouvoir du souverain est illimité, il n'a ni droit ni morale au-dessus de lui. C'est lui qui définit le droit et la morale. **Sa souveraineté est aussi indivisible, tous les pouvoirs sont concentrés en la seule personne du souverain, il ne doit y avoir aucun autre pouvoir qui puisse le brider.** Le souverain ne peut être déchu puisqu'il n'a pas contracté avec le peuple et il n'a pas

d'obligations à l'égard de ses sujets. Nul ne peut protester contre l'institution du souverain reconnu par la majorité, ni incriminer les actions du souverain, puisqu'il émane d'un vote majoritaire. Il n'y a pas opposition entre la science et le pouvoir souverain de l'État, il n'y a nul besoin de protéger la science contre le pouvoir souverain de l'État.

Finalement, le souverain possède toutes les marques de la souveraineté. C'est donc lui qui exerce la justice, il dispose du droit de faire la guerre et la paix, il choisit ses conseillers et ses ministres, il châtie et rétribue ou encore distribue les honneurs et les rend. **Dans cette perspective, les députés ne sont pas les représentants du peuple, mais sont les mandataires du souverain auprès du peuple.** Dans ce cas il n'y a qu'un seul représentant du peuple, et c'est le souverain lui-même.

C'est une définition extrême du pouvoir souverain qui a quand même une contrepartie. Le souverain doit procurer à ses sujets ce pour quoi l'État a été institué au sortir de l'état de nature, autrement dit la sécurité et une innocente liberté, la liberté étant l'absence d'empêchement extérieur à nos désirs. Le souverain doit garantir à ses sujets l'égalité devant la loi, les charges publiques ainsi que l'instruction et l'éducation. La prospérité matérielle exige que le souverain lutte contre l'oisiveté. Le souverain doit aussi être constamment heureux dans ses entreprises extérieures, c'est-à-dire que s'il fait la guerre, il ne peut que la gagner. S'il vient à être vaincu, ses sujets ont alors le droit de se rallier à son vainqueur qui devient le nouveau Léviathan.

En conclusion de ce développement, on peut dire que cette théorie du pouvoir souverain développé par Hobbes présente un État illimité, d'un absolutisme au sens propre du terme, mais il faut faire attention à ce que cet absolutisme ne soit nullement un despotisme, si l'on entend par despotisme le règne du caprice d'un tyran. C'est ce que ne comprendra pas au XXe siècle Carl Schmitt, lorsqu'il tentera de faire du Léviathan de Hobbes le modèle de la constitution du IIIe Reich. Le but de la loi que doit engendrer le Léviathan est de diriger les sujets du pouvoir afin qu'ils ne soient pas soumis à leurs passions qui les conduirait de nouveau vers l'état de nature. **Le but de la loi est de libérer les sujets de leurs passions, mais la loi ne saurait écraser ou opprimer les sujets.** Ce que préserve l'État du Léviathan c'est l'autorité qui est un bienfait sans prix. Elle va faire de *l'Homo homini lupus* de l'état de nature, un *Homo homini deus* de l'état social. La moindre renonciation du pouvoir, renonce aux moyens et renonce donc aux fins.

4 - La confusion ou la subordination du pouvoir religieux au pouvoir politique

Ce qui peut dissoudre l'État comme la première révolution anglaise c'est l'absence d'autorité absolue et indivisible, mais cela peut être aussi une conception fautive des rapports du pouvoir civil avec la religion et le pouvoir religieux. Hobbes préconise de fait la confusion du pouvoir politique et du pouvoir religieux. **Il faut que l'autorité politique n'entre pas en compétition avec l'autorité religieuse, car Hobbes est hostile à toute division du souverain.** Il défend l'autonomie de la sphère politique par rapport à toute Église, et sur le modèle de l'Église anglicane, **il fait aussi du souverain politique le prêtre suprême.** La puissance de l'État Léviathan s'étend aux matières spirituelles, ce qui contribue à saper les prérogatives pontificales. Il n'existe pour Hobbes aucune loi dont la validité s'imposerait à la loi politique, comme si elle était une loi

supérieure. L'autorité souveraine doit être absolue et elle ne trouve pas sa légitimité dans une investiture divine. **C'est parce qu'il est absolu qu'on doit considérer le pouvoir comme divin.** C'est dans le contrat entre les individus que ce pouvoir va trouver son principe.

III - L'interprétation de Leo Strauss sur la pensée de Hobbes dans *La critique de la religion chez Hobbes*

Ce livre est une œuvre de jeunesse de Strauss. En raison de son origine juive, Strauss est obligé de s'exiler d'Allemagne. Cette œuvre a été débutée à Paris en 1933, et est reprise lorsque Strauss séjourne à Cambridge.

Hobbes aurait procédé à une critique de la religion chrétienne qui se trouvait à la base de sa pensée politique. Cette critique n'est pas un effet du matérialisme de Hobbes dont on a dû déterminer au début de sa pensée politique, mais elle renvoie à une conception de l'homme et du monde que Strauss appelle les Lumières radicales. Fondamentalement, Hobbes veut rendre impossible toute politique théologique et combat donc l'Église et la théologie qui sont responsables des guerres de religion. Il va le faire paradoxalement en s'appuyant sur l'autorité de l'écriture et il va déduire de la Bible la subordination du religieux au politique. Il affirme qu'Abraham, avant de conclure l'alliance avec Dieu, était déjà le seigneur de sa famille. **Par conséquent Abraham ne doit pas sa souveraineté à Dieu mais à une relation purement humaine et que sa souveraineté n'a pas été créée par l'alliance avec Dieu.** Strauss étend ce raisonnement à d'autres extraits de l'Ancien Testament, et conclut la même chose pour l'alliance de Dieu avec Isaac, Jacob ou encore Moïse. À toutes les époques de l'ancienne alliance, toute autorité se retrouve réunie dans une seule main, dans la main d'un souverain qui ne doit pas sa souveraineté à l'intercession miraculeuse de Dieu mais à des circonstances purement humaines. Le dualisme des autorités, poursuit Strauss, est infondé dans l'Écriture, et est même contraire à cette dernière. Strauss commence par prendre appui pour établir son refus de la subordination du pouvoir temporel au pouvoir religieux par la Bible, mais après s'être servis de l'autorité de l'Écriture pour récuser la double autorité, il va entamer une critique de la religion de la Révélation, et radicaliser l'argument cartésien du salut et d'enfer terrestre.

La démarche de Hobbes va accréditer la genèse théologico-politique de l'État moderne et Strauss attire l'attention sur cette genèse de l'État moderne sur la controverse qui va éclater entre le roi Jacques Ier et le Cardinal Bellarmin. La controverse éclate entre ses deux personnages après un attentat manqué sur le roi qui a été perpétré par des catholiques anglais. Le calviniste Jacques Ier, après avoir été roi d'Écosse, a rédigé un traité d'idée de libre monarchie, avec l'idée d'une relation entre l'Église et l'État. L'idée forte était que le droit divin des rois n'était pas lié à une institution ecclésiastique, le souverain ne dépendait d'aucune religion, et n'était pas non plus subordonné à la *Common Law*. Le traité de Jacques VI rejette la vision médiévale de la théocratie pontificale, il récuse la conception presbytérienne de l'Église écossaise. Celle-ci repose sur un système d'assemblée beaucoup plus démocratique. Le principe de l'Église presbytérienne c'est la pratique du sacerdoce universel. Cette conception calviniste et presbytérienne a repris la théorie des deux règnes, avec la coexistence d'un pouvoir temporel et spirituel. Les militaires doivent prêter serment au pouvoir spirituel, qui est consacré comme supérieur par rapport au pouvoir temporel. Pour en

revenir à Jacques Ier, il a non seulement récusé la conception médiévale de la théocratie pontificale, mais il a également récusé la conception presbytérienne, alors que Bellarmin défendait la thèse d'un pouvoir temporel indirect du Pape, dans la continuité de la théocratie pontificale, et que le Pape donnait la légitimité au pouvoir des Princes. Au cœur de cette controverse, il y a la question de savoir qui détient la souveraineté absolue de droit divin entre le souverain et le Pape, car la maîtrise politique d'une société sur elle-même doit écarter toute ingérence extérieure. On voit aussi se dessiner à travers cette affirmation de l'absolutisme la naissance de l'État moderne qui s'émancipe de la justification du droit divin pour déterminer son propre espace de liberté à l'abri de toutes ingérences extérieures.

Chapitre 2 - La contestation de l'absolutisme

Les années 1640 vont constituer pour les monarchies absolutistes françaises et anglaises une période d'épreuve avec d'une part la guerre civile en Angleterre qui constitue la première révolution anglaise du XVII^e siècle et d'autre part en France avec le pendant atténué des événements anglais au travers de la Fronde. Après l'exécution du roi Charles I^{er}, on va assimiler totalement les événements en France à ceux d'Angleterre. Dans un rapport d'assimilation mais en même temps de différenciation, on va constater que l'histoire anglaise va étendre sa longue emprise sur le contemporain français. L'histoire anglaise va rendre possible une lecture critique de la politique autoritaire de la monarchie française. L'expérience anglaise permet une critique nouvelle du despotisme. Si le despotisme est critiqué, c'est parce qu'il accélère le processus de destruction des formes politique et sociales. Le despotisme du roi Charles I^{er} et du Cardinal Mazarin est ainsi perçu comme un facteur déclenchant un mouvement de contestation de la monarchie et comme cause essentielle du phénomène révolutionnaire. On va critiquer désormais les faiblesses d'une monarchie qui aurait été incapable de faire sortir tout le poids de son autorité.

À partir des années 1650 on va s'écarter d'une défense intransigeante de la monarchie contre les périls environnants et on en revient à travers un certain nombre de théoriciens du pouvoir de cette époque à l'idée que la monarchie est l'œuvre du peuple. Les rois ont été fait pour les peuples, de tout temps il y a eu des peuples sans roi, mais il n'y a jamais eu de roi sans peuple. S'affirme alors le droit de résistance à l'autorité légitime au nom du droit à la sécurité des biens et des personnes et du droit à la liberté qui appartient à chaque individu. La Fronde en 1648 a été l'occasion d'une résurgence de discours politiques anti-absolutistes avant que Louis XIV ne restaure une confiance absolue dans la fonction protectrice de l'absolutisme. D'une part il va demeurer de cette phase de contestation de l'absolutisme une écoute toujours prête à s'actualiser et d'autre part, après l'épreuve de la Fronde, Louis XIV va complètement restaurer l'absolutisme.

Après la guerre civile anglaise qui se clôt par le *Commonwealth* de Cromwell, la restauration de la royauté débouche sur la deuxième guerre civile anglaise dans un processus de mutation idéologique. Ce processus aura un impact considérable car il va permettre la naissance de la monarchie parlementaire britannique. Le nom de John Locke s'attache à la deuxième révolution anglaise que l'on va appeler la « Glorieuse révolution ». Cette deuxième révolution ne marque pas que l'Angleterre mais va aussi profondément marquer l'opinion publique française au moment où l'absolutisme de Louis XIV est à son apogée. Au moment où il abroge l'Édit de Nantes, par l'intermédiaire des Français protestants qui s'exilent, les événements britanniques vont avoir un écho sur le continent et plus particulièrement à l'intérieur du Royaume de France. La fuite du roi Jacques II qui est le vaincu de la deuxième révolution anglaise et qui se voulait à Londres l'allié et l'imitateur de Louis XIV va produire une impression considérable et sa défaite va souligner la fragilité de la monarchie, fut elle absolue.

I - L'étude de John Locke (1632-1704)

A - Le contexte historique

John Locke est le principal théoricien de ce qu'on a appelé la « Glorieuse révolution » de 1688 qui va définitivement instaurer en Angleterre la monarchie constitutionnelle. Il n'y aura plus après ces événements qu'une dernière tentative de restauration de l'absolutisme en Angleterre avec le roi Georges III qui se soldera par un échec. De fait l'absolutisme est battu en brèche en Angleterre. En même temps que les idées de Locke, s'instaure en Angleterre la monarchie constitutionnelle et les idées libérales qui déboucheront sur la révolution industrielle à la fin du XVIIIe siècle.

John Locke est né en 1632 et est le fils d'un homme de loi. Il passe son enfance près de Bristol et poursuit des études littéraires mais aussi de médecine à l'université d'Oxford, ce qui au sortir de l'université le conduit à devenir le médecin personnel d'un homme important, le comte de Shafusbery. Il a été amené à effectuer un excellent séjour en France entre 1672 et 1679, dates qui coïncident à peu près avec les dates de la guerre de Hollande conduite par Louis XIV. Il est ainsi amené à fréquenter la faculté de médecine de Montpellier, l'une des plus prestigieuses du royaume. En 1683, à la suite de la destitution de son protecteur Lord Shafusbery qui a été mis en cause dans une intrigue qui visait à écarter du trône le futur Jacques II, Locke se voit privé de son enseignement de grec à Oxford. Dans ces conditions il doit s'exiler en Hollande entre 1683 et 1689, alors l'une des composantes des Provinces Unies, où il va rencontrer Guillaume d'Orange.

En ce qui concerne la Glorieuse Révolution : après la première révolution qui aboutit au procès et à la décapitation de Charles Ier, il y a l'instauration en Angleterre d'une république qui prend le nom de *Commonwealth*. Les héritiers de Cromwell ne sont pas en mesure de conserver le pouvoir, la restauration des Stuarts s'est ainsi effectuée en 1660, à l'initiative du général Monk qui rappelle à cette date sur le trône à Londres le prétendant Charles II, fils de Charles Ier. Charles II meurt en 1685 et à sa mort son frère le Duc D'York lui succède sur le trône anglais. Il prend le nom de Jacques II en référence au premier des Stuarts, Jacques Ier. Jacques II est catholique, il est donc en rupture avec l'anglicanisme, la religion officielle de l'Angleterre. Non seulement il appartient à une minorité religieuse en Angleterre mais on le soupçonne également de vouloir restaurer le catholicisme et l'absolutisme en prenant l'exemple de Louis XIV. Jacques II arrivant sur le trône, il va prendre un certain nombre de décisions de caractère autoritaire qui confirment les soupçons qui pèsent sur lui et déplaisent à beaucoup d'Anglais. En 1688 les opposants à Jacques II qui se multiplient en Angleterre vont faire appel à Guillaume d'Orange, lequel avait eu la bonne idée d'épouser la propre fille de Jacques II. Guillaume d'Orange débarque en Angleterre avec une armée et à ce moment là, Jacques II va renoncer à son trône sans combattre, d'où l'expression de « Glorieuse Révolution » puisque le changement de régime va s'opérer sans que du sang ne soit versé. Avec la renonciation de Jacques II, Guillaume d'Orange et sa femme Mary accèdent au trône et deviennent Roi et Reine d'Angleterre en vertu d'un vote des deux chambres du Parlement. **Ce vote qui intervient le 13 février 1689 est accompagné d'une condition/d'un contrat, le *Bill of Rights***. En vertu de cette disposition qui a la particularité d'être écrite, d'une part le roi ne peut suspendre l'exécution des lois et d'autre part il reconnaît aussi formellement qu'il est illégal de

percevoir de l'argent pour la Couronne sans le consentement du Parlement. **Tout impôt doit être soumis au consentement de la représentation parlementaire.** Il s'agit d'une rupture avec le modèle du Léviathan de Hobbes. On est en présence avec le *Bill of Rights* d'un véritable contrat entre le Parlement et le nouveau roi. **Le peuple anglais par l'intermédiaire du Parlement choisit un roi, roi qui se déclare prêt à respecter la Constitution dont les clauses sont maintenant nettement définies.**

C'est dans ces circonstances que Locke quitte son exil néerlandais pour revenir en Angleterre. Son retour se fait par la grande porte puisqu'il devient ministre du commerce et des colonies sous le nouveau roi Guillaume d'Orange dont il avait fait la connaissance pendant son exil. C'est un bref passage par l'action politique au plus haut niveau car il va vite se retirer de ses fonctions ministérielles pour poursuivre son œuvre intellectuelle. Il meurt finalement en 1704 en laissant une œuvre abondante dans laquelle on peut citer les titres suivant : *Les Constitutions fondamentales de l'État de Caroline* en 1689. En 1690 il publie ses deux ouvrages fondamentaux sur la philosophie politique, à savoir *L'essai sur l'entendement humain* et les *Deux traités sur le gouvernement civil*. Ces traités sont publiés la même année que *L'Essai sur l'entendement humain* mais il les a écrit en 1680. Le premier de ces deux traités constitue une réfutation des thèses d'un certain Filmer, thèses qui sont jugées irrationnelles s'agissant de la monarchie absolue, tandis que le deuxième traité contient l'essentiel de la pensée de Locke en opposition à celle de Hobbes au sujet de l'état de nature et du contrat social.

B - L'exposé de la pensée politique de John Locke

Suivant la mode intellectuel du temps (on est dans la philosophie du contrat social) Locke va partir comme avant lui Hobbes des concepts d'état de nature et de contrat originel qui ont donné naissance à la société politique. Locke arrive après Hobbes et son œuvre majeure, *Le Léviathan*. Dans ces difficultés au regard de l'importance considérable de Hobbes, tout le problème de Locke alors théoricien et contemporain de la seconde Révolution, va donc être d'arriver à fonder la liberté politique jusqu'au droit à l'insurrection, en partant des concepts qu'avant lui Hobbes a utilisé et dont il a tiré une autre justification de l'absolutisme, absolutisme qui n'est pas le despotisme. **La question est de savoir comment en partant des mêmes concepts que Hobbes, Locke arrive à des conclusions différentes.** C'est un tour de force auquel va parvenir Locke par un certain artifice mais surtout par une habile progression de son raisonnement.

1 - Propre conception de l'état de nature

Locke part des mêmes considérations que celles définies par Hobbes à savoir que l'état de nature se définit par un état de parfaite liberté des individus mais aussi par un état d'égalité. Alors que pour Hobbes cet état de liberté de jouissance et d'égalité était un état d'anarchie débouchant à la lutte de tous contre tous, pour Locke cet état de nature n'est nullement un état du sang. **L'égalité n'entraîne pas la guerre de tous contre tous,** car effectivement chez Locke **la liberté naturelle est bornée par la loi de nature,** c'est-à-dire **la raison,** qui enseigne que nul ne doit nuire à un autre. La même logique implique donc que dès l'état de nature on puisse punir celui qui veut nuire et donc qui va violer la loi de nature. Tout le monde dans l'état de nature

possède ce droit, droit qui possède deux aspects. Premièrement empêcher de nuire et deuxièmement obtenir réparation des dommages. Bien entendu, le droit de punir n'est pas absolu et arbitraire, il exclut donc dans son exercice les fureurs de ce que Locke appelle à cœur les « *fureurs vainqueurs irrités et vindicatifs* ».

Ainsi l'état de nature est déjà un état social. Les hommes à l'état de nature sont obligés de faire ou de ne pas faire des choses les uns à l'égard des autres sous la norme de la loi de nature alors même qu'il n'y a encore entre eux aucune convention expresse. Au nombre des règles qui existe déjà chez Locke à l'état de nature, il convient de compter le respect de la propriété privée. **La propriété privée existe déjà à l'état de nature pour Locke.** Sans doute, ajoute Locke, Dieu a donné la Terre aux hommes en commun, mais la raison veut qu'il fasse de la Terre l'usage le plus avantageux et le plus commode et cette commodité va exiger de fait que certes l'appropriation individuelle des fruits de la terre mais aussi de la terre elle-même. Cette appropriation individuelle est fondée par le travail de l'homme mais est limitée par sa capacité de consommation. Locke écrit « *autant d'arpents de terre que l'homme peut labourer semer et cultiver et dont il peut consommer les fruits pour son entretien, autant lui appartient il en propre* ». Autrement dit, c'est la justification naturelle de la propriété qui est antérieure à toute convention sociale. Il s'agit d'une différence fondamentale avec Hobbes. Cette différence représente également une difficulté pour justifier le passage de l'état de nature à la société politique.

2 - Le passage de l'état de nature à la société politique chez Locke

Si l'état de nature n'est pas l'enfer décrit par Hobbes, si la bienveillance et la propriété existent déjà dans ce dernier, alors on comprend mal pourquoi les hommes de l'état de nature qui disposent déjà d'avantages vont chercher à s'en dépouiller totalement. Hobbes va s'en tirer de manière subtile et habile. **Il s'efforce de montrer que si les hommes se trouvent déjà « biens » dans l'état de nature, ils n'en sont pas moins exposés à des dangers.** Dès lors ils préféreront se substituer à une société politique, non pas pour être « bien », mais pour être « mieux ».

Analyse de l'extrait : *Des fins de la Société politique et du Gouvernement* (§ 123 à 127) :

Locke justifie ici le passage de l'état de nature à la société politique. Cette justification se fait en deux temps. Le paragraphe 123 prend acte des difficultés qui sont inhérentes à l'état de nature et les paragraphes 124 à 127, vont définir les trois caractères essentiels de l'association politique.

Effectivement au paragraphe 123, Locke montre que dans l'état de nature la jouissance d'un droit reste incertaine ; au paragraphe 124 la principale fin que se proposent les hommes est de conserver leur propriété et au regard de cette exigence, il manque à l'état de nature trois caractères essentiels : des lois établies ; un juge reconnu qui ne soit pas partial ; et un pouvoir permettant d'exécuter les lois de ce même juge. Autrement dit, **il manque dans l'état de nature à première vue idyllique, des lois établies, des juges reconnus et un pouvoir de contrainte.** Tout cela se retrouve dans l'état de société et caractérise ce dernier. C'est pour bénéficier de telles améliorations que les hommes vont passer de l'état de nature à l'état de société et qu'ils acceptent le changement.

En effet pour Locke la propriété de l'homme est reconnue par l'état de nature, mais tout en étant reconnue, elle y reste exposée à une grande précarité et les lois de nature bien que claires et intelligibles par toutes les créatures raisonnables, ne sont pourtant pas observées en raison de la force des intérêts et de l'ignorance. Il faut donc trouver un remède, remède qui se trouve être l'association politique à partir des trois caractères définis. Ceci posé, Locke est bien conscient du fait qu'on ne saurait quitter l'état de nature pour un état qui serait pire encore, il écrit ainsi « *on ne saurait prêté à une créature raisonnable l'intention de changer d'état pour être plus mal* ».

Chez Hobbes l'état de nature constitue un état mortel, il y a l'avis de chacun d'où le nécessaire sacrifice de liberté. Le contrat social est la résultante d'un mouvement de panique pour assurer la conservation de la vie qui va aboutir à une situation irréversible. **Chez Locke au contraire il en va différemment puisque le passage de l'état de nature à la société politique ne se fait plus dans un mouvement de panique**, mais il s'agit seulement de tranquillité et de propriété, autrement dit chez Locke on ne changera d'état qu'à condition de conserver au minimum ce qu'on avait déjà dans l'état de nature. **Dans ces conditions le contrat social est une décision réfléchie et volontaire, soumise à la critique, et bien évidemment réversible, autre différence majeure avec Hobbes.** C'est à dire que si l'on se rend compte que la société politique à laquelle on souscrit est plus mauvaise que l'état de nature d'où l'on vient, on pourra le cas échéant dénouer les liens qui ont été tissés et revenir à l'état de nature. Autrement dit, commence à poindre ici chez Hobbes le **droit de dissidence** et le **droit de résistance**.

D'autre part, le changement d'état ne peut s'opérer que par consentement : « *les hommes étant naturellement tous libres, égaux et indépendants, nul ne peut être tiré de cet état et être soumis au pouvoir politique d'autrui sans son propre consentement* ». En mettant l'accent sur le consentement, Locke s'oppose ici à deux thèses absolutistes :

- Premièrement, dans la conception absolutiste le pouvoir royal n'aurait été que le prolongement du pouvoir paternel dans la société civile. **Pour Locke il n'y a aucun rapport entre le pouvoir paternel et le pouvoir politique**, puisque le gouvernement du père consiste à préparer l'enfant à exercer convenablement le moment venu sa raison et sa liberté ;
- Deuxièmement, la conception absolutiste présente le pouvoir comme une conquête, chose que refuse Locke. Effectivement **le gouvernement absolu ne saurait être légitime car le consentement des hommes au gouvernement absolu est inconcevable** et donc Locke, faisant allusion au *Leviathan* de Hobbes, écrit : « *ce serait assurément s'imaginer qu'il serait fort doux pour les hommes d'être dévorés par des lions* » (que de consentir à un pouvoir absolu).

Définition du contrat social de Locke : l'homme dans l'état de nature possède **deux sortes de pouvoir** : premièrement le **pouvoir de faire** tout ce qu'il juge en vertu d'assurer sa propre conservation, et deuxièmement le **pouvoir de punir** les crimes commis contre les lois naturelles.

En entrant dans l'état civil, donc au sortir de l'état de nature, l'homme va se dépouiller de ses pouvoirs qu'il détenait à l'état de nature au profit de la société, **société qui possède les trois caractères essentielles de l'association politique, c'est-à-dire des lois, des juges et un pouvoir**

capable d'exécuter les sentences de ces juges. La société politique est héritière des droits des hommes libres à l'état de nature mais par le contrat, les hommes libres n'aliènent qu'en partie leurs droits, c'est-à-dire qu'à la suite du contrat, on peut distinguer d'une part les **droits conservés** : **la propriété** et d'autre part les **droits aliénés** : les droits qui sont les conditions de l'exercice des droits concernés, autrement dit le droit d'interpréter la loi naturelle ainsi que le droit de punir en cas de violation de cette dernière.

À partir de là on peut définir les pouvoirs essentiels de la société politique : d'abord le **pouvoir législatif** qui va régler comment les forces d'un État doivent être employées pour la conservation de la société et de ses membres. Ensuite le **pouvoir exécutif** qui va assurer l'élection des lois positives au dedans de la société. Enfin un troisième pouvoir pour le dehors qui concerne la guerre et la paix, que Locke appelle le **pouvoir confédératif**. **Le pouvoir exécutif et le pouvoir législatif doivent être en des mains différentes**, car premièrement le pouvoir exécutif doit toujours être sur pied, ce qui n'est pas le cas du pouvoir législatif, et deuxièmement il pourrait y avoir une tentation d'abuser du pouvoir qui s'emparerait de ceux entre les mains desquelles ces pouvoirs se trouveraient réunis. Le pouvoir législatif qui est le pouvoir suprême est sacré, c'est l'âme du corps politique et le pouvoir exécutif doit quant à lui être subordonné, même si quantités de choses sont laissées à la discrétion de celui qui détient le pouvoir exécutif.

La sortie de l'état de nature n'a donc de sens que si elle aboutit à mieux protéger la propriété que l'homme détenait à l'état de nature. Ainsi la société politique n'a d'autre raison que celle-ci et toute autre fin qu'on prétendrait lui donner irait au delà du mandat qui constitue cette société politique. C'est ainsi que à la fin du paragraphe 127 Locke écrit : « *cherchez dans les lois établies d'un gouvernement un asile et la conservation de leur propriété* ».

On peut donc en conclure que pour Locke, à la différence de Hobbes, les droits naturels ne disparaissent pas à la suite du consentement à la société. Le pouvoir de société qui est incarné au premier chef par le législatif ne peut être supposé devoir s'étendre plus loin que le bien public ne le demande, c'est-à-dire *in fine* à la prestation de la propriété, il ne peut être absolument arbitraire sur l'avis et les biens du peuple et le pouvoir législatif, quoique suprême, n'est pas absolu, il est limité comme l'État lui-même par les droits naturels. **Autrement dit, chez Locke il y a une force qui se place au-dessus du pouvoir dont le pouvoir législatif constitue la marche la plus haute, force qui se trouve être les droits naturels.** On trouve donc chez Locke un principe qui fait aujourd'hui partie de la doctrine des droits de l'homme : ces droits constituent une barrière et une garantie qui est opposable à tous les droits positifs, et dans les démocraties modernes aucun principe ne peut être supérieur aux principes des droits de l'homme.

***Doxa** : Ensemble des opinions reçues sans discussion, comme évidentes, dans une civilisation donnée.*

3 - La doctrine de la liberté sous la loi : la *Rule of Law*

Dans l'association politique les lois de la nature s'incarnent dans les lois civiles, c'est donc à ces lois que le juge se réfère et c'est seulement à l'encontre de ceux qui transgressent les lois que la

force publique peut être légitimement employée. L'État de Locke est donc un gouvernement de loi, un « *Rule of Law* », et il montre que le gouvernement de la loi et la liberté sont indissociables, doctrine qui sera le coeur du libéralisme moderne.

L'essence de la liberté ne consiste pas à pouvoir tout faire. Elle est une situation où l'on n'est pas soumis au pouvoir arbitraire d'autrui. La liberté n'est pas un pouvoir mais un rapport social et comme on l'a vu la situation de liberté existe dans l'état de nature où nul n'est soumis à personne et si les droits naturels doivent être conservés dans l'État politique, une situation de liberté doit également exister dans ce dernier État. Mais il importe pour éviter les occasions de conflits de fixer les limites des domaines propres de chacun et c'est ce qu'accomplit la loi.

De l'essence de la liberté venons en à l'essence de la loi. La loi est au premier chef des connaissances de ce que nous devons faire ou ne pas faire si nous ne voulons pas empiéter sur la propriété d'autrui. **La loi donne le moyen intellectuel d'éviter tout litige avec autrui et la loi ainsi conçue rend possible la liberté.** Ainsi au paragraphe 57 Locke écrit « *là où il n'y a pas de loi il n'y a pas de liberté* ». Sous le règne de la loi notre pouvoir d'agir est limité puisqu'il nous faut nous abstenir d'empiéter sur la propriété d'autrui, en revanche notre liberté est illimitée puisque nous ne sommes exposés à rien de ce qui limite la liberté, c'est-à-dire à aucune coercition. Si nous agissons conformément à la loi, personne ne sera fonder à venir contrecarrer nos plans. Le citoyen qui obéit à la loi est libre totalement sans restriction. Il est soumis à des contraintes mais à aucune coercition.

Quelles sont à partir de là les attributs de la loi ?

Il faut, au regard de l'importance de la loi, qu'il n'y ait aucune incertitude : la loi doit être claire, générale, publique, non rétroactive, stable et égale pour tous.

4 - Le droit à l'insurrection

Pour Locke. Il y a de sa part dépôt, le peuple confie le pouvoir aux gouvernants, mais il n'y a pas contrat de soumission. Et de fait au couronnement de tout son édifice, Locke va placer le droit de résistance à l'oppression, le droit d'insurrection que l'auteur va qualifier de « *droit d'en appeler au ciel* ». Locke dit « *le peuple s'est réservé un droit qui appartient généralement à tous les hommes lorsqu'il n'y a point d'appel sur Terre savoir le droit d'examiner si il y a juste sujet d'en appeler au ciel* ». L'inertie naturelle du peuple ne le porte cependant pas à s'insurger tout au moins il ne s'insurge qu'à la dernière extrémité et de fait, lorsque le fardeau de l'absolutisme devient trop insupportable, il n'est plus de théorie de l'obéissance qui tienne. Locke élabore donc ici une théorie complète de la révolution justifiant déjà à l'avance la révolution *Whig* de 1688 et par delà aussi les événements de 1688-1689, il ouvre la voie aussi aux futures révolutions américaines et françaises de la fin du XVIIIe siècle. En fait, Locke reprend des arguments qui remontent à la théorie Thomiste (Saint Thomas d'Aquin) du tyrannicide c'est-à-dire qu'on a le droit de résister par la force à un pouvoir tyrannique. L'originalité de Locke cependant est de présenter le droit de résistance à l'oppression comme un principe constitutionnel organiquement intégré à la constitution elle-même et ce faisant la révolution devient inutile dans la mesure où le principe de résistance est intégré à la

constitution ce qui va ainsi forcer d'avance au gouvernement de se tenir dans de justes limites pour ne pas enclencher ce processus constitutionnel.

En conclusion, la pensée politique de Locke constitue indiscutablement la base de la démocratie libérale d'essence individualiste mais dont on trouvait aussi certaines prémisses avant Locke chez Hobbes lui-même.

II - L'étude de Montesquieu

Question de savoir si Montesquieu est vraiment l'inventeur du libéralisme moderne comme on a voulu le croire au XIXe siècle ou bien un opposant de droite à la monarchie absolue. La question ne date pas du XXe siècle. Dès le XVIIIe siècle Voltaire et Condorcet, qui jalouaient assez féroce­ment Montesquieu, l'ont accusé de composer avec les préjugés et de fait son œuvre maîtresse *L'esprit des lois* se prêtera à plus d'une lecture. Montesquieu pose de fait un problème singulier à l'historien des idées politiques. Il a eu de son vivant une très grande notoriété et a pu bénéficier d'une réputation durable de grand penseur mais en fait sa doctrine reste assez insaisissable.

A - La vie et l'œuvre de Montesquieu

Charles-Louis De Secondat, baron de Montesquieu est né le 18 janvier 1689 au château de La Brède, près de Bordeaux. Il a suivi entre 1700 et 1705 des études du collège de l'oratoire Gully puis à partir de 1705 des études juridiques à Bordeaux. Il est devenu ensuite avocat puis conseiller au parlement de Bordeaux. Il épouse une protestante et il va hériter d'un parent l'office de président mortier du parlement de Bordeaux mais il lui faudra attendre d'avoir atteint l'âge requis pour en exercer la charge. En 1721, à l'âge de 32 ans, il publie les *Lettres persanes*, qui va connaître un grand succès. Il rentre alors à l'académie de Bordeaux où il va trouver l'occasion de s'intéresser à un large éventail de disciplines scientifiques. En 1726 il va vendre sa charge de président mortier et il finit par s'installer à Paris où il fréquente les salons et où il va être élu à l'Académie française. Il entreprend aussi des voyages. À la fin des années 1720 il se rend en Autriche, en Hongrie, siège de la dynastie des Habsbourg mais il visite aussi l'Italie, l'Allemagne et la Hollande. Après ce premier périple entre 1729 et 1731 il va passer deux années en Angleterre où il est choyé, reçu dans la *Royal Society* et admis dans la franc-maçonnerie. Il publie en 1734 un ouvrage qui était dans l'ère du temps, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* mais il s'engage ensuite après cette date dans un travail plus vaste qui va devenir *De l'esprit des lois*, ouvrage qu'il publie en 1748.

Cette publication va lui valoir des déboires puisque le livre est interdit par la censure royale dès sa sortie et est ensuite mis à l'index à Rome en 1751 et finalement condamné par la Sorbonne en 1752. Ceci dit, en dépit de ces condamnations multiples qui pleuvent sur Montesquieu, le succès de l'ouvrage auprès du grand public cultivé est immédiat puisqu'on va compter une douzaine d'éditions entre 1748 et 1750. Montesquieu est d'un côté affecté par les interdictions que rencontre l'ouvrage, mais d'un autre côté il peut bénéficier de l'aura que lui procure son ouvrage à l'échelle du continent. Le livre est en effet rapidement publié dans toutes les langues et rencontre un

indéniable succès auprès des despotes éclairés comme Frédéric II de Prusse et la tsarine Catherine II de Russie, qui va s'en inspirer maladroitement dans son introduction au code des lois en 1767. Les Anglais vont accueillir avec enthousiasme le livre qui fait l'éloge de leurs institutions et s'empressent d'adopter l'interprétation de leurs institutions faite par Montesquieu. La fin de sa vie est plus difficile : il devient presque aveugle et meurt finalement à Paris le 10 février 1755. Sept ans donc après la publication de son grand ouvrage à la suite duquel il n'a fait paraître que très peu de choses.

Son œuvre majeure est un immense ouvrage fruit d'un travail de très longue haleine, d'une vingtaine d'années d'efforts tout à fait laborieuses et d'innombrables lectures. *L'esprit des lois* est le grand des saints intellectuels de Montesquieu, il a écrit lui même « *au sortir du collège, on me mis dans les mains des livres de droits, j'en cherchai l'esprit* ». L'esprit selon lui sont les principes, motifs, impulsions, tendances vers lesquelles on se dirige. Montesquieu va vouloir saisir le juridique et le politique dans tous les aspects de la réalité et sera ainsi un précurseur de l'école française de sociologie comme Émile Durkheim l'a affirmé dans sa thèse latine. À partir de ces considérations on peut dégager la problématique de Montesquieu c'est-à-dire pourquoi dans tel pays donné à tel moment donné et sur tel sujet, adopte-t-on telle loi et non telle autre, pourquoi telle loi est-elle efficace et telle autre ne l'est telle pas, questions qui sont passionnantes aussi bien pour l'historien que pour le politologue ou le juriste mais elles ne comportent de réponse que si l'on admet justement qu'il y a un « esprit des lois ». Montesquieu a lu les philosophes politiques, les historiens anciens et modernes, il est aussi un grand lecteur de récits de voyages en particulier en Orient ce qui va nourrir sa réflexion sur le despotisme et enfin il connaît aussi fort bien les auteurs anglais contemporains. Sa méthode est historique et comparative, en cela il est très britannique et est très sensible aux théories abstraites.

De l'esprit des lois se compose ainsi de 6 parties et de 31 livres, livres qui sont eux mêmes divisés en de nombreux chapitres parfois très courts. L'ouvrage perd de sa netteté au fur et à mesure que se développe le projet. Effectivement, les 8 premiers livres constituent la première partie autour de la théorie des gouvernements. On peut dire que c'est le chef d'œuvre de Montesquieu, achevé au sein d'un ouvrage qui reste inachevé. La deuxième partie se compose des livres 9 à 13 et étudie les lois dans leur rapport avec la défense de l'État, la liberté et la sûreté, les moyens de gouvernements à savoir les impôts et les revenus publics. Par rapport il faut entendre une relation réciproque et non une liaison à sens unique. Dans cette deuxième partie il y a le livre 11 qui a pour titre « Des lois qui forment la liberté politique dans son rapport avec la constitution » et au sein de ce livre il y a le fameux chapitre 6 consacré à la Constitution d'Angleterre et à la théorie de la séparation des pouvoirs. La troisième partie se compose des livres 14 à 18, elle analyse les causes physiques, les lois doivent être relatives au physique du pays, au climat qu'il soit glacé, brûlant ou tempéré, à la qualité du terrain, à sa situation ou encore à sa grandeur. Ensuite, la composition de l'ouvrage devient plus confuse : la quatrième partie se compose du livre 19 qui fait appel à la notion d'esprit général de chaque nation forgeant gouvernement, religieux, traditions, mœurs et manières et rend une prépondérance aux causes morales. La cinquième partie couvre les livres 20 à 25. On y traite ici d'abord des lois dans le rapport qu'elles ont avec le commerce (livre 20). En fait cette cinquième et avant dernière partie correspond à une période de rédaction qui a été harassante pour Montesquieu puisqu'elle s'étend sur quatre années de 1745 à 1755, il écrit « je suis accablé de lassitude ». On

constate ainsi le désordre croissant de l'ouvrage. On n'est plus en présence ici d'un ouvrage structuré et cohérent mais d'une juxtaposition de monographies. À la suite de ce livre 20, les livres évoquent des développements sur la monnaie et la population. Le livre 26 sur les lois et l'ordre des choses sur lesquelles elle statue et le livre 29 de la manière de composer les lois. Enfin la sixième partie clôt l'ouvrage et de fait l'ouvrage va se terminer par une histoire de la féodalité et du droit français ancien qui représente un changement complet de registre intellectuel, on en est là aux livres 27 et 28 et enjambant le livre 29 il englobe encore les livres 30 et 31. C'est dans cette dernière partie que Montesquieu aborde le problème des origines de la monarchie qui est discutée avec passion depuis la période de la régence et il y témoigne alors d'évidentes arrières pensées nobiliaires et anti-absolutistes. Au terme de cet ouvrage il n'y a pas de conclusion à l'ensemble. Montesquieu écrit « *cet ouvrage à penser me tue, je vais me reposer, je ne travaillerai plus* ».

B - L'exposé de la pensée politique de Montesquieu à travers l'analyse de *L'esprit des lois*

1 - Des lois

Montesquieu n'est pas le premier à avoir conçu une physique sociale mais est le premier à être parti des faits et, à partir de ses faits, à en dégager des lois. Sa démarche est totalement opposée de celle de Rousseau, qui privilégiant l'intuition, écartera les faits. Montesquieu dans un souci du fait se présente comme un juriste et un spécialiste du politique. Pour lui la société n'est ni l'effet d'une institution divine ni d'un ordre naturel, en ce sens il s'oppose à Aristote ou à Saint-Thomas. Il est ainsi fermé à la métaphysique ou à la théologie et reste mal à l'aise sur le terrain abstrait du fondement de la société et du droit ce qui explique aussi qu'il se tient à l'écart des théories du contrat social. Effectivement chez lui il y a une absence, remarquable en son temps, de tout contrat social puisque pour lui le problème de l'origine est une question absurde. La société se précède toujours elle-même, il faut se référer à ce propos à sa quarante-quatrième lettre persane où il écrit : « *qu'on est commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés ce qui me paraît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittaient et se fuyaient les uns les autres, il faudrait en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais ils naissent liés les uns aux autres, un fils est né auprès de son père et il s'y tient. Voilà la société et la cause de la société* ». Pour lui la réflexion sur les origines de la société et de l'état de nature n'ont pas lieu d'être. Pour rendre compte de la société il suffit d'un homme et de son fils. Montesquieu refuse de soumettre la matière des faits politiques à des principes religieux et moraux et il refuse aussi de les soumettre aux concepts abstraits de la théorie du droit naturel. Pour lui, dans son refus du droit naturel, les lois comme il l'écrit « *sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses* ». Le dessein de Montesquieu est bien de changer quelque chose dans la définition de la loi qui était admis. Effectivement avant de prendre avec Montesquieu le nouveau sens d'une relation entre des variables phénoménales, c'est-à-dire avant de se rapporter à la pratique des sciences modernes, la loi appartenait au monde de la religion, de la morale et de la politique et Montesquieu rejette cette ancienne conception du mot droit. Dieu est certes la raison primitive mais les lois le mettent sur le même pied que les êtres. La loi ne sera plus le reflet d'un ordre idéal, divin, mais un rapport qui reste immanent au phénomène et Montesquieu va de fait en appeler constamment à des causes que les hommes ignorent à savoir le climat, le terrain, les mœurs, la logique interne de l'ensemble d'institutions etc. Justement pour rendre compte des lois humaines et de l'écart qui

sépare la conduite des hommes tant des lois primitives c'est-à-dire des lois naturelles, de la morale, que des lois positives.

Conclusion : chez Montesquieu, les lois dérivent d'un mixte de nature et de culture de même que les atomes et les bêtes ont des lois qu'ils n'ont pas faites et qu'ils ne connaissent pas, de même l'homme bien qu'il intervienne dans la conception de certaines lois, reste soumis à des lois qu'il ne connaît pas ou qu'il connaît imparfaitement. D'où la diversité irréductible des systèmes de loi qui recouvre la vision plurielle de l'humanité.

2 - La théorie des gouvernements, en distinguant la République de la monarchie et du despotisme

Effectivement, la théorie des gouvernements qui constitue le premier livre de *L'esprit des lois*, est le chef d'œuvre achevé à la manière des grands classiques. Ces gouvernements, Montesquieu va nous les faire voir arrêter complet, définitif et comme ramassés sur eux-mêmes de toutes les époques de leur histoire. Ce qui est important et constitue son originalité est que Montesquieu rompt avec la classification traditionnelle des gouvernements qui était héritée de la pensée grecque (Platon et Aristote). Jusqu'alors on classait les gouvernements en fonction de l'étendue des décideurs qui accédaient au pouvoir, on distinguait donc la démocratie de l'aristocratie de la monarchie. **À cette classification traditionnelle héritée de la pensée grecque Montesquieu va substituer une nouvelle classification distinguant la république de la monarchie et du despotisme.** Cette nouvelle classification est moins sûre que la traditionnelle dans la mesure où justement Montesquieu va être obligé de distinguer dans la république la démocratie de l'aristocratie. Ceci dit, cette nouvelle classification qu'il introduit procède de deux éléments qui permettent de définir ces nouveaux concepts : la nature et le principe. La nature est la structure particulière alors que le principe est le comportement individuel type ou comme l'écrit Montesquieu lui-même les passions humaines qui le font mouvoir autrement dit le ressort. Les lois doivent être relatives à la nature du gouvernement mais le principe du gouvernement assure elle une suprême influence.

Chacune se caractérise par sa nature et son principe :

- Les **républiques** sont le peuple en corps (nature des républiques démocratiques) ou seulement une partie du peuple à la puissance souveraine (aristocratie). Les principes sont la vertu. Cette vertu s'applique aux démocraties. C'est la modération pour les aristocraties.
- Pour les **monarchies**, la nature est qu'un seul gouverne par des lois fixes et établies et le principe est l'honneur.
- Enfin dans les **despotismes** un seul gouverne sans loi et sans règle entraînant tout par sa volonté et ses principes et le principe est ainsi la crainte.

La république démocratique : le peuple c'est-à-dire l'ensemble des citoyens qui apparaît sous deux aspects opposés et complémentaires : à la fois sujet mais aussi monarque, il donne ses suffrages qui expriment ses volontés et Montesquieu écrit « *la volonté du souverain est le souverain lui-même* ». Phrase dialectique qui contient déjà en germe l'idée maîtresse du contrat social de

Rousseau. Le peuple étant souverain doit faire par lui même tout ce qu'il peut bien faire et ce qu'il ne peut pas bien faire il faut qu'il le fasse par des ministres ou des magistrats choisis par lui. On ne peut négliger un facteur essentiel qui est celui de la dimension : il est de la nature de la république ou de la démocratie qu'elle n'ait qu'un petit territoire. Le bien commun de la république est mis en danger par les intérêts particuliers. Le principe de la république démocratique qui fait agir les citoyens, est la vertu c'est-à-dire que la vertu demande qu'on fasse à l'État à l'inter république un sacrifice continuels de soi, de ses répugnances, de son égoïsme, de son avidités et de ses exigences qui sont étrangères aux autres gouvernements. La démocratie est par nature le gouvernement du plus grand monde et fonctionne mal si les lois cessent d'être appliquées, la cause étant le caractère du plus grand nombre. Il faut donc que cette vertu ne cesse jamais et c'est pourquoi on a besoin de la toute puissance de l'éducation pour imprimer chez les enfants ce renoncement à soi même chose qui est toujours très pénible. Cet amour des lois et de la république qui demande une préférence continuelle à l'intérêt public. Toutes les lois doivent aller dans ce sens et la voie extrême du partage des terres n'est pas à exclure. Point de luxe en république car le luxe tourne l'esprit vers l'intérêt particulier. Il y a un parfum héroïque, une nostalgie des républiques antiques aux moeurs si purs et Montesquieu a de fait dégagé les conditions éternellement valables de la santé des démocraties.

Par delà la référence aux républiques antiques, il introduit dans des républiques des cas d'espèce : d'un côté les républiques marchandes et de l'autres les républiques aristocratiques. Ces républiques marchandes (Provinces unies par exemple) posent problème à Montesquieu car contrairement au tableau qu'il brosse d'un régime austère fuyant la richesse, dans ces républiques on trouve des riches et des pauvres, des ambitions et des désirs et il se pose alors la question de savoir comment ces sociétés ne sont pas corrompus. Il dit alors « *c'est que l'esprit de commerce entraine avec soit celui de frugalité, d'économie, de modération, de travail, d'ordre et de règle* ». Cette voie suivie par la Hollande n'est pour autant pas généralisable et reste étrangère à l'esprit des lois de la nation française.

Montesquieu distingue aussi au sein des républiques ce qu'il appelle les aristocraties. **Dans le cadre des aristocraties, la puissance souveraine n'est pas détenue par le peuple mais seulement par une partie.** Le peuple se réduit à un petit nombre de citoyens, ceux qu'on appelle les meilleurs. Dans ces conditions il faut moins de vertu que dans une démocratie mais plus que dans une monarchie. La demi vertu qu'il va préconiser reçoit le nom de « modération ». L'aristocratie ne peut être tenue que par le respect des lois, donc par la vertu à défaut d'être égale à son peuple doit au moins être égale à elle même donc être modérée. Cette distinction qu'il opère entre démocratie et aristocratie a nourri la réflexion des commentateurs et en particulier celle du philosophe marxiste Louis Althusser (Essai : *Montesquieu : la politique et l'histoire*) « Montesquieu ne croit pas à la république tout au moins en son temps puisque pour lui le temps des républiques qui s'assimile aux cités États de l'Antiquité est passé. La république ne tiendrait que dans des petits États sur le modèle d'Athènes, de Sparte ou de la Rome des débuts de la République romaine, mais ce n'est plus envisageable au XVIIIe siècle qui est marqué par l'émergence des monarchies centralisées et des Empires, structurent géographiques non compatibles avec la démocratie et la république dans leurs origines ». Par ailleurs, toute vie en république est une éducation sans fin et par les lois. Il souligne le soin apporté à d'instituer deux peuples dans le peuple : le bas peuple et les notables les meilleurs. Rousseau ne veut pas que le peuple souverain légifère par ses représentants

qui serait une trahison du pouvoir du peuple souverain alors que Montesquieu tient au contraire qu'une démocratie sans représentant n'est qu'un despotisme populaire imminent, il ne veut pas que le bas peuple ait le pouvoir, que le peuple soit donc priver de tout pouvoir direct, il lui laisse simplement le droit de choisir ses représentants, le bas peuple est en effet admirable pour choisir mais exclusivement pour choisir. Il dispose d'une capacité pour distinguer le mérite mais pas pour exercer la souveraineté.

La **monarchie** : ce que l'on peut dire de la monarchie, c'est que par sa nature, puisque la typologie de Montesquieu se distingue en fonction de la nature et des principes de gouvernements, la monarchie est le gouvernement d'un seul qui dirige l'État par des lois fixes établies. Quant à son principe, il s'agit dans ce régime de l'honneur. Cela suppose donc l'existence de pouvoirs intermédiaires d'une part et d'un dépôt des lois d'autre part. Les pouvoirs intermédiaires ont pour fonction de canaliser la puissance souveraine en en brisant les élans. De fait la maxime fondamentale de la monarchie est : « point de monarque point de noblesse, point de noblesse point de monarque. » et on a ainsi un despote. Le clergé constitue un autre pouvoir intermédiaire. Dangereux dans une république comme tout corps indépendant, il convient dans une monarchie surtout nous dit Montesquieu dans les monarchies qui vont au despotisme. À côté du clergé il y a les villes avec leurs privilèges. Il y a ainsi le rôle des pouvoirs intermédiaires mais aussi ce que Montesquieu appelle le « dépôt de loi ». Le dépôt des lois ce sont des lois fondamentales fixes et établies qui doivent être placées à la garde d'un corps choisi, nouveau pouvoir intermédiaire. Ce corps annonce les faits et sans cesse il les rappelle et les arrache à l'oubli. Il est évident que Montesquieu réserve l'office de dépôt des lois au Parlement, au grand corps judiciaire et ce dépôt des lois impose donc au pouvoir royal la lenteur du monde que celui-ci gouverne. Le mystère de la monarchie tient justement à ce que les pouvoirs intermédiaires constituent un système complexe de contre force. Car effectivement, bien loin de s'opposées entre elles au prince ou encore au peuple, ces contres forces tiennent l'État monarchique et de ce fait un mouvement de sédition se trouve automatiquement freiné par ce jeu de contre force. Si la forme républicaine convenait à des petits États, la forme monarchique selon Montesquieu convient aux États qui ne sont ni trop grands ni trop petits, mais de taille moyenne.

La monarchie trouve son principe et son ressort dans l'honneur, c'est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition. L'honneur est le point d'honneur, la soif de préférence de distinction. L'ambition qui est pernicieuse dans une république est au contraire un moteur précieux dans une monarchie, « *chacun va au bien commun en croyant aller à ses intérêts particuliers par le fait de l'honneur. Chacun en défendant le ? de sa condition, en accomplissant par honneur pour le brique et le ? des actions hors du commun, sert du même coup l'État monarchique qui a besoin d'individus et de corps privilégiés* ». L'honneur sert l'État monarchique et il oppose une borne aux incursions indues de la souveraineté fortifiant ainsi l'action des pouvoirs intermédiaires et du dépôt des lois.

Le **despotisme** : procédons à une identification par la nature et le principe. Par sa nature, le despotisme est le gouvernement d'un seul, ce en quoi il rejoint la nature de la monarchie. Toutefois c'est le gouvernement d'un seul sans lois et sans règles qui entraîne tout par sa volonté et par ses caprices. Par son principe, le despotisme est le régime de la crainte, ce qui le distingue foncièrement

de la monarchie. Lorsqu'il parle de despotisme Montesquieu songe essentiellement aux régimes orientaux. Il entend par là l'Empire ottoman aux portes de l'Europe et plus lointainement en Asie la Perse, la Chine et le Japon. Il a des informations sur ces régimes orientaux par le biais de récits de voyageurs. En se fondant sur ces récits de voyageurs, Montesquieu se représente le despote oriental « *comme naturellement paresseux, ignorant et voluptueux* » et il ajoute « *se livrant dans son harem à ses passions les plus brutales* ». De ce fait le despote ne s'occupe guère des affaires politiques, retenu par ses passions, il va donc se contenter de nommer un vizir, vizir auquel il va abandonner tout pouvoir. Et à son tour le vizir va déléguer le pouvoir qu'il a reçu du despote à ses subordonnés et ainsi de suite se poursuit la délégalation du pouvoir jusqu'au plus simple sujet. On peut définir le pouvoir despotique comme une hiérarchie verticale de pouvoirs absolus, pouvoirs absolus qui sont toujours détenus à chaque niveau par un seul homme et toujours exercés de façon arbitraire sans loi ni contre pouvoir. La vertu n'est pas nécessaire dans le gouvernement despotique, l'honneur ici serait dangereux et Montesquieu écrit « *il faut donc que la crainte abatte tous les courages et y éteigne jusqu'au moindre sentiment d'ambition* ».

Quelle interprétation donner de cette définition du despotisme par Montesquieu ?

Interprétation de Louis Althusser. Dans l'ordre de définition des gouvernements de Montesquieu, le despotisme est le dernier des gouvernements, mais il est le premier dans son esprit. À la différence de la république et à la ressemblance de la monarchie, c'est un gouvernement existant. Mais c'est le gouvernement limite et c'est aussi la limite du gouvernement puisqu'il n'y a pas de structures ni de lois. C'est aussi pour Montesquieu l'idée du mal absolu, l'idée même de la limite du politique comme tel sans transcendance politique ou juridique donc sans passé et sans avenir. Le despotisme est ainsi le régime de l'instant. Tous les hommes sont égaux dans le despotisme parce qu'ils ne sont rien, les despotes règnent sur l'uniformité du vide, sur des terres abandonnées et sur des déserts. En fait le despotisme est une illusion géographique parce qu'il est une allusion historique. Effectivement à travers le despotisme c'est en fait la monarchie absolue que vise Montesquieu et dans ce qu'il vise de la monarchie absolue, ce sont les tentations qui guettent ce régime et que condamne Montesquieu. En dénonçant le despotisme, Montesquieu ne défend pas contre la politique de l'absolutisme, mais les libertés particulières de la classe féodale, sa sûreté personnelle, les conditions de sa pérennité, sa prétention de reprendre dans les nouveaux organes du pouvoir la place dont la monarchie absolue l'a frustré. Si l'on veut conclure ce développement sur le despotisme, troisième type de régime politique que définit Montesquieu et qui constitue l'incarnation du mal absolu, il s'agit d'un régime existant et surtout d'une menace existante.

3 - La « Constitution d'Angleterre » ou la séparation des pouvoirs

Analyse d'un extrait du chapitre 6 - Livre XI qui comporte 18 paragraphes.

Dans cet extrait célèbre du chapitre 6 livre XI de la Constitution d'Angleterre Montesquieu décrit ce qui est à ses yeux le régime idéal et le plus modéré, et les institutions décrites ici sont donc celles du régime anglais. Cet extrait se compose de la manière suivante : les 6 premiers paragraphes décrivent la séparation des trois pouvoirs, législatifs, exécutifs et judiciaires qui garantissent la liberté, la sécurité et la modération.

Ensuite la deuxième partie de cet extrait se compose des paragraphes 7 à 13 qui posent le principe que le peuple par l'intermédiaire de ses représentants doit exercer le pouvoir législatif, les représentants seuls sont capables de discuter les affaires, le peuple n'est pas à apte à gouverner directement mais il est tout à fait apte à choisir comme représentant l'homme le plus éclairé.

Dans la troisième partie avec les paragraphes 14 et 15, il y a une défense du bicamérisme, les gens distingués par la naissance, les richesses et les honneurs ne doivent pas être confondus avec le peuple (ici le bas peuple), il est donc bon que les nobles et les gens distingués d'un côté et le peuple de l'autre aient chacun une assemblée et délibèrent à part, d'où cette défense du bicamérisme avec la chambre haute pour les élites et la chambre basse pour le peuple.

Dernière partie de cet extrait avec les paragraphes 16 à 18, Montesquieu pose et affirme que le système britannique loin d'être révolutionnaire est en fait le sommet de ce qu'il appelle le « *gouvernement gothique* » en faveur duquel d'ailleurs il exprime sa préférence. Il y a dans cette dernière partie un passage obscure qui a paru énigmatique à bien des commentateurs, deuxième phrase du paragraphe 16 : « *ce beau système a été trouvé dans les bois* ». Montesquieu exprime ici sous une forme affinée les moeurs aristocratiques des anciens germains, où le roi était élu par des nobles et était ainsi un père parmi ses pères, un *primus inter pares* à l'opposé de cette monarchie absolue qu'il condamne.

En résumé, **la thèse défendue ici par Montesquieu à travers cet extrait montre que la liberté du citoyen sera possible si et seulement si les pouvoirs sont séparés, c'est à dire détenus par des hommes différents.** Dans la plupart des royaumes d'Europe, le gouvernement est modéré parce que si le prince exerce les deux premiers pouvoirs à savoir le pouvoir législatif et exécutif il n'a pas la puissance de juger. Montesquieu analyse ensuite en détail chacun de ces trois pouvoirs et il apprécie que la Constitution anglaise consacre les privilèges et approuve le bicamérisme dans la mesure où les nobles et le peuple ont des intérêts séparés. Le pouvoir exécutif doit être détenu par un monarque, monarque qui doit avoir un droit de veto sur les lois votées par le pouvoir législatif, comme le pouvoir législatif doit à son tour avoir le droit de récuser l'exécutif. Le régime anglais constitue pour Montesquieu l'exemple même du gouvernement modéré grâce à la division et à l'équilibre des pouvoirs.

Interprétation de cet extrait pour clore ce développement consacré à la Constitution de l'Angleterre : ce chapitre est l'un des plus connus sinon le plus connu de *L'esprit des lois* et la signification à lui accorder a été apparemment débattu depuis l'apparition de l'ouvrage par les commentateurs. Le problème principal que pose l'interprétation de cet extrait est de savoir si Montesquieu se montre ici partisan du régime de monarchie constitutionnelle tel qu'il a été instauré en Angleterre ou si il défend au contraire une constitution de type féodal. Autrement dit sa conception de la liberté est-elle libérale ou proto libérale, ou au contraire aristocratique et d'une certaine façon tout à fait réactionnaire ? Les commentateurs n'ont pas cessé de s'affronter à ce propos dans la mesure où certains ont pu voir typiquement en Montesquieu un précurseur de la Révolution française de 1789 alors que d'autres ont pu voir en lui non pas un précurseur de la

Révolution française mais de la révolution nobiliaire de 1787-1789 qui entrainera par contre coup l'épisode révolutionnaire français.

Althusser se fonde pour sa part sur les travaux d'un juriste du nom de Charles Eisenmann, Montesquieu parle pour sa part du mythe de la séparation des pouvoirs. Son analyse prolongeant les réflexions du juristes. La thèse défendue est la suivante : la Constitution d'Angleterre dont est l'objet de cet extrait aurait engendrée un mythe, un modèle théorique imaginaire car effectivement la séparation des pouvoirs n'existe pas chez Montesquieu, l'exécutif empiète par le veto sur le législatif et inversement le législatif à son tour peut exercer un droit de regard sur l'exécutif, et le législatif empiète également sur le judiciaire puisque le législatif peut aussi s'ériger en tribunal. Bien plus que d'une séparation des pouvoirs, il s'agirait donc d'une combinaison ou même d'une fusion des pouvoirs et la modération résulterait d'un partage des pouvoirs entre les trois puissances à savoir le roi, la chambre haute et la chambre basse. Or ce partage vise à exclure en particulier le despotisme populaire et la détention du judiciaire par l'exécutif. La noblesse gagne ainsi au projet de Montesquieu deux avantages considérables : premièrement une force politique qui est reconnue dans la chambre haute et deuxièmement un avenir, une position sociale des privilèges qui se trouve ainsi garantie contre les emprises tout à la fois du roi mais aussi du peuple. Si l'on veut conclure ce développement ou cette considération, il faut bien reconnaître que nous nous trouvons ici au cour d'une controverse qui est difficilement soluble et qui est liée au flou des formulations de Montesquieu. En fait, des analyses de rédaction de ce passage ont montré que ce chapitre comporte en quelque sorte des couches de rédaction à des dates forts différentes. Montesquieu grand empileur, a empilé ces couches sans trancher définitivement dans un sens ou dans l'autre ce qui fait que la question dont on débat à propos de cet extrait, à savoir est-il un défenseur de l'aristocratie face au roi et au peuple , reste insoluble.

4 - La théorie des climats

Montesquieu se pose entre autre la question de savoir des causes physiques ou des causes morales lesquelles dominant. De l'homme esprit ou de l'homme animal lequel l'emporte dans la conduite humaine, d'où le débat de la nécessité de la liberté. Au XVIIe siècle Jean Bodin dans son ouvrage *La République* a été le premier à introduire la notion de climat dans la science politique. Mais le climat qui est alors évoqué dans l'interprétation et dans la compréhension des différents régimes politiques. Dans son ouvrage, Jean Bodin dans le chapitre premier du Livre V affirme que les trois climats qu'il distingue c'est à dire le climat nordique, du midi et entre ces deux le climat tempéré, donnent des hommes forts différents. L'homme du nord qui est le fruit du climat nordique est fort, brutal, impétueux mais il est aussi chaste et pudique. Bodin définit encore l'homme du nord comme « mobile et sans parole ». Cet homme du nord se gouverne par la force. À l'homme du nord, Bodin oppose l'homme du midi. L'homme du midi par opposition à l'homme du nord est tout à la fois lubrique, rusé, porté sur les sciences occultes, sur la philosophie et les mathématiques et l'homme du midi ainsi défini se gouverne pour sa part par la religion. Enfin le troisième homme du climat tempéré est tout à la fois moins fort que l'homme du nord mais plus raisonnable que l'homme du midi. L'homme du climat tempéré va se gouverner par la raison et par la justice.

Jean Bodin est ainsi le premier à avoir posé la question du rapport du climat avec celle du régime politique ce qui fait que lorsque Montesquieu écrit *L'esprit des lois* ce débat a déjà plus de deux siècles d'existence. Ce débat tourmenté aussi Montesquieu et après avoir ainsi décrit dans sa théorie du gouvernement le jeu des causes morales, il va aborder l'influence des causes physiques dans le livre XIV, livre XIV qui a pour titre « Des lois dans le rapport qu'elles ont avec la nature du climat ».

Montesquieu s'intéresse ainsi aux effets de l'air froid et de l'air chaud. L'air froid va insuffler aux individus plus de force corporelle, plus de confiance, plus de connaissances de supériorité, plus également de hardiesse à entreprendre mais aussi moins de soupçons, moins de politique et moins de ruse. Dans les climats froids, on serait aussi peu sensible au plaisir, à la douleur, à l'amour et pour illustrer cet homme des climats froids Montesquieu cite les Anglais.

Dans le livre XVII Montesquieu aborde ensuite le thème des rapports entre la nature des climats et des lois de la servitude et à ce propos est tout à fait inépuisable en proposition générale. Il pose la question de savoir pourquoi y a-t-il en Asie un esprit de servitude alors qu'on trouve au contraire en Europe un génie de liberté, la raison en tient au climat. C'est qu'en Asie il n'existe pas de véritable zone tempérée, le climat chaud rentre en contact directe avec le climat froid alors qu'au contraire en Europe on distingue une zone tempérée très étendue qui sépare le climat chaud du froid. En Asie, des lieux très froids touchent immédiatement des lieux très chauds. Par conséquent des peuples guerriers braves et actifs qui sont le produit du climat froid poussent immédiatement des peuples efféminés paresseux et timides qui sont le produit des climats chauds. En Europe au contraire les climats du midi au nord se refroidissent insensiblement ce qui fait que les nations sont opposées du fort au fort, celles qui se touchent ont à peu près le même courage. On est donc ici en présence d'un assemblage assez hétéroclite et hétérogène pas toujours très sérieux. Certains écrits de Montesquieu en matière de réflexion climatique rejoignent certaines rêveries déjà développées par Bodin. Sa théorie des climats vient en fait s'intégrer dans la notion plus large de « l'esprit général de gouvernement des hommes », Montesquieu écrit ainsi : « *plusieurs choses gouvernent les gens : le climat, la religion, les lois, les maximes de gouvernements, les exemples des choses passées, les mœurs et manières ; d'où il se forme un esprit général qui en résulte* ».

5 - La préférence de Montesquieu pour un gouvernement gothique et l'éloge de la noblesse

Dans la dernière partie de l'ouvrage, Montesquieu va aborder l'histoire de la féodalité et du droit ancien, plus particulièrement aux livres 27 et 28 et puis 30 et 31, la composition *Esprit des lois* devient de plus en plus brouillé que l'on progresse dans la construction de l'ouvrage et on observe à partir de ce moment là un véritable changement du registre intellectuel autour du problème des origines de la monarchie. Là aussi les écrits de Montesquieu ne surgissent pas *ex nihilo* mais il y a déjà toute une littérature qui préexiste en face de laquelle Montesquieu est amené à se positionner. Effectivement on peut dire qu'une idée a dominé toute la littérature politique au XVIIIe siècle à savoir que la monarchie absolue qui triomphe encore au milieu du XVIIIe au moment où il écrit et publie son ouvrage, idée que la monarchie absolue s'est établie contre la noblesse. Le roi effectivement s'est appuyé sur les roturiers pour contrebalancer la puissance de ses adversaires

féodaux et c'est à ce moment là que se développe sur le terrain politique la grande querelle des germanistes qui s'opposent aux romanistes sur la monarchie absolue.

Les **germanistes** parmi lesquels on peut citer le Duc de Saint-Simon, Boulainvilliers et Montesquieu font l'éloge de la monarchie primitive où le roi était élu par les nobles, père parmi les père, comme l'était à l'origine le roi de Germanie élu dans ces forêts. Dès lors que la monarchie est devenue absolue, le roi a combattu et a réduit les grands. À ces germanistes qui expriment le regret des temps passés où le roi n'était qu'un *primus inter pares* parmi les nobles s'opposent à ce que l'on appelle les romanistes dont l'Abbé Dubos est le chef de file.

Ces **romanistes** peuvent se définir comme un parti absolutiste, des défenseurs du pouvoir absolu du roi, d'aspiration absolutiste et bourgeoise. Ils défendent la figure de Louis XIV qui incarne le souverain absolu bien sûr mais dans lequel aussi les romanistes voient l'illustration d'un despotisme éclairé, c'est l'idéal du prince qui sait préférer les mérites de la bourgeoisie laborieuse aux prétentions périmées des seigneurs féodaux.

C'est dans le contexte de cette controverse entre les germanistes et les romanistes que vient s'inscrire les écrits de Montesquieu sur le gouvernement gothique et sur l'éloge de la noblesse, il a parfaitement choisi son camp et effectivement dans ses derniers livres il vient défendre l'excellence de la noblesse. Il écrit ainsi : « *il est heureux que la noblesse de France ne puissance déroger, c'est ce qui fait la grandeur du pays* ». Montesquieu exprime ainsi son adhésion intime au principe d'une société d'ordres, développant ainsi un point de vue proche de celui de Boulainvilliers ou de Saint-Simon. Il marque sa préférence pour la noblesse d'épée dont il est issu sans mépriser pour autant la noblesse de robe à laquelle il appartient également. Montesquieu légitime donc le droit féodal qu'il considère par exemple comme parfaitement valide. Il fait un point d'honneur au principe qui consiste à régler un différent non par le droit mais par le combat. Il méprise les procédures de peine et défend les principes des justices féodales.

Quel doit être le pouvoir de la noblesse en France ? Montesquieu adopte en fait une position médiane entre partisan de la noblesse d'épée comme Boulainvilliers, qui pour sa part soutient que la noblesse doit détenir tout le pouvoir puisque cette noblesse descend des conquérants germaniques, et d'autre part il s'oppose aux partisans du Tiers-État de l'Abbé Dubos qui considère que la noblesse ne doit avoir aucun pouvoir. La thèse de Boulainvilliers qui était le défenseur du pouvoir de la noblesse justifiait la prééminence sociale de la noblesse par le fait que les nobles Français se présentaient comme les descendants des conquérants francs du Ve siècle alors même que ce Boulainvilliers voyait le peuple comme descendant des Gallo-Romains défaits par les invasions barbares germaniques. Après leur victoire, les Francs se seraient emparés des terres et auraient réduit les Gallo-Romains à la servitude. Les privilèges de la noblesse dans la société d'ordres du XVIIIe siècle aurait été la prolongation logique de cela. Montesquieu se situe donc dans une position médiane, et va critiquer Boulainvilliers qui a prétendu que toutes les terres auraient été accaparées par les Francs. Tout en critiquant Boulainvilliers pour sa position extrême il justifie tout de même le droit de conquête et le rejoint sur le fait que la noblesse naît des anciens conquérants. Les Francs vainqueurs sont d'un ordre social supérieur par rapport aux Gallo-Romains vaincus.

6 - Conclusion

On peut dire que c'est très certainement une illusion de voir en Montesquieu un champion de la cause de la bourgeoisie qui devait triompher à l'occasion de la Révolution française. On peut faire effectivement de Montesquieu un opposant de « droite » à l'absolutisme royal qui a servi dans la suite du siècle à tous les opposants de « gauche ». Avant ensuite de donner des armes à tous les réactionnaires. C'est parce qu'il plaidait la cause d'un ordre dépassé ce qu'il appelle la « monarchie gothique » autrement dit la monarchie élective, que Montesquieu va donc se faire adversaire de l'autre présent qui est au milieu du XVIIIe siècle la monarchie absolue et sa pensée est en fait assez conforme à la pré révolution nobiliaire des années 1787-1788 qui va précipiter la Révolution française. Cette dernière va traduire le reflux des volontés de la noblesse.

III - L'étude de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Par sa protestation contre l'absolutisme royale et sa théorie de l'État républicain, Rousseau partage donc certaines des convictions de la tradition démocratique et libérale mais également par son égalitarisme et sa vision pré jacobine d'une économie gérée par l'État, Rousseau se situe à « gauche » de la tradition libérale même si d'autres aspects de sa pensée comme l'anti-intellectualisme, le culte de la nature, de la force ou encore un certain refus pour ne pas dire une certaine haine du progrès peuvent le faire apparaître comme de « droite ».

A - La vie et l'œuvre de Jean-Jacques Rousseau

Rousseau est né à Genève, qui constituait alors une république indépendante coincée entre le Royaume de France, le duché de Savoie qui était alors intégré au Royaume du Piémont et la Confédération helvétique le 28 juin 1712. Son père était un artisan horloger qui n'en était pas moins féru de lettres antiques. Par ailleurs depuis le XVIe siècle Genève a été la capitale du calvinisme, Calvin étant venu s'établir à Genève et l'emprise du calvinisme est très forte sur la ville. Cette emprise va marquer très fortement dans un premier temps Jean Jacques Rousseau. Lorsqu'il atteint l'âge de 10 ans, son père est exilé pour raisons politiques. Son père ayant quitté la ville il est placé sous les ordres d'un pasteur. Trois ans plus tard il sera placé sous l'apprentissage d'un graveur. Cette expérience ne lui plait pas, et en 1728 il va alors quitter Genève, événement qu'il racontera dans *Les Confessions*. Un soir en souhaitant rentrer dans la ville il est surpris de voir les portes déjà fermées et décide alors de prendre la route. Cela va marquer le début d'une longue période de vagabondage du jeune adolescent qu'est alors Rousseau entre la Savoie rattachée au Piémont et la France. De cette période il est finalement recueilli à Chambéry, qui était la capitale du duché de Savoie, chez une aristocrate du nom de Madame de Warens qui va le convertir au catholicisme. Rousseau va ainsi rester sous la protection de Mme de Warens pendant 13 années, elle lui tiendra tout à la fois lieu de mère ainsi que d'initiatrice aux plaisirs sexuels. La protection de Mme de Warens lui permet aussi de poursuivre sa formation intellectuelle en autodidacte, il va s'initier à la musique, aux lettres et à la philosophie.

En 1741 alors qu'il est déjà âgé de 29 ans Rousseau quitte Chambéry et Mme de Warens pour se rendre à Paris. C'est déjà un jeune adulte et il devient à Paris l'ami de Diderot et parvient

déjà à se faire admettre dans la bonne société. Il obtient en particulier une place de secrétaire auprès du Comte de Montaigu qui exerce alors la fonction d'ambassadeur de France auprès de la sérénissime république Venise qui permet donc à Rousseau de séjourner à Venise entre le mois de juillet 1743 et le mois d'août 1744. Dans un premier temps avant de devenir écrivain, Rousseau cultive ses talents de musicien, c'est un compositeur de musique autodidacte, et il parvient alors à faire représenter l'opéra qu'il a composé qui a pour titre « *Les muses galantes* ». Cette représentation intervenant en 1744. C'est à cette époque aussi qu'il va faire la connaissance d'une lingère du nom de Thérèse le Vasseur qui va devenir sa compagne. Il va rester lié avec elle toute son existence même s'il ne l'épousera que 24 ans plus tard en 1768. De cette union vont naître cinq enfants qui seront tous abandonnés à leur naissance aux enfants trouvés. Cette pratique délibérée de l'abandon de sa progéniture justifiera plus tard l'indignation de Voltaire lorsqu'il apprendra que Rousseau a composé un traité de l'éducation, *L'Émile*. Voltaire dira ainsi « le gremlin il a osé composer le traité de l'éducation alors qu'il a mis ses enfants à l'hospice ».

En 1750 Rousseau va acquérir la célébrité en répondant à la question qui est posée au concours de l'Académie de Dijon, c'est la grande pratique des académies au XVIIIe siècle que d'organiser des concours qui mobilisent les célébrités et les intellectuelles en employant ce terme anachronique de régions du royaume. La question qui est posée est la suivante : « si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs ? ». La réponse à cette question apparaissait assez évidente, la formulation du sujet était tout à fait rhétorique dans la mesure où pour ceux qui l'avaient donné la réponse ne devait pas faire de doute. Or Rousseau qui cherche justement le scandale va réussir à provoquer les esprits en répondant en parfaite opposition par rapport à la réponse attendue. C'est-à-dire que sa réponse va apporter une réponse négative. Toujours en réponse à une question mise en concours par l'Académie de Dijon cinq ans plus tard en 1755 il va répondre à une question sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes. Conformément aux thèses qu'il développe, Rousseau marque son hostilité à la société et à la civilisation. Il va d'ailleurs renoncer pour lui-même à toute forme de vie mondaine en s'installant à la campagne d'abord à l'Ermitage puis à Montmorency dans ce qu'on appellerait aujourd'hui la banlieue parisienne.

C'est dans ces circonstances qu'il va donc être amené à composer ses grandes œuvres : *La nouvelle Héloïse*, *L'Émile ou De l'éducation* et *Le contrat social*. Cette dernière œuvre qui constitue l'apogée de la production de Rousseau paraissant presque simultanément dans les années 1761-1762. *L'Émile* va valoir à son auteur des déboires, puisque ce traité de l'éducation va faire l'objet d'une condamnation par le parlement de Paris. En fait ce n'est pas le traité en lui-même qui est condamné mais c'est la profession de foi du vicaire savoyard qui est annexé à *L'Émile* dans laquelle Rousseau développe ses idées pédagogiques et religieuses qui lui valent alors une accusation d'athéisme d'où la condamnation du Parlement de Paris qui va également se redoubler d'une condamnation du Conseil de Genève, sa ville natale, ainsi que *Le contrat social*. Face à ces difficultés qui s'accumulent et à la menace d'arrestation qui commence à peser sur lui, Rousseau va recommencer une pénible période d'errance qui va durer une dizaine d'années.

En proie à la condamnation tout à la fois du Parlement de Paris et de sa ville natale de Genève, Rousseau est alors amené à se réfugier à Môtiers qui se trouve dans la principauté de

Neuchâtel. Elle est à cette époque enclavée dans le territoire de la Confédération helvétique mais relève de la souveraineté du roi de Prusse qui est à cette époque Frédéric II, despote éclairé qui manifeste une orientation libérale dont bénéficie Rousseau. C'est à Môtiers en 1762 que Rousseau va pouvoir faire face à ses détracteurs et en réponse à la condamnation des autorités genevoise, il va publier les *Lettres écrites de la montagne*, lettres qui constituent une apologie de ses idées politiques et religieuses. Il rédige aussi un projet de constitution de la Corse. L'île de Corse est alors ce moment là sous possession de la république de Gênes et la Corse s'est insurgée contre Gênes. Elle lutte à ce moment là pour son indépendance d'où cette constitution que Rousseau va rédiger. Finalement c'est la France qui va prendre pied en Corse et annexer l'ancienne possession génoise une année avant la naissance de Napoléon Bonaparte.

En 1765, à l'invitation du philosophe anglais Hume, il gagne l'Angleterre et y reste trois ans en exil entre 1765 et 1768. En cette même année 1768 il rentre en France et il s'établit alors à Paris. Il est de plus en plus en proie à la hantise de la persécution et du complot, il y a chez lui une forte paranoïa qui a été exacerbée par les attaques qu'il a subi précédemment. C'est dans ce contexte qu'il va rédiger son dernier texte politique, qui a pour titre *Considérations sur le gouvernement de Pologne* qui va paraître en 1771. À cette date la Pologne est aux prises avec ses puissants voisins à savoir la Prusse, la Russie et la monarchie des Habsbourg qui se prépare l'année suivante au premier partage de la Pologne et qui conduira à la disparition de l'État polonais en 1795. Ces *Considérations sur le gouvernement de Pologne* sont rédigées à la demande d'un noble polonais le Comte Wielhorski. Les deux dernières œuvres de Rousseau d'une part *Rousseau juge de Jean-Jacques* et *Les rêveries du prometteur solitaire* sont écrites de 1776-1778 et leur propos s'éloigne désormais de toute préoccupation politique. Rousseau meurt en cette même année 1778 à Therme non ville où il avait été recueilli par le Marquis de Girardin. Ces textes autobiographiques feront l'objet d'une publication posthume entre 1782 et 1789. Dernier acte que l'on peut mentionner concernant Rousseau, sous la Révolution au lendemain de la chute de Robespierre le 21 octobre 1794, ses cendres seront solennellement transférées au Panthéon.

B - La présentation de la pensée politique de Rousseau

Bien évidemment l'œuvre de Rousseau ne se restreint pas à son œuvre politique, mais on peut effectivement distinguer dans l'ensemble de la production de Rousseau une œuvre plus particulièrement politique. Les œuvres politiques de Rousseau ont été réunies dans le tome III des *Oeuvres de Rousseau* qui ont été publiées dans *La Pléiade* sous le titre *Du Contrat social : écrit politique* édition de 1964.

Dans la réponse qu'il va apporter à la question posée par l'Académie de Dijon en 1750, « si le rétablissement des sciences et des arts a-t-il contribué à épurer les mœurs », Rousseau affirme justement au contraire que le rétablissement des sciences et des arts loin de contribuer à épurer les mœurs les a au contraire corrompus. Le progrès est mauvais et le bon sauvage est supérieur à l'homme civilisé. La nature dont l'homme sauvage est issu est supérieure à la civilisation. Pour nous rétrospectivement ce réquisitoire contre les conséquences morales de l'essor des sciences et des arts voire du progrès et de la civilisation semble être banal, plus rien ne nous choque dans ces affirmations. Mais ce qui va surtout choquer dans les écrits de Rousseau au moment où ils

paraissent et au moment où l'Académie de Dijon en prend connaissance, par delà la réponse délibérément provocante, c'est surtout un certain ton personnel qu'adopte Rousseau qui va ensuite s'affirmer de plus en plus dans ses écrits postérieurs. Rousseau effectivement ne parle pas de la société à la manière d'un savant qui observe de loin en ayant souci de la neutralité de son parti pris, il dénonce cette société et son réquisitoire qui est tout à la fois moral et social ne se revendique d'aucune institution. C'est-à-dire qu'il revendique pour lui même le droit de remettre en question son temps, les valeurs de son temps et l'ordre politique et social de son époque. Le fondement de son droit à la critique qu'il développe se trouve au fond de son « moi », dans sa conscience morale qu'il va proclamer souveraine et indépendante de toute autorité institutionnalisée. La critique rousseauiste, et c'est là vraiment ce qui constitue l'objet de scandale pour ses contemporains, va traduire l'individu en révolte contre la société dans laquelle il ne se reconnaît plus. Ce sentiment de révolte va s'affirmer dans toute l'œuvre de Rousseau dont ses écrits politiques restent inséparables. L'opposition fondamentale qui est la base de la critique rousseauiste qui l'amène à condamner la société de son temps, est celle qui se situe entre « l'être et le paraître ». Cette opposition entre l'être et le paraître va recouper une autre opposition, celle qui existe entre l'homme naturel et l'homme que Rousseau appelle « l'homme de l'homme », celui qui est le produit de la civilisation. L'homme naturel est libre et indépendant, l'homme de l'homme est au contraire prisonnier du monde des apparences, d'une société factice et oppressive. La critique de Rousseau va donc dévoiler le monde des apparences et cette critique est donc à la fois moralisatrice mais aussi tout à fait riche en observations sociologiques. Finalement fondamentalement l'interrogation de Rousseau va porter sur l'opposition entre nature et culture. *Le discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes* qui est composé en 1755, lorsque Rousseau participe pour la seconde fois au concours de l'Académie de Dijon, va fournir une double réponse à cette interrogation. D'une part effectivement il va offrir un modèle d'état de nature et d'autre part il va esquisser une histoire hypothétique de l'homme à travers le processus de la dénaturation qu'il va mettre en évidence.

1 - L'état de nature

Rousseau tout en utilisant largement l'information sur les sociétés primitives qui sont alors fournies par les récits de voyages, n'envisage cependant pas l'état de nature comme une réalité directement observable mais ne le confond pas non plus avec le mythe du bon sauvage qui travaille alors l'imaginaire d'une époque qui est encore marquée par les grandes découvertes notamment les explorations maritimes. Effectivement Rousseau vise avant tout à construire un **modèle théorique de l'état primitif de l'homme**, la recherche de la base inébranlable de toute société humaine ou encore de l'homme pur tel qu'il a pu sortir des mains de la nature.

a. L'inégalité n'existe pas à l'état de nature

La première thèse qu'il défend est que l'inégalité n'existe pas à l'état de nature. Effectivement la liberté et l'indépendance sont autant d'attributs de l'homme à l'état de nature. L'homme originaire a effectivement deux traits essentiels : d'une part l'amour de soi, c'est-à-dire le souci de la conservation de lui-même et d'autre part la pitié à savoir la répugnance à voir périr ou souffrir tout être semblable et principalement d'autres hommes. Ceci posé, même s'il reconnaît à l'homme originaire l'amour de soi ce qu'il faut entendre par raison et la pitié, le refus de voir

souffrir ses semblables, Rousseau est cependant loin d'idéaliser l'état de nature. Il n'hésite pas à décrire l'homme naturel comme une sorte d'animal borné aux seuls instincts physiques, il écrit « l'homme sauvage privé de toute sorte de lumière ouvre pas cette sorte de passion qui naît du progrès de nos connaissances et seulement qui naissent des impulsions de la nature » et il précise encore « ses désirs ne dépassent pas ses besoins physiques, les seuls biens qu'il connaisse dans l'univers sont la nourriture, une femelle et le repos ». En particulier la sexualité ne provoque pas de passion chez l'homme car il n'a en la matière que des besoins, « les besoins satisfaits, tout le désir s'éteint ». L'homme à l'état de nature tient donc à la domination par ses seuls instincts physiques. Pour Rousseau justement là ne se situe pas le mal puisque effectivement le mal viendra de l'amour, c'est-à-dire l'attachement exclusif et vaniteux à un seul objet sexuel. Ce sentiment factice sera apporté par la société après le processus de dénaturation et plus particulièrement nous dit Rousseau par les femmes.

Dans l'état de nature les hommes ne forment même pas une horde, les individus vivent isolés les uns des autres, ils errent dans les forêts et ils ne connaissent ni famille, ni propriété ni aucuns interdits. La reproduction de l'espèce est assurée au gré de copulations aléatoires, « paisiblement » nous dit Rousseau et « sans fureur » ce qui distingue justement l'homme à l'état de nature du règne animal, dans lequel l'acte sexuel est le théâtre de confrontation entre mâles du fait de la rareté des femelles en chaleur, ce qui n'est pas le cas de l'espèce humaine.

L'homme naturel est l'objet d'une sélection naturelle tout à fait cruelle car finalement seuls les individus robustes survivent. L'homme naturel ne pense pas, puisqu'il ne possède pas encore le langage dont il n'a au demeurant puisqu'il n'est ni sociable, il ne connaît la société ni la famille. Rousseau estime alors que la connaissance commence par l'essence à défaut de langage et que l'abstraction ne vient qu'après coup.

L'homme naturel n'est ni moral ni immoral mais il est très moral et l'unique passion qui naît avec l'homme à savoir l'amour de soi est indifférente au bien et au mal. L'homme naturel est donc heureux, libre, indépendant, innocent par absence de toute conscience morale et Rousseau écrit ainsi : « *les sauvages ne sont pas méchants précisément parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bon* ». D'où évidemment le constat d'une opposition avec Hobbes qui avait sur cette question de l'homme à l'état de nature un point de vue totalement différent. Justement Rousseau rejette la conception de Hobbes d'un état de nature caractérisé par la guerre de tous contre tous. Rousseau voit dans la conception de Hobbes une erreur et il avance deux explications à ce qu'il qualifie d'erreur de Hobbes : d'une part Hobbes n'a pas compté aux nombres des instincts naturels la pitié et d'autre part il n'a pas vu selon Rousseau que la guerre résulte de la lutte pour la prééminence, prééminence qui est une conception totalement absente de l'homme à l'état de nature. Elle est absente car la prééminence ou ce que Rousseau va appeler l'amour propre est une passion qui n'existe pas à l'état de nature, état de nature où il n'existe qu'amour de soi, c'est donc la société qui va créer l'état de guerre de tous contre tous qu'Hobbes a pris par erreur pour l'initial.

Pour Rousseau les hommes à l'état de nature ne connaissent pas la guerre, l'homme naturel n'est pas méchant, il est seulement farouche. Rousseau s'oppose à Hobbes mais il va également être conduit à s'opposer à Aristote, fameux penseur du *zoon politikon* (animal politique) qui faisait de

l'homme un être naturellement sociable dans la cité, et à toute la tradition de Hobbes qui est issue de l'école du droit naturel, *jus naturalis*, et par conséquent à Locke. Il s'oppose à Locke puisque pour lui la sociabilité n'est pas innée à la nature humaine. Cette double opposition de Rousseau d'une part à Hobbes et d'autre part à Aristote et à l'école du droit naturel, va venir marquer et souligner l'originalité de Rousseau par rapport aux grands courants politiques de son temps, effectivement pour Rousseau l'état de nature n'explique pas les motivations, les comportements de l'homme social.

b. La perfectibilité et le passage à l'état social

Si à l'état de nature l'homme comme on l'a vu reste assez proche de l'animal même si il y a aussi des différences, il y a cependant une différence fondamentale entre l'homme et l'animal, qui tient à ce que l'homme possède une faculté virtuelle qui va justement lui permettre de sortir de l'état primitif. Pour identifier cette qualité, Rousseau va forger un néologisme à savoir « la perfectibilité ». **À la différence de l'animal, l'homme est perfectible, il a la capacité d'accumuler des connaissances, d'inventer des outils, d'enrichir ses sentiments et il a aussi finalement la capacité de se donner de nouveaux besoins à la différence de l'animal dont la nature reste fixe.** C'est justement cette perfectibilité qui est selon Rousseau le propre de l'homme et qui va le conduire sur le chemin de la « dénaturation », dénaturation qui va permettre le passage de l'état de nature à l'état social.

Le passage de l'état de nature à l'état social va constituer un processus lent et cumulatif dans lequel l'interaction entre les individus va s'intensifier et au cours duquel les hommes eux-mêmes vont se transformer considérablement. C'est ce qu'on appelle le « processus de dénaturation » qui est le fruit de contingences, de hasards, de causes étrangères. Parmi les faits que Rousseau évoque pour expliquer cette dénaturation il y a la première « enclosure », la décision d'un homme tout à coup de planter des piquets autour d'un champs pour en interdire l'accès, décision qui selon Rousseau va avoir des suites tragiques. Rousseau évoque également de grandes inondations, des tremblements de terre qui détachent des îles du continent d'où un rétrécissement du territoire, et l'obligation qui est faite aux hommes qui s'y trouvent de vivre ensemble. Il évoque encore la division du travail qui va apporter simultanément la propriété, l'agriculture, la métallurgie et la société hiérarchisée. Rousseau appréhende ainsi ce qu'on appelle aujourd'hui la révolution du néolithique qui va effectivement induire ce phénomène fondamentale qui est l'amorce de la division du travail au sein des anciennes sociétés de chasseurs-cueilleurs.

Au cours de leur dénaturation, les hommes vont se donner de nouveaux besoins et pour les satisfaire ils vont dépendre de plus en plus les uns des autres. Ainsi va s'affirmer justement un besoin de sociabilité, besoin qui va avoir d'ailleurs des effets tout à fait contradictoires. Car effectivement dit Rousseau sous l'effet de cette intensification des relations entre les hommes qui impliquent le développement de sociabilité, l'homme va tout à la fois gagner en conscience morale et en même temps il va succomber aux vices. La société effectivement produit de plus en plus de richesses mais l'inégalité devient par la même une réalité. L'homme a créé des liens sociaux mais les intérêts égoïstes, la discorde vont désormais le séparer de ses semblables. C'est ainsi que l'homme va découvrir la passion, passion qui une fois encore ne connaissait pas à l'état de nature.

C'est-à-dire l'amour propre, qui est un sentiment artificiel et cet amour porte submerge désormais l'amour de soi qui était l'instinct de conservation développé sous l'état de nature. Se met ainsi en place une marche à l'inégalité, qui est encouragée par le développement de la considération de la vanité et du mépris. Chacun commence par regarder les autres de manière évidemment défavorable et chacun aussi commence à vouloir être regardé comme lui-même, c'est-à-dire à vouloir être pris en considération au même degré qu'il se considère lui-même. D'où la dépravation de l'espèce humaine à travers cette dénaturation et Rousseau rejoint alors Machiavel, l'homme de la dénaturation devient ce que Machiavel avait dit de lui c'est-à-dire : « *un être fourbe et artificieux, impérieux et dur avec les autres qui l'ambition dévorante inspire un noir penchant à nuire à ses semblables* ». Nait ainsi dans ces circonstances la guerre. Guerre qui naît donc avec les débuts de l'état social et non pas comme Hobbes l'avait faussement écrit selon Rousseau à l'état de nature. « *La société naissante fit place au plus horrible état de guerre, le genre humain avili et désolé ne pouvant plus retourner sur ses pas ni renoncer à ses acquisitions creuse se mit lui-même à la veille de se ruine* ». On se retrouve sous l'effet de la dénaturation dans la situation qui constituait le point de départ de Hobbes c'est-à-dire la guerre de tous contre tous qui va donc conduire nécessairement au premier contrat social. **D'où justement ce premier contrat social, parce que chez Rousseau il n'y aura pas un mais deux contrats social.** Le premier contrat social est à l'origine de la société civile existante et il a été imaginé par les riches et réalisé aux seuls avantages de ces mêmes riches. D'où la position révolutionnaire au terme du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* de 1755. Puisque l'état social actuel de l'homme où règne l'amour propre et les passions n'est point l'état originel de l'homme, il faut en changer. La situation actuelle qui résulte du premier contrat social n'est pas satisfaisante il faut en changer. Ce changement que préconise Rousseau va prendre l'aspect de l'établissement d'un nouveau contrat qui va constituer une institution sociale qui sera cette fois pleinement légitime.

2 - Le contrat social et la juste cité

Le projet formulé par Rousseau dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* renvoie à un ouvrage intitulé *Les institutions politiques* et de cet ouvrage inachevé Rousseau a détaché et publié en 1762 *Le contrat social* seul morceau achevé de ce traité projeté.

a. Le contrat fondateur

Commentaire du Chapitre premier du Livre Premier : Du contrat social : « Sujet de ce livre »

Nous sommes ici en présence de lignes très fameuses de Rousseau, lignes qui ouvrent *Le contrat social* et qui indiquent tout de suite et sans ambiguïté que Rousseau entend traiter une question de légitimité de droit et non pas d'histoire. Comprendre le mal social, l'homme et d'en faire ses origines c'est engager une réflexion sur la possibilité d'établir une cité juste qui sera fondée sur la loi. C'est l'objet *Du contrat social* et effectivement contrairement à Montesquieu, Rousseau ne s'intéresse pas à la diversité dans l'espace des législations et des institutions politiques. Avant toute analyse il faut effectivement s'interroger sur le fondement de l'État et répondre à cette question : comment les hommes libres, égaux et indépendants par leur nature pourraient-ils se

soumettre à une autorité tout en conservant ces droits individuels ? Le modèle explicatif et normatif fourni par Rousseau doit permettre de comprendre les institutions politiques existantes et de juger de leur légitimité.

Analyse de ce texte :

Nous avons au point de départ un état de nature déstabilisé comme Rousseau l'explique au paragraphe 1, de la nécessité des hommes d'agréger leurs forces développée aux paragraphes 2 et 3, d'où la formulation du problème fondamental que les contractants cherchent à résoudre qui est développée au paragraphe 4, trouver une forme d'association qui protège et défende la force de la personne et les biens des associés, d'où le recours à la première convention qui est exprimée au paragraphe 5 et qui est l'essence du pacte social et d'où la formation du corps politique légitime composé d'individus autonomes, libres et égaux en droits développée au paragraphe 6. On est donc ici en présence d'un raisonnement tout à fait cohérent et logique.

Commentaire de ce texte :

Nous sommes ici en présence de formules particulièrement denses, qui se prêtent à plusieurs interprétations et qui ont suscité des controverses multiples. Le corps politique légitime est composé d'individus autonomes qui sont libres et égaux en droits et qui participent donc directement aux affaires de l'État et qui forment ensemble le peuple souverain. La souveraineté vient s'exercer par des lois, lois qui statuent sur les problèmes concernant le corps politique dans son ensemble, ainsi toute division de la société en ordres hiérarchisés sur le modèle de la société d'Ancien Régime se trouve condamnée comme illégitime et injuste. Le contrat social n'est ni engagement entre les particuliers et de ce point de vue Rousseau s'oppose encore une fois à Hobbes, ce n'est pas non plus un engagement entre les contractants et le prince qui appliquerait la conclusion d'un pacte de soumission. En fait chaque contractant va donc prendre un double engagement à respecter la loi. À savoir d'une part un engagement avec soi-même et d'autre part un engagement avec la cité, c'est-à-dire avec le corps politique et moral qui est fondé par le pacte. Le contrat social garantit la liberté et la sécurité individuelle, la paix publique et la jouissance de la propriété privée. Cependant Rousseau qui vient là s'opposer à Locke ne pense pas que le libre jeu des intérêts personnels préfère converger les volontés individuelles dans le bien public. Une telle convergence n'est pas acquise d'avance et présente des difficultés pour le corps politique. La cité ou république doit être juste, elle doit supprimer l'inégalité sociale qui est source de maux et de divisions. Elle repose sur la vertu de ses membres, la cité comporte des exigences morales et légales à l'égard de ses citoyens avec le respect de la loi qui est l'expression de la volonté générale.

b. La volonté générale

Effectivement, le corps moral et collectif dans la juste cité ou la république a une volonté qui ne peut être déléguée à un monarque et là bien évidemment Rousseau est en complète opposition avec Hobbes. Cette volonté générale est par conséquent inaliénable et indivisible. Pour mieux cerner la nature de la source de cette volonté générale Rousseau va justement élaborer un concept de volonté générale. La volonté générale n'est pas la volonté de tous,

la volonté de tous serait un simple compromis entre des volontés et des intérêts particuliers, mais la volonté générale vise au contraire l'intérêt général et le bien commun, elle est donc à la fois une, inaliénable, indivisible et juste. Pour arriver à ce concept de volonté générale, Rousseau va développer ce qu'on appelle la « **théorie des deux amours** » à savoir l'amour de soi et l'amour propre, il va envisager leur mélange.

Pour ce faire, on peut s'appuyer sur quelques petits croquis. Effectivement pour Rousseau il y a en chaque homme ce qu'il appelle « deux amours », d'une part l'amour de soi qui est rationnel et objectif, qui est présent dès l'état de nature et au départ qui correspond au désir de conversation de soi-même et à la raison et d'autre part il y a l'amour propre qui résulte de l'apparition de l'état social et qui est au contraire irrationnel et subjectif. Pour Rousseau quand un individu en particulier dit vouloir quelque chose, par exemple « je veux » sa volonté exprimée est en quelque sorte la somme des deux amours qui est en lui, l'amour de soi rationnel et l'amour propre irrationnel. La volonté exprimée, si on veut lui donner une forme mathématique qui permet la visualisation, apparaît comme la somme vectorielle de l'amour propre et de l'amour de soi. Or le processus de vote qui va permettre effectivement de dégager la volonté générale qui n'est pas la volonté de tous, va permettre justement d'annihiler les passions (composante AP) pour n'en conserver que l'amour de soi, c'est-à-dire la raison.

Comment les choses vont-elles se dérouler ?

Au début du vote qui va déterminer la volonté générale nous dit Rousseau, chaque votant ne va voir en effet que ce qui résulte en lui de l'addition (somme vectorielle) de l'amour de soi et de l'amour propre, donc de la raison et de ses passions. Simplement ces deux composants ne sont pas identiques car effectivement il y a chez tous ces hommes qui vont participer au processus électoral un même amour de soi qui fait que le vecteur qui représente l'AS chez tous les individus est identique, il a la même direction et la même intensité, si l'on veut bien admettre que l'amour de soi est d'abord la volonté de préservation sous les hospices de la raison. La composante AS chez tous les participants à un processus électoral peut être représentée par des vecteurs parallèles et égaux entre eux. Par contre la composante AP de l'amour propre qui relève de l'irrationnel est essentiellement contingent, ainsi la répartition des vecteurs AP est aléatoire et la direction de ces vecteurs part dans toutes les directions avec toutes les intensités selon les individus. La volonté générale va résulter de l'addition de vecteurs AS qui sont des constantes avec la même direction et intensité, de l'addition des vecteurs AP qui sont des variables de directions et d'intensités divergentes, ce qui traduit aussi l'irrationalité et la subjectivité de cette composante. Or nous dit Rousseau, si l'on opère une somme vectorielle de tous les vecteurs AP et AS, les composantes AS qui sont toutes pareilles et de même intensité vont s'additionner tandis que les composantes AP qui sont d'intensités et de directions opposées vont finalement, si l'assistante est suffisamment nombreuse et non influencée, s'annuler puisque les passions des uns et des autres de direction et d'intensité variables vont finalement par leur somme vectorielle tendre vers 0. Donc l'addition de toutes les volontés exprimées de chacun qui résume l'addition vectorielle de l'AS et de l'AP va finalement aboutir à une addition des seules composantes rationnelles de l'amour de soi et à une annulation des amours propres. La seule addition des amours de soi des composantes rationnelles va représenter justement ce que Rousseau va appeler la « volonté générale ».

La volonté générale est la seule à subsister quand tous les autres éléments vont disparaître, et de cachée qu'elle était au départ par l'existence des amours propres chez tous les individus va devenir manifeste, et de ce fait le vote apparaît comme un révélateur de la raison présente dans l'assemblée des votants. Cette théorie a un corollaire puisque dans la volonté générale c'est l'amour de soi qui apparaît paradoxalement renforçant à obéir à l'intérêt général. En forçant un homme à obéir à l'intérêt général, qui résulte de l'addition des seuls éléments rationnels dans l'assemblée des votants, on va ainsi le forcer à être libre car on le débarrasse de la passion qui était en lui et qui l'empêchait de voir son propre bien objectif. Cette conception de Rousseau de l'intérêt général qui apparaît dans une procédure électorale qui permet de dégager dans chaque individu la part rationnel et d'annuler les composantes irrationnelles présentes chez tout un chacun, porte aussi en elle même la condamnation par Rousseau de ce qu'il appelle les « brigues » ou les « factions », ce que nous entendons aujourd'hui par les partis. Car effectivement dans le processus d'émergence de la volonté générale que défend Rousseau, les passions composantes AP ne peuvent se neutraliser que si les votants d'une part sont suffisamment nombreux, et d'autre part qu'ils soient parfaitement indépendants les uns des autres. S'il en allait différemment, si dans la procédure du vote plusieurs personnes entraient en relation entre elles et coordonnaient leurs votes, cela aboutirait à une harmonisation en quelque sorte des composantes AP sur le modèle des composantes AS et à partir de là, la somme vectorielle des vecteurs AP ne pourraient plus tendre vers 0. Si les votants communiquent entre eux au moment de la décision constituant en quelque sorte des sous ensembles et des factions au sein du corps politique, alors à ce moment là on ressuscite les passions et on ne permet pas une volonté générale libérée des passions. Il faut donc empêcher les individus de communiquer entre eux dans la décision de s'imiter et s'il se fait des brigues et des associations partielles au sein d'une communauté, la volonté de chacune de ces associations devient générale à ces membres et la délibération est de beaucoup moins bonne qualité puisqu'on a plus l'annulation du facteur irrationnel. La volonté qui se dégage comporte encore une passion, c'est ce que Rousseau appelle la « volonté de tous » qui s'oppose à la volonté générale.

Par sa théorie de la constitution ou expression de la volonté générale par une procédure électorale au sein d'un groupe suffisamment nombreux pour que les amours propres s'annulent ensemble, **Rousseau condamne le système des partis politiques puisque ces partis constituaient un élan qui brise la révélation de la volonté générale.** Tout en acceptant le principe majoritaire de la prise de décisions par le peuple souverain, Rousseau voit dans **l'unanimité** la meilleure expression de l'unité du corps social et partant du civisme de ses membres car effectivement nous dit Rousseau : dans une assemblée du peuple souverain, chaque homme pense au bien commun et plus la prise de décisions tend vers l'unanimité et plus cette prise de décisions s'effectue sous les seuls auspices de la raison puisque pour qu'une assemblée d'électeurs parvienne immédiatement à l'unanimité, cela veut dire que chaque électeur dans le processus de décision voit sa volonté exprimée s'assimiler à la seule composante amour de soi, chez chaque électeur la composante vectorielle AP est nulle. Donc pour Rousseau une assemblée qui tranche un débat à l'unanimité est une assemblée dans laquelle l'individu et tous les électeurs sont guidés par leur seule raison car ils ont été capables d'eux-mêmes d'éliminer la composante passionnelle. Telle est en tout cas la théorie développée par Rousseau dans sa conception de volonté générale.

3 - La République rousseauiste

Commentaire du Livre Deux - Chapitre VI De la loi

Analyse de ce texte:

Dans le premier paragraphe, Rousseau pose le principe que la République est régie par des lois et est gouvernée par l'intérêt public mais il pose ensuite dans le second paragraphe la question de savoir si le peuple est capable en lui-même d'établir le contrat social, le paragraphe laisse entendre la nécessité de l'intervention d'un *deus ex machina*, c'est-à-dire le législateur. La fin de cet extrait est explicite : « de lui-même le peuple veut le bien, mais de lui-même il ne le voit pas toujours ».

Commentaire de ce texte :

Le modèle politique pensé par Rousseau participe de ce mouvement d'idées qui, au XVIIIe siècle, annonce l'avènement de la démocratie et d'un espace politique nouveau. Rousseau n'envisage pourtant pas le caractère conflictuel d'un tel espace. Sa principale préoccupation consiste dans l'installation dans un champ politique défini par la souveraineté du peuple, d'une solidarité entre les citoyens. L'exemple est offert de petites communautés rurales et urbaines fermées sur elles-mêmes, selon les exemples idéalisés de Sparte et Rome dans l'Antiquité. Son idéal est un petit peuple aux mœurs purs et simples pratiquant la démocratie directe. Cependant, et comme Montesquieu, Rousseau trouve la République comme forme de gouvernement mal adaptée aux grandes nations modernes. Il importe par-dessus tout de préserver les liens intracommunautaires, de protéger le corps politique contre la naissance de conflits déchirants en son sein, qui ne peuvent être que le signe d'un éclatement prochain.

a. La théorie du législateur

Commentaire du Livre Deux - Chapitre VII Du législateur

Analyse de ce texte:

C'est un développement qui était annoncé par la fin de l'extrait précédent (ch.6). Dans le premier paragraphe, Rousseau se réfère à une intelligence supérieure qui voit toutes les passions des hommes et qui n'en éprouve aucune. Dans le second, il souligne le statut particulier du législateur qui n'est pas une magistrature et qui ne dispose pas de souveraineté. Le paragraphe 3 fait référence à Sparte (à travers l'exemple de Lycurgue, législateur qui introduisit une constitution à Sparte) et évoque le modèle des cités-États fermées sur elles-mêmes. Les deux derniers paragraphes traitent du statut particulier du législateur ; il ne doit pas détenir le pouvoir législatif seul et il y a la nécessité de soumettre la volonté particulière du législateur au suffrage libre du peuple.

Commentaire de ce texte:

Cette intervention du législateur constitue la première rupture qui intervient dans l'argumentation de Rousseau. **L'établissement du contrat social requiert l'intervention d'un personnage extérieur.** Le législateur va procéder de la dialectique du voir et du vouloir. Le législateur de génie voit le bien mais reste posé tout de même le problème de la compatibilité de ce qu'écrit ici Rousseau avec la théorie de la volonté générale dans la mesure où on peut se demander comment le peuple pourrait-il approuver ce que par lui-même il n'est pas capable de voir.

b. La question insoluble de la représentation

Commentaire du Livre Deux - Chapitre XV Des députés ou représentants

Nous sommes ici en présence d'une **condamnation sans appel de Rousseau à la représentation à l'égard de la souveraineté, qui ne peut être représentée par la même raison qu'elle ne peut être aliénée.** Il est évident que Rousseau fait ici une allusion directe au chapitre 6, livre XI de Montesquieu dans *De l'esprit des lois* dont il prend avec allégresse le contrepied. La représentation parlementaire des anglais est pour lui pure illusion. Le deuxième paragraphe de cet extrait est un argument discriminant pour Rousseau qui confirme son opposition totale à Montesquieu. La représentation est un legs du gouvernement féodal. Le caractère féodal de ce gouvernement soit disant représentatif est un argument discriminant ; Rousseau est le champion de la démocratie directe, il ne conçoit en aucun cas la démocratie parlementaire et représentative.

c. La religion civile

Commentaire du Livre Deux - Chapitre VIII De la religion civile

Analyse de ce texte :

Dans le premier paragraphe, Rousseau pose le principe de la tolérance de l'État en matière religieuse. Dans le second paragraphe, il souligne qu'il appartient au souverain de fixer les articles de la sociabilité avec la possibilité de punir de mort un citoyen qui ne respecterait pas ces articles. Le paragraphe trois énonce les caractères généraux et les dogmes de la religion civile.

Commentaire de ce texte :

Rousseau fait ici sienne l'une des idées maîtresses des Lumières, à savoir la tolérance. L'État n'intervient pas dans les croyances religieuses de ses citoyens mais assure la liberté de conscience. Aucun culte ne peut être considéré comme religion d'État et tous les cultes sont tolérés, à condition qu'ils respectent le principe de la tolérance. La cité n'est cependant pas tout à fait laïque car il appartient au peuple souverain de fixer « une profession de foi purement civile ».

Selon Rousseau, le premier état religieux de l'humanité a été caractérisé par le polythéisme. Chaque peuple avait son dieu ou ses dieux, d'où une parfaite identité entre la cohésion politique et la cohésion religieuse. Une rupture décisive intervient avec les juifs puisque ceux-ci introduisent le monothéisme qui se substitue au polythéisme. En introduisant le monothéisme, les juifs auraient

introduit une rupture décisive puisqu'effectivement le monothéisme va favoriser la distinction entre le pouvoir spirituel, à vocation universelle, et le pouvoir temporel, à vocation nationale.

Chaque État par conséquent cesse d'être un (puisque'il y a la distinction entre spirituel et temporel) d'où la nécessité de mettre un terme au divorce. À la suite de Hobbes qui a bien vu le problème, Rousseau prône à son tour l'unité politique, c'est-à-dire l'union de la religion et de l'État. La religion civile instaurée est imposée à tous. Rousseau pense que l'État peut alors se montrer tolérant avec les religions proprement dites.

C - La réception de l'œuvre politique de Jean-Jacques Rousseau

La pensée politique de Rousseau ne forme pas une doctrine systématique et ne débouche pas sur une idéologie parfaitement structurée. Son influence reste large et diffuse, inséparable de celle de son œuvre littéraire.

1 - « La faute à Rousseau » (Gavroche) : Rousseau théoricien de la Révolution française ?

À cela, le personnage de Gavroche dans *Les Misérables* nous y incite dans sa réplique « c'est la faute à Rousseau ». Dans la postérité immédiate de Rousseau se situe la génération qui entre de plein pied dans la Révolution française. On a ainsi pendant longtemps interprété la pensée politique de Rousseau à la lumière des idées révolutionnaires en cherchant dans la pensée politique des antécédents des courants et des formations politiques s'étant affirmées pendant la Révolution. Il y a des rapprochements évidents avec le jacobinisme sous la Révolution montagnarde (1792-1794).

De fait il y a des points communs entre rousseauisme et jacobinisme, mais aussi des différences. On peut constater effectivement que le jacobinisme sous la Révolution française va faire sien de certaines idées de Rousseau à commencer par le concept de volonté générale *une et indivisible*, mais également celui de souveraineté du peuple et l'exaltation de la cité-patrie. Selon Philippe Nemo (philosophe et historien des idées politiques, proche de Bernard-Henri Lévy mais dans une pensée plus à droite puisque celui-ci était presque maoïste à ses débuts), Rousseau aurait transposé au profit du peuple les préjugés de soumission au monarque absolu, qui n'existaient que trop dans les mentalités du temps, donnant ainsi une justification doctrinale aux décrets tyranniques de la foule. Comme le montre Benjamin Constant après la Révolution, Rousseau aurait ainsi facilité la tâche de ceux qui, sous la Révolution, allaient être candidats à l'exercice d'une dictature au nom du peuple. Il y a une ambiguïté, d'autant plus que Rousseau, dans un autre extrait, se réfère à la dictature.

Il y a cependant des différences sensibles avec le jacobinisme qui font qu'il est difficile de réduire Rousseau à la Révolution française, ou de l'y assimiler. D'abord, Rousseau ne concevait la république que dans le cadre de petites cités-État fermées sur elles-mêmes et pratiquant la démocratie directe. Il trouvait par contre la république inadaptée aux grandes nations modernes et à la pratique de la représentation indispensable dans le cadre du régime parlementaire. De surcroît, le culte de l'État fort et centralisateur des jacobins ne s'apparente pas à la pensée de Rousseau qui ne développe pas ce genre de propos.

Ensuite, les jacobins, à commencer par Robespierre ou Saint-Just, n'ont pas été les seuls à se réclamer de Rousseau. De nombreux Girondins partageaient cette admiration. La pensée contre-révolutionnaire a puisé des arguments chez Rousseau contre l'installation de la démocratie dans des grandes nations modernes. Rousseau partage avec les contre-révolutionnaires un refus du sens progressif de l'histoire, car le passage de l'état de nature à l'état social n'est pas un progrès de l'homme mais au contraire un recul et une avancée de ses perversions. Tout au long du XIXe, l'œuvre politique de Rousseau a aussi exercé une influence diffuse sur les idéologies romantiques, qui réunissaient alors la revendication des libertés démocratiques, avec la sensibilisation au problème de l'inégalité sociale et de l'émancipation nationale.

2 - Rousseau précurseur du totalitarisme ?

Ici la question est de savoir si Rousseau a été le précurseur du totalitarisme. Le rousseauisme comme précurseur du jacobinisme n'a pas échappé non plus aux controverses qui datent des années 1980. Celles-ci ont été particulièrement vives dans les commémorations du bicentenaire de la Révolution française, avec le choix de François Mitterrand de donner une commémoration contre la tradition montagnarde et jacobine. La Révolution française dans sa phase jacobine a donné lieu à des critiques virulentes présentant la dictature montagnarde comme précurseur des régimes totalitaires du XXe siècle, notamment pendant la guerre de Vendée, où un courant historiographique a voulu voir le premier génocide de l'histoire contemporaine à l'encontre du peuple vendéen. D'autres ont répondu que l'on ne peut parler de « peuple vendéen » et donc de « génocide », mais plutôt de « crime de guerre », selon un terme anachronique.

Plus largement, un certain nombre de philosophes, dans le sillage de Bertrand Russell et de Karl Popper, ont dénoncé la métaphysique historiciste ayant eu comme conséquences, de Platon (la décadence des choses réelles) à Hegel (le développement de l'esprit dans l'histoire humaine) ou Marx (la lutte des classes), l'émergence de formes de pensées totalitaires. Il est reproché à ces trois philosophes notamment d'avoir mis en place un cadre philosophe centré sur une « loi naturelle » d'évolution du monde. On a donc voulu déceler dans l'œuvre de Rousseau les antécédents de certaines idées totalitaires voire du totalitarisme. C'est le cas de Philippe Nemo qui range Rousseau parmi les adversaires de la démocratie et du libéralisme. Il avance pour ce faire trois arguments :

- D'une part, Rousseau serait l'auteur d'une théorie de la volonté générale qui doit s'exprimer dans un huis clos comme négation de la nécessité du pluralisme dans l'État. Pour lui, l'existence d'opinions diverses constituerait un obstacle gênant à l'expression de cette volonté générale et donc au bon fonctionnement de l'État ;
- Rousseau condamnerait explicitement la propriété et ce aussi bien dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* que dans *Le Contrat social* et il voudrait que tous les droits individuels et naturels soient abolis au moment du passage à l'état civil, contrairement à la pensée individualiste et libérale, donc celle de Locke ;

- Rousseau aurait donné une justification doctrinale à la dictature au nom du peuple, principe que l'on peut retrouver dans la dictature jacobine de 1793-1794.

Ce débat apparaît malgré tout assez confus et sombre assez facilement dans l'anachronisme en projetant sur l'œuvre de Rousseau des concepts, des problèmes et des interrogations propres à des siècles ultérieurs. Il faut très certainement comprendre la pensée de Rousseau en partant de son temps. Sa pensée participe à sa manière, avec ses hésitations et ses ambiguïtés, à l'émergence de la démocratie moderne, œuvre au demeurant à peine entamée au XVIIIe siècle. D'autre part, Rousseau a formulé en son temps des questions qui dépassent indiscutablement une époque et restent aujourd'hui encore tout à fait pertinentes : à savoir les rapports entre la politique et la morale, entre l'affermissement des libertés individuelles et l'exigence de justice et de solidarité entre les individus, autant de problèmes auxquels les démocraties modernes se doivent encore de fournir des réponses.

Chapitre 3 - La pensée d'Adam Smith

I - Éléments biographiques sur Adam Smith (1723-1790)

Le père d'Adam Smith était un douanier écossais qui meurt avant la naissance de son fils qui portera son nom le 5 janvier 1723, laissant à sa mort une jeune veuve de 17 ans enceinte. Effectivement, Smith va naître 5 mois après la mort de son père le 5 juin 1723 en Écosse à Kerck Calgy. Le jeune Adam Smith apparaît comme étant un enfant introverti, subissant l'affection exclusive de sa mère, il a un physique disgracieux avec une tendance affirmée au bégaiement. C'est en fait un pur esprit avec des capacités tout à fait remarquables du point de vue intellectuel qui va étudier la philosophie, la littérature à l'université de Glasgow en Écosse puis il se rend ensuite à Oxford où il étudie au Balliol College jusqu'en 1746. À sa sortie d'Oxford, il va se consacrer à l'enseignement et à l'écriture et est nommé en 1751 à l'université de Glasgow où il devient titulaire de la chaire de philosophie morale. Il se lie dans le même temps d'amitié avec le philosophe anglais David Hume, personnage déjà rencontré dans l'entourage de Rousseau.

En 1763, âgé de 40 ans, Adam Smith va accepter la proposition d'un homme politique influent du nom de Charles Townshend de devenir le précepteur de l'un de ses beaux-fils. Avec son élève, Adam Smith va voyager en Europe continentale dans les années 1764 à 1766. En France, il est amené à séjourner à Toulouse qui est alors encore traumatisée par l'Affaire Calas qui avait entraîné la condamnation d'un protestant accusé de meurtre sur la base d'une accusation se fondant sur son appartenance à la religion calviniste qui va entraîner l'intervention de Voltaire se manifestant déjà à l'époque sous l'aspect d'un intellectuel engagé. De Toulouse, Adam Smith va se rendre à Paris où il rejoint les physiocrates. Il rentre en Écosse en 1766 où il va s'enfermer pendant une décennie pour rédiger son œuvre maîtresse : *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, 1776. La parution de ce qu'on appelle de manière concise la *Richesse des nations* survient au moment où la Grande-Bretagne connaît un véritable décollage de ce qu'on va appeler la Révolution Industrielle, dans laquelle il a joué un précurseur. Cet ouvrage vaut à Adam Smith d'être considéré comme le père de la pensée économique moderne et de l'économie politique qui va devenir une discipline reconnue sous le plan académique et universitaire. Adam Smith à côté de ses activités universitaires devient commissaire aux douanes à Edimbourg, et par la suite, Lord recteur de l'université de Glasgow de 1787 à 1789. Il meurt le 17 juillet 1790 à Edimbourg, dans un oubli relatif puisqu'il a refusé les honneurs les plus prestigieux. Il va tout de même laisser derrière lui un ouvrage majeur faisant de lui le père de l'économie moderne et du libéralisme économique.

II - La pensée économique d'Adam Smith

A - Les inspirateurs de la pensée de Smith

La parution en 1776 de son grand ouvrage sur la richesse des nations a d'entrée de jeu occulté tous les écrits antérieurs et en particulier ceux qui dominaient la réflexion sur le terrain de la pensée économique à son époque à savoir l'école des physiocrates qui ont précédé la réflexion d'Adam Smith. Son livre va servir de guide aux prochaines générations successives d'économistes et va fournir à toutes ces générations le point de départ de leur réflexion.

Plusieurs raisons vont expliquer la place unique de cet ouvrage. Tout d'abord il faut mentionner sa très grande valeur littéraire. Le livre est bien écrit, intéressant, vivant, nourri de faits précis et pertinents. Il aborde des questions les plus actuelles qui passionnent ses contemporains comme la question du régime colonial et aussi la question du régime des grandes compagnies commerçantes. Il aborde aussi la question du système mercantile, de l'organisation monétaire ou encore de l'impôt. Il faut aussi souligner le fait que Smith n'est pas parti *ex nihilo*, il s'est largement inspiré des idées de ses prédécesseurs pour les intégrer dans un système plus général qui va dépasser ses apports initiaux. Il a donc pris leurs réflexions les plus importantes, mais en substituant à leur vue fragmentaire une véritable philosophie sociale et économique. Il emprunte donc beaucoup à ses prédécesseurs et contemporains, sans pour autant que sa crédibilité en soit atteinte. Il va faire de larges emprunts à David Hume dans ses essais relatifs à la l'économie, à la monnaie et au commerce extérieur, également à Bernard de Mandeville (1670-1733), auteur de *La fable des abeilles*. L'idée de ce livre est tenue dans son sous-titre : *vices privés, bénéfiques publics*. La thèse de Mandeville est la suivante : en se montrant égoïste et dépensier, tout individu génère la prospérité commune et ses dépenses nourrissent la demande, permettant de clarifier les relations sociales. C'est une pensée provocatrice, qui renie les vertus des puritains et des calvinistes anglais du XVIIe. En effet faire de l'intérêt un élément de cohésion sociale plus fort que le dévouement et le sacrifice ainsi que de faire de la dépense un facteur de richesse plus que l'épargne est particulièrement provocateur pour ses contemporains. Enfin les derniers grands emprunts d'Adam Smith sont ceux aux physiocrates qu'il a connu pendant son séjour à Paris en 1765. Les physiocrates qui s'imposent après les mercantilistes, cela veut dire « le gouvernement de la nature ». Le chef de file des physiocrates est François Quesnay qui est l'auteur d'un tableau économique paru en 1758. Dans cet ouvrage Quesnay expose les thèses de ce qui constitue le mouvement des physiocrates. L'idée est la suivante : il existe un ordre naturel et c'est la nature qui constitue la référence de cet ordre naturel. La richesse contrairement à l'idée que s'en faisait les mercantilistes, est tributaire est de la soumission aux lois de la nature et dans ces conditions il y a une activité humaine qui s'impose par elle-même qui est l'agriculture. Par ailleurs les physiocrates défendent le libre échange et la libre circulation des richesses à commencer par la libre circulation des grains. Ils sont les champions du laisser faire et du laisser passer. Adam Smith les rencontre lors de son séjour à Paris en 1765, la brièveté des relations entre les deux n'a pas empêché les physiocrates d'exercer une influence très profonde sur ses écrits. Adam Smith a effectivement beaucoup fréquenté personnellement deux des physiocrates les plus en vue : Turbot et Quesnay. Dans ses conversations avec eux, Adam Smith a puisé une vision bien précise de leurs idées et leur a empruntés en particulier leurs idées de la distribution du revenu annuel entre les diverses classes de la nation. Ceci dit, Smith va très vite dépasser la pensée des physiocrates et va travailler une vue d'ensemble beaucoup plus large que celle des physiocrates.

B - La division du travail

Pour Adam Smith, le travail constitue la véritable source de la richesse. Smith a effectivement voulu dès le départ marquer l'opposition de sa propre doctrine avec celle des physiocrates. Puisque pour lui c'est le travail en général et non uniquement celui de la terre seulement (affirmation des physiocrates) qui génère des richesses. Le travail n'est donc pour lui pas

le fait que d'une seule classe mais le travail de toutes les classes de la nation toute entière. La richesse annuelle créée dans un pays est donc le fruit du travail commun de tous ceux qui y travaillent. Cette richesse va résulter de la coopération de tous ces classes. Il y a là dans la pensée d'Adam Smith une différence essentielle avec la pensée des physiocrates qui différenciaient la classe productive, les producteurs, et les classes stériles. La richesse résulte donc de tous les travailleurs et implique une coopération entre eux.

Cette coopération entre les classes humaines va se réaliser sous une forme particulière qu'est la division du travail. Effectivement, le mérite personnel de Smith est d'avoir mis en lumière et donnée des bases à son ouvrage ce fait fondamental qu'est la division du travail, dont la constatation aujourd'hui apparaît comme une banalité. Cette division du travail est l'institution par laquelle s'effectue sans effort et naturellement la coopération des hommes dans la création du produit national. Ainsi, chaque homme au lieu de pouvoir individuel à l'ensemble de tous ses besoins ne fait qu'un seul produit qu'il échange ensuite contre ce qui lui manque. De là pour l'ensemble de la communauté un énorme accroissement de la richesse. Smith analysant la puissance de la division du travail va l'attribuer à trois causes principales :

- La **dextérité** acquise par chaque travailleur qui est spécialisé dans un seul domaine, dans une seule besogne identique ;
- Le **gain de temps**, réalisé en évitant justement de passer sans intérêt d'une occupation à une autre ;
- Les **inventions et les perfectionnements**, que le fait d'être absorbé par ce travail suggère naturellement à ceux qui l'exécutent tous les jours.

Cependant, la division du travail se heurte à deux limites. D'une part à l'extension du marché. Quand le marché est trop petit, personne n'est encouragé à se consacrer entièrement à un seul travail donc le marché freine le développement de la division du travail. D'autre part à l'accumulation préalable du capital. La division du travail sera facilitée par l'accumulation du capital et un industriel dans son usine ne pourra le faire d'autant que ces capitaux seront plus puissants. De fait à la différence des physiocrates donc qui se représentaient le monde économique comme une série de classes superposées les unes aux autres, les agriculteurs portant tout le reste de la société sur leurs épaules, Smith va envisager la production sociale dans son ensemble comme résultant d'une série d'entreprises juxtaposées et complémentaires. Les progrès de chaque activité sont étroitement liés les uns aux autres, et la conséquence pratique est que l'impôt pourrait retomber sur toutes les classes, et à l'impôt unique, Adam Smith va opposer l'impôt multiple en le défendant qui frappe donc toutes les sources de revenus : le travail et le capital, mais aussi la terre. C'est la règle de la proportionnalité de chacun.

Ceci dit, Smith n'est pas entièrement dégagé de l'influence des physiocrates : il admet effectivement que le travail des artisans et des commerçants est moins productif que celui des fermiers et des ouvriers agricoles car les fermiers et les ouvriers agricoles non seulement reconstituent le capital employé à profit, et parviennent aussi à fournir une rente aux propriétaires.

Donc Adam Smith défend l'idée que dans l'agriculture la nature travaille avec l'homme d'où le phénomène de la rente du sol alors qu'il semble ignorer paradoxalement que dans l'industrie également l'eau, le vent, l'électricité et les vapeurs sont aussi des forces naturelles qui concourent avec l'homme dans la production industrielle. Mais la Révolution industrielle a à peine commencé lors de la publication en 1776, et de fait cet ouvrage reste loin de constituer un manifeste prophétique en faveur de la nouvelle société industrielle. Les négociants et manufacturiers restent assez antipathiques à Adam Smith alors que les intérêts des propriétaires fonciers et ouvriers agricoles lui apparaissent toujours en accord avec l'intérêt général du pays. Smith n'est donc pas un précurseur de l'industrialisme naissant, mais tient au contraire par toutes ses fibres à l'agriculture. Il ne perd pas une occasion d'en montrer la primauté et ses préférences.

C - Le naturalisme et l'optimisme d'Adam Smith

On distingue encore dans *La richesse des nations*, deux autres idées fondamentales sous la plume de Smith à savoir l'idée de la spontanéité des institutions économiques ou le naturalisme ou encore le caractère bienfaisant de ces institutions.

1 - La spontanéité des institutions économiques

C'est une idée sur laquelle Smith revient très souvent sur le fait que le monde va de lui-même, il n'a eu besoin pour s'organiser, de l'intervention d'aucune volonté prévoyante et raisonnable et d'aucun concert préalable entre les hommes. Il a suffi pour lui donner son accès actuel, de l'action spontanée de millions d'individus cherchant leur propre chemin sans se préoccuper des autres et sans se douter du résultat social que l'aboutissement l'ensemble de leurs actes. Il n'y a pas eu de plan suivi mais uniquement des hommes inconscients qui suivent un but à atteindre. Ces principales institutions décidées par les individus selon une force instinctive sont, la division du travail (conséquence d'une certaine tendance de la nature humaine, à savoir la tendance à échanger une chose contre une autre. À côté de cette division du travail il y a la monnaie qui procède d'un instinct collectif, les hommes ayant effectivement aperçu les inconvénients du troc, faisant naître la monnaie d'une action simultanée et non concertée d'un grand nombre de personnes suivant leurs pulsions personnelles. Troisièmement on a l'accroissement du capital. Effectivement, plus le capital est puissant, plus la nation peut entretenir d'ouvriers productifs, fabriquer des instruments et des machines qui vont accroître la productivité des ouvriers et développer la division du travail. Cet accroissement du capital est l'unique moyen dont dispose une nation pour augmenter sa richesse. Le capital limite l'industrie et il est le véritable maître de la vie économique, thèse qui va devenir classique avec et après Smith. Si le capital s'accumule, c'est grâce à l'action d'individus poussés par le désir élémentaire d'améliorer leurs conditions qui sont ainsi spontanément conduits à épargner et à utiliser productivement leur épargne. La quatrième institution de Smith, c'est la théorie de l'adaptation de l'offre à la demande. Cette théorie de l'adaptation est l'application la plus intéressante de l'idée de la spontanéité des institutions économiques. Effectivement si chacun produit au hasard, comment éviter dès lors qu'à chaque instant la production soit inférieure ou supérieure à la demande effective. Il faut pour répondre à cette question, se référer à la théorie des prix de Smith. Ce dernier va formuler deux hypothèses entre lesquelles il ne va pas trancher, ses élèves débattront là-dessus pour lui. La première hypothèse est que la vraie valeur d'une

marchandise est déterminée par le travail, c'est-à-dire l'effort qu'elle a coûté pour être produite. Mais comment à partir de là mesurer ce travail ? On peut considérer le temps de travail nécessaire à la production sauf que ce n'est pas le seul paramètre, des gestes plus ou moins qualifiés peuvent être demandés. Cette théorie peut faire varier le prix en fonction de la « valeur-travail ». À côté de cette hypothèse sur la « valeur-travail », on peut se dire que le travail ne saurait être la seule façon de le quantifier. La deuxième hypothèse sur la valeur des marchandises est l'idée « du coût de production » reposant sur l'idée que la valeur d'une marchandise résulte de l'addition des facteurs qui entrent dans sa production, il peut y avoir le salaire que l'on doit verser à l'ouvrier pour produire cette marchandise, le prix des matières premières, l'ajout du prix du capital ou encore le fermage de la terre qui à l'époque appartiennent à des propriétaires fonciers. Smith à la différence d'autres auteurs, n'a jamais tranché entre ces deux hypothèses mais en définitive c'est quand même la théorie du « coût de production qui va prévaloir » qui semble prévaloir. Le prix du marché va tantôt être supérieur, tantôt inférieur ce qu'il appelle le prix naturel de la marchandise. À partir de là il est aisé de comprendre l'adaptation de l'offre à la demande. Si la quantité disponible est plus haute que la demande, le prix va baisser et toute la quantité disponible va être vendue et ainsi la quantité de chaque marchandise qui est importée sur le marché, se conforme ainsi naturellement à la demande effective. Ce résultat remarquable est atteint sous la seule impulsion de l'intérêt personnel. Cette théorie de l'adaptation de Smith, est l'une des plus importantes de l'économie politique et a été depuis Smith, reproduite sans altération par tous les économistes. Smith en fait encore d'autres applications qui soutiennent sa thèse de la spontanéité des fonctions économiques comme en ce qui concerne la population et la monnaie. Finalement la force qui se trouve à la source de tous les actes économiques et donc la constance et l'uniformité, triomphent de tous les obstacles naturels et qui fait par conséquent, l'unité de tout le système. Cette force est l'intérêt personnel ou comme Smith préfère l'appeler « l'effort naturel de chaque homme pour améliorer sa condition ». C'est pour lui le ressort essentiel qui est logé au cœur de chaque individu et qui assure ainsi l'envie et le progrès de la société. Après la spontanéité des institutions économiques au nombre de 4, il faut en venir à l'optimisme de Smith et l'étude de la bonté des institutions économiques spontanées.

2 - La bonté des institutions économiques spontanées

L'intérêt personnel en créant et en maintenant tout l'organisme économique, assure en même temps « le progrès d'une nation vers la richesse et la prospérité ». Les institutions qu'il a fait naître ne sont pas seulement naturelles, elles sont aussi salutaires et providentielles. C'est effectivement la « divine providence » qui va mettre au cœur de l'homme ce désir d'améliorer sa condition d'où dérive l'organisation sociale-naturelle de sorte qu'en inclinant dans le sens où pousse ce désir, l'homme ne fait qu'accomplir les desseins bienfaisants de Dieu lui-même. En poursuivant son intérêt, il est conduit dans ce cas comme dans beaucoup d'autres, par une main invisible, à promouvoir un résultat qui n'était pas dans ses intentions.

Commentaire chapitre 2 livre IV de « La richesse des nations »

On a ici une exposition de la thèse optimiste de Smith. Il avance deux arguments en faveur de cette thèse. Le premier argument avancé par Smith. La spontanéité des institutions économiques fournit en même temps la démonstration des effets bienfaisants de l'intérêt personnel. Toutes ces

institutions sont favorables au progrès économique et de la lecture de Smith, se dégage l'impression renouvelée que les institutions spontanées sont les meilleurs. Deuxième argument de Smith, il a voulu prouver directement sur un point particulier l'accord de l'intérêt privé avec l'intérêt général, il s'agit du placement des capitaux. À ses yeux effectivement les capitaux cherchent et trouvent spontanément les placements les plus favorables à l'intérêt de la société. Pour Smith démontrer que le placement des capitaux se fait de la manière la plus conforme à l'intérêt général, il faut montrer que toute la production est organisée de la façon la plus propice à l'intérêt général. On peut cependant avancer des arguments critiques envers cette thèse, on peut constater que les bases de son argumentation restent fragiles. Elles postulent une hiérarchie très contestable quant à l'utilité des différentes activités. Il y aurait en numéro 1 l'agriculture, en numéro 2 l'industrie, en numéro 3 le commerce intérieur et en numéro 4 le commerce extérieur. Comment Smith parvient-il à cette hiérarchie ? Il se fonde sur la quantité de travail productif et sur la masse des valeurs échangeables obtenues. Mais l'idée de l'harmonie des intérêts privés et de l'intérêt général ne se présente pas chez lui avec la rigueur d'un théorème démontré a priori. C'est plutôt une vue générale, conclusion d'observations répétées. Beaucoup plus que sur le raisonnement, cette idée s'appuie sur l'expérience. Smith a refusé de donner à cette idée une valeur absolue, il se contente de dire assez vaguement le plus souvent. Son optimisme n'est pas absolu ni universel car ne s'étend qu'à la production des richesses et de ce fait tout cela reste une réflexion sur la production des richesses. Il n'a jamais prétendu que la distribution des richesses fût la plus juste possible, son optimisme se limite donc au domaine de la production. Il reconnaît que la rente touchée par le propriétaire foncier et le profit du capital réduisent le salaire. Ricardo ira lui, étudier ce terrain beaucoup plus glissant. Les classes supérieures de la nation tendent à opprimer les classes inférieures.

D - La liberté économique et la théorie du commerce international

1 - La liberté économique

La conclusion pratique du naturalisme et de l'optimisme de Smith, c'est évidemment la liberté économique. La non-intervention de l'État en matière économique est la règle à laquelle aboutit Smith après les physiocrates. Smith ne se contente pas de prouver l'inutilité de l'intervention de l'État en face des institutions spontanées de la société, il va plus en loin et tient à montrer que l'État par sa nature même, est impropre aux fonctions économiques. Les gouvernements sont toujours les plus grands prodiges de la société, ils sont beaucoup trop éloignés des entreprises particulières pour pouvoir leur donner toute l'intention minutieuse que ces entreprises exigent pour prospérer. De plus, l'État est un mauvais administrateur car ses agents sont négligents et dépensiers, n'étant pas directement intéressés par l'administration mais payés avec les fonds publics. Son intervention doit être strictement limitée dans le cas où l'intervention individuelle est impossible. Smith reconnaît trois domaines dans lesquels l'intervention de l'État s'oppose à celle de l'individu : la justice ; la défense du pays et certains travaux publics et certaines institutions publiques. Ceci posé compte tenu de ces trois exceptions, la non-intervention de l'État est un principe général mais pas une règle absolue. De fait, Adam Smith n'est pas un doctrinaire et n'oublie pas que toute règle a toujours des exceptions. L'ouvrage de Smith est un plaidoyer en faveur de l'affranchissement économique de l'individu. C'est un réquisitoire contre la politique mercantiliste et contre tout le système économique qui en était inspiré.

2 - La théorie du commerce international

Adam Smith procède à une critique du protectionnisme en général, valorisé au contraire par les mercantilistes. Il lutte pour la liberté du commerce international avec une largeur de vue supérieure aux physiocrates. Effectivement, le libéralisme des physiocrates restait inspiré par l'intérêt de l'agriculture. Smith dépassant le point de vue des physiocrates, considère le commerce extérieur comme avantageux pour lui-même pourvu qu'il arrive à son œuvre et qu'il se développe spontanément. Selon lui, le protectionnisme ne peut accroître le capital du pays et limite donc l'industrie. Par ailleurs, il est absurde pour un pays de fabriquer à grands frais chez lui les objets que l'étranger pourrait lui fournir à meilleur marché, il y a une répartition naturelle des marchandises entre les divers pays qui reste conforme à leurs avantages à tous. Le protectionnisme empêche ainsi d'en tirer partie et s'oppose par la même à la division du travail de la communauté internationale. On peut souligner à ce propos, que dans sa démonstration Smith, tout en condamnant les théories mercantilistes, reste malgré tout encore prisonnier des formes de pensée des mercantilistes car se place toujours du point de vue des producteurs et il n'a pas encore compris que l'argument décisif en faveur de la liberté des échanges se tire non pas du point de vue de l'intérêt des producteurs, mais du point de vue de l'intérêt des acheteurs. Pour explorer cette réflexion, il faudra attendre la seconde génération des économistes libéraux qui répondra également aux critiques de Marx. La conclusion pratique de Smith est la suivante, au lieu des innombrables par le droit qui gênent l'importation et la production, l'Angleterre devrait se contenter d'établir des droits fiscaux sur les marchandises étrangères de consommation générale à savoir le vin, le sucre et le tabac. Ce système des échanges serait une source de revenus abondant pour l'État et de fait le Royaume Uni devait s'inspirer des conseils de Smith au XIXe siècle.

III - Quelques considérations sur son influence politique

Paru l'année de l'indépendance américaine et du renvoi de Turgot, la « richesse des nations » arrive au bon moment. C'était le manifeste économiste individualiste attendu par une société qui s'interrogeait sur son évolution. Certains hommes politiques se sont inspirés de ces idées. Pitt a consulté Smith (Pitt est un Tory, Smith est un Whigs) en particulier sur l'idée d'un traité de libre-échange avec la France. Ce traité sera signé en 1786 mais il sera ensuite dénoncé dès les premiers jours de la guerre car le Royaume Uni se trouve en guerre avec la France dès 1793. Pitt a également sollicité l'avis de Smith pour préparer le budget de 1786. Smith dans la continuité de ses thèses, souhaite amortir le plus possible les dettes et pour se faire, augmenter les impôts par l'État sur le tabac et l'alcool. Ce sera l'objet d'une rupture entre les physiocrates français et Smith.

Chapitre 4 - La pensée contre-révolutionnaire : Les fondements d'une autre modernité au travers de la pensée de Burke

Au lieu de parler de pensée contre-révolutionnaire, certains ont pu évoquer la révolte contre les Lumières françaises ou « franco-kantiennes » (expression de Zeev Sternhell, historien de la pensée politique israélien). On observe donc la naissance d'une culture politique qui va opposer une alternative globale à la vision du monde, de l'homme et de la société qui est forgée par le XVIIIe siècle, que l'on qualifie généralement de philosophie des Lumières. Effectivement, il faut entendre par là la modernité rationaliste qui est portée par la révolution scientifique du XVIIe siècle avec entre autres Descartes et qui trouve aussi son expression immédiate chez Hobbes. Il y a ensuite la Glorieuse Révolution anglaise (1688-1689, théorisée par Locke) et la querelle des Anciens et des Modernes en France au tournant du XVIIIe siècle qui sont autant d'exemples de ce que l'on appelé « culture politique moderne ».

Cela va éveiller une violente riposte et une autre culture politique va se mettre en place. L'un des pionniers de la culture des anti-Lumières va être le philosophe italien **Giambattista Vico** (1668-1744), auteur des *Principes d'une science nouvelle relative à la nature commune des nations* (1725). Avec Vico, on a le premier maillon de l'antirationalisme et de l'anti-intellectualisme, qui va culminer dans la célébration du particulier et dans le refus de l'universel. Vico va être le premier à clamer son rejet des principes du droit naturel. Vico est resté inconnu en dehors de Naples et de l'Italie jusqu'au début du XIXe siècle et en termes d'influence immédiate, les fondateurs de la **culture anti-Lumières** les plus connus seront plutôt le Prussien Johann von Herder et l'Irlandais Edmund Burke.

D'où vient le terme « anti-Lumières » ? L'expression a sûrement été inventée par Nietzsche, devenue d'un usage courant en Allemagne au tournant du XXe siècle. Il le forge pour désigner les idées de Schopenhauer et de Wagner et c'est bien effectivement à la fin du XIXe siècle que les anti-Lumières deviennent un véritable courant intellectuel qui va triompher dans une société qui a changé en quelques décennies, comme jamais auparavant, de la Révolution anti-intellectualiste du XVIIIe siècle. L'expression allemande de *Gegenaufklärung* est un phénomène de première importance.

Tout comme les Lumières, les anti-Lumières sont un mouvement politique lancé avant la Révolution française et au départ sans rapport avec elle. Des courants multiples et contradictoires vont parcourir les anti-Lumières, mais leurs penseurs font alors campagne contre un certain nombre de principes fondamentaux ayant rendu possible l'instauration des libertés anglaises puis les deux grandes révolutions de la fin du XVIIIe siècle.

Cependant, le mouvement intellectuel, culturel et politique associé à la révolte contre les Lumières ne constitue pas tant une contre-révolution qu'une autre révolution. Ainsi naît une autre modernité, de tout ce qui sépare les hommes, avec entre autres histoire, culture et langue. L'horizon de l'individu se retrouve bloqué et celui-ci est enfermé dans sa communauté culturelle. Le primat de la tradition, des coutumes et de l'appartenance à une communauté a déjà été posé par Vico. La relativité des valeurs va constituer un autre aspect capital de la critique des Lumières et les ravages

que fera ce concept vont être considérables. C'est bien une autre modernité, qui va engendrer la catastrophe européenne du XXe siècle.

I - Les fondements d'une autre modernité

On peut citer au fondement de cette autre modernité le trio Herder-Vico-Burke. Vico a précédé Herder (1744-1803) mais son influence ne se fait sentir qu'au XIXe siècle alors que le pasteur allemand Herder est immédiatement célébré et son sens du pamphlet lui permet d'exercer une forte emprise sur la pensée européenne.

A - La révolte contre la raison et les droits naturels

Il va y avoir un large consensus au tournant du XIXe siècle fondé sur la critique du rationalisme. Cette critique du rationalisme a été promue entre autres par Herder et par Burke et elle va imprégner aussi bien la pensée allemande que la pensée française. Cette critique a ceci de particulier qu'elle vient contester la capacité de la raison à saisir la spécificité d'une époque, d'une situation ou d'un peuple.

Herder est le premier qui déclare la guerre à la prétention de la raison à comprendre l'histoire et à saisir toute la complexité de la pensée humaine. Il va contester aussi la possibilité d'une philosophie de l'histoire qui irait chercher le principe d'intelligibilité dans sa propre possibilité. Hegel refusera ainsi de prendre Herder comme modèle. Avec Burke (1729-1797), Herder va aussi affirmer que c'est la primitivité (ce qui est primitif et premier) et non pas la raison qui est la grande qualité humaine. Ennemi des normes universelles, Herder va également s'acharner sur l'importance qu'attache la philosophie des Lumières aux lois.

B - La culture politique des préjugés

Herder, contre la philosophie des Lumières qui tend à faire de l'homme la mesure de toute chose, s'attache à montrer l'insignifiance humaine et à y faire reposer l'ensemble de son système. Pour Joseph de Maistre comme pour Herder, l'histoire est un texte écrit par Dieu, un drame qu'il fait jouer aux hommes. Les hommes, ces ombres sur la terre, ne font que traverser le monde en courant. L'homme est avant tout remarquable par son insignifiance. Autrement dit, il ne peut être au fondement de la civilisation, qui repose donc sur la primauté de la communauté sur les individus. Les rapports sociaux sont calqués sur les devoirs moraux qui lient parents et enfants et par une sorte d'accord tacite gravé dans la nature des choses.

La société constitue donc un véritable organisme, un corps et les rapports qui existent entre ses membres sont en fait immuables. Burke écrit : « Notre système politique se trouve dans une juste correspondance et symétrie avec l'ordre du monde ; le tout n'est jamais à aucun moment ni vieux, ni jeune, ni entre deux âges mais demeure à jamais identiques à lui-même à travers les vicissitudes toujours recommencées de la décadence, de la chute, de la renaissance et du progrès » (*Réflexions sur la Révolution de France*, 1790).

Cette société est un contrat mais qui n'a rien d'un contrat social utilitariste comme le voulait Locke et Rousseau. Ce contrat n'est pas un commencement car tout commencement est en soi une aberration ; il ne fait que refléter l'ordre naturel des choses. C'est une association non seulement entre les vivants mais entre les morts et ceux qui vont naître. Ce contrat n'est pas une décision rationnelle et volontaire mais un consentement à l'ordre préétabli des choses. La société existe de tout temps, elle ne peut être ni créée, ni refaite selon les besoins des individus.

Il faut à l'État la consécration d'une religion d'État. L'homme est par nature un animal religieux et la religion est à la base de la société civile et la source de tout lien et de toute consolation. L'ordre divin et la vérité de l'histoire sont révélés par la religion. Il faut donc défendre la communauté contre l'individu, le spécifique contre l'universel, les cultures locales et les communautés organisées contre la prétention de la raison qui désorganise la société.

L'Histoire est faite de traditions diverses et contradictoires, elle n'est pas un tout et a plus d'un enseignement à livrer. Mais elle est aussi politique expérimentale qui apporte finalement une sanction. C'est ainsi que tous les penseurs des anti-Lumières à savoir Herder, Burke, de Maistre et à leur suite Hippolyte Taine vont mettre l'accent pour leur part sur la préservation d'une culture de préjugés et la négation de l'autonomie de l'individu, négation qui signifie bien que « l'homme est le produit de la race, du milieu et du moment » (Hippolyte Taine). Herder a montré que l'homme est par-dessus tout assujéti à l'ensemble des conditions naturelles et culturelles, historiques et « sociologiques » dans lesquelles il se développe. La voie est ouverte ainsi à Taine qui va placer au cœur de sa réflexion **la race, le milieu et le moment**.

L'organicisme va être la forme suprême de la subordination de l'individu à la collectivité. C'est aussi l'une des idées-mères de la pensée des anti-Lumières. La société sous le couvert de ce concept d'organicisme est ainsi assimilée à un arbre, la Nation est un arbre plusieurs fois centenaires, il en va de même de l'État et la famille. Chaque génération est ainsi la gérante temporaire et la dépositaire d'un patrimoine précieux et glorieux, qu'elle a la charge de transmettre à la suivante. Produit de l'histoire, la société est un tissu de traditions et de préjugés héréditaires, une construction patiemment édifiée aux profondes racines.

Il n'y a donc pas de meilleure politique que celle qui consiste à accepter l'ordre existant tel que l'ont fait, en suivant les enseignements de la nature, les générations venues les unes après les autres. Le préjugé se retrouve donc planté au centre de la philosophie de l'histoire, la société pèse sur les individus de tout le poids des âges, sinon de la perpétuité. Préjugés, prudence et prescription affirment ainsi l'incapacité des hommes à se créer un monde différent de celui qui existe. Le préjugé est l'élément fondamental de la discipline sociale, il désigne la particularité et le trésor spécifique d'une nation ou d'une époque et il est source de bonheur et de vitalité.

C - La loi de l'inégalité et la guerre à la démocratie

Si Herder a quelque chose en horreur c'est l'égalité. La campagne contre l'égalité va se faire chez Herder sous le couvert d'une campagne contre l'uniformité et donne appel au pluralisme. En attaquant l'uniformité et en se faisant l'apôtre du pluralisme, Herder va donc s'engager dans une

campagne contre l'unification de la législation et l'abolition des privilèges, y compris les privilèges les plus haïs. La campagne des philosophes des Lumières contre les coutumes enracinées dans les traditions pluriséculaires avait pour objet l'élimination des injustices les plus criantes ; celles dont l'existence dans la société du XVIIIe siècle étaient devenues insupportables. Contre cette campagne des philosophes des Lumières, Herder vient prendre la défense des corporations détestées par les philosophes et il va s'élever contre les projets d'unification de la législation.

Puis avec Burke, l'idée selon laquelle la revendication de l'égalité destructrice de l'ordre naturel et moral conduit vers la tyrannie va constituer dès les premiers jours de la Révolution française jusqu'à la Guerre froide l'une des grandes constantes et la véritable force motrice de la pensée et de l'action de tous les penseurs, de tous les théoriciens de la modernité antirationaliste. Pour Burke, la pire des injustices est celle d'un pouvoir exercé par la multitude (« ville multitude ») et la pire des oppressions est celle pratiquée par la majorité. Burke écrit : « la démocratie absolue ne peut être considérée comme l'une des formes légitimes de gouvernement ». Démocratie absolue et démocratie sont de simples synonymes utilisés sans distinction aucune. **Toujours et partout, la démocratie tend à la tyrannie de partis.**

La guerre à la démocratie qui commence à la fin du XVIIIe va se poursuivre désormais sans relâche. La révolte contre la raison, contre les droits naturels, contre l'autonomie de l'individu, va fixer les grandes lignes de cette démarche. Tout est permis et tout est légitime pour bloquer les velléités de démocratisation du monde européen, y compris la préservation d'un ordre politique et social injuste, clientéliste et corrompu. On peut alors observer une véritable levée de bouclier contre les institutions et contre le contenu actuel de la démocratie, dont la démarche de Burke va offrir le meilleur exemple.

II - Edmund Burke (1729-1797)

La pensée contre-révolutionnaire est le négatif de la pensée révolutionnaire même si elle n'est pas parfois sans subir elle-même la marque de l'esprit du temps. Cette pensée ne naît pas non plus en 1789, elle est en fait en prise directe avec les tendances les plus radicales des Lumières depuis déjà plusieurs décennies. C'est le déclenchement et l'intensification rapide de la Révolution qui va lui faire prendre son envol. La contre-Révolution n'est pas qu'un mouvement politique, c'est aussi une conception globale du monde nourrie de théologie et d'ontologie (questionnement sur la nature de l'être), forte d'une anthropologie, d'une épistémologie et d'une philosophie du langage. C'est un complexe de sensibilité qui va jeter un pont entre les XVIIIe et XIXe siècles.

A - La vie de Burke (jusqu'en 1790)

Edmund Burke est né en 1729 en Irlande, à Dublin. Il est l'enfant d'un couple mixte (père protestant et mère catholique) ; on a parfois attribué à la religion de sa mère une certaine influence sur ses idées. Il a poursuivi ses études à Dublin, au Trinity College. Il a été influencé par la lecture des œuvres de Montesquieu. En 1750, il se rend à Londres pour étudier le droit et il fait alors la connaissance des œuvres de Rousseau et notamment du Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1755).

Quelques années plus tard, en 1758, il va fonder une revue politique et littéraire (*Annual Register*) qui publie entre autres des comptes rendus critiques sur les ouvrages de l'époque. Burke se plie à l'exercice pour le *Discours sur l'inégalité* ; il fait l'éloge de la civilisation et du progrès et combat pour sa part la thèse de Rousseau selon laquelle l'état de nature serait supérieur à l'état de civilisation. En 1762, il publie un autre compte-rendu de l'*Emile* (traité de l'éducation de Rousseau) et dans cet ouvrage, il décrit le projet éducatif que Rousseau se propose de donner aux garçons. Il est plein de réserves à l'égard de la partie où est développée « La Profession de foi du vicaire savoyard » (livre IV), notamment à cause de l'athéisme que cela évoque. Il ne dresse en revanche aucun compte-rendu du *Contrat social*, qui n'a retenu ni son attention ni celle de ses collaborateurs.

Burke a accompli plusieurs voyages en France avant la Révolution et il se rend en particulier en 1773 à Versailles, où il visite la cour de Louis XV et fait à cette occasion la rencontre de la Dauphine (épouse du futur Louis XVI), Marie-Antoinette, alors âgée de 16 ans. Il écrit « elle était ainsi que l'étoile du matin, brillante de santé, de bonheur et de gloire ». Il n'est pas spécialement enchanté par les conversations qu'il a pu entretenir avec les encyclopédistes. Il a tout de même noué un réseau de relations sur le continent qu'il va par la suite entretenir jusqu'à la Révolution.

En Angleterre, il va prendre une part active dans la vie politique. Il est élu à la Chambre des Communes et siège sur le banc des *Whigs* (les libéraux et opposants des *Tories*, qui sont plus conservateurs). Lorsque les colonies américaines se soulèvent en 1776, il se montre très favorable à la cause des insurgés d'Amérique. De fait, si l'on examine son action politique aux Communes entre le début des années 1770 et la Révolution française, on a l'impression d'une véritable action libérale, d'une défense des droits du Parlement, d'une lutte contre les injustices (que ce soit dans les colonies d'Amérique, en Irlande, aux Indes ou même en Angleterre). Du fait de son action politique, il atteint l'apogée de sa célébrité entre 1785 et 1788 au côté des chefs du parti *Whigs* tels que Charles James Fox ou Thomas Paine.

En apparence, il donne l'impression d'être un défenseur des libertés mais quand on étudie le détail de ses discours, il apparaît déjà bien qu'il est un antirationaliste et un conservateur. Il est certes partisan d'un régime assez libéral mais pour des motifs pragmatiques, car effectivement il peut être considéré avant tout comme un empiriste et un réaliste. C'est ainsi que lorsqu'il entreprend de lutter contre l'injustice, ce n'est pas pour défendre des doctrines philosophiques, mais pour donner plus de bonheur aux citoyens britanniques. Lorsqu'il défend les colons britanniques, il va le faire au nom des traditions et de la coutume et pas au nom de la Déclaration d'Indépendance.

Burke pense déjà que la Constitution britannique a une grande valeur justement car elle est fondée sur l'histoire et non sur un contrat social, dont il nie l'existence. C'est effectivement au nom de la tradition que, déjà, il s'oppose à toute réforme parlementaire en Angleterre. Il considère ainsi que la tradition et la jurisprudence (Burke est un juriste) doivent fournir les principes qui guident les États. C'est l'histoire qui doit être à la base de toute institution humaine.

À partir de là, de quelle manière Burke accueille la Révolution française ? Il ne va déceler aucun lien entre ce que certains commentateurs ont appelé la « Révolution américaine » et la

Révolution française. Ces deux révolutions sont dues à des circonstances particulières. En fait, pendant les premiers mois de la Révolution française, et en particulier au moment de la prise de la Bastille, Burke reste assez indifférent mais la colère le saisit soudain à l'issue des journées des 5 et 6 octobre 1789. Une manifestation de Parisiennes souffrant de la disette se rend à Versailles, envahit le château et contraint la famille royale (« Nous ne manquerons plus de pain, nous ramenons le boulanger, la boulangère et le petit mitron ! », s'exclame la foule) à regagner Paris, au Château des Tuileries. C'est une révolte motivée par la faim. Cet épisode indigné Burke qui est choqué par les traitements subis par la famille royale et en particulier par Marie-Antoinette dont il conserve le souvenir éclatant de 1773.

La colère de Burke s'amplifie ensuite lorsque le 4 novembre 1789 se réunit la Société anglaise de la Révolution, dont l'objectif est d'étudier et de commémorer la Glorieuse Révolution de 1688-1689, qui a renversé le dernier Stuart, Jacques II, au profit de Guillaume d'Orange. À cette occasion, un pasteur dissident (du dissent), Richard Price, prononce un grand discours dans lequel il exalte la Révolution britannique et la rapproche de la Révolution française. Les deux révolutions se seraient faites au nom des mêmes idées libérales que la Glorieuse Révolution. D'autres discours non moins enthousiastes sont également prononcés à l'occasion de cette réunion du 4 novembre.

Burke exprimera sa colère par rapport à cette séance notamment dans un discours aux Communes le 5 février 1790. Le 9 février, il reprend la parole aux Communes et il défend alors la thèse que la France est plongée dans le chaos et il procède à une critique virulente de l'œuvre de l'Assemblée Nationale Constituante française (1789-1791) : abolition des privilèges, Déclaration des Droits de l'homme et du Citoyen du 26 août 1789, Constitution de septembre 1791. Burke est toujours officiellement *Whig* et son intervention divise profondément son camp. Une majorité va l'approuver, mais une minorité, dont Fox et Paine, va se montrer résolument hostile à son égard et dès ce moment-là, Burke se met à écrire ses *Réflexions sur la Révolution de France*, qui vont paraître à Londres en octobre 1790. Il se retire de la vie politique en 1794, mais prend pour certains le surnom de « Cicéron anglais ».

B - Les *Réflexions sur la Révolution de France* (1790)

Commentaire d'un extrait des Réflexions sur la Révolution de France

À l'origine, cet ouvrage se présente sous la forme d'une lettre adressée à un ami en France. Les commentateurs se sont demandé de qui il pouvait s'agir. Plusieurs hypothèses ont été émises ; il pourrait s'agir d'un certain François de Ménonville, député de l'Assemblée Constituante ou de Pierre-Gaëtan Dupont, conseiller au Parlement de Paris ou encore Charles-François de Pont, hypothèse la plus vraisemblable.

Les réflexions adressées à de Pont auraient eu un double but : critiquer les nouvelles institutions françaises issues de la Révolution française et les événements de France mais aussi attaquer la Société britannique de la Révolution et les sociétés analogues, qui justement, au grand dam de Burke, s'efforçaient de rapprocher la Révolution française de la Glorieuse Révolution. En opérant cette double critique, Burke donne à la contre-révolution, dont il devient un des théoriciens,

un programme solide, basé sur une véritable philosophie de l'histoire. Cet ouvrage reste mal composé, Burke n'ayant pas l'esprit très rationnel et écrivant plutôt sous l'empire de la passion. Dans la confusion du développement, on peut distinguer deux grandes parties.

Dans la première partie, partant du discours du pasteur Price, Burke s'efforce de montrer qu'il y a une différence fondamentale entre la Révolution britannique de 1688-1689 et la Révolution française de 1789 ; il se permet d'interpréter la Glorieuse Révolution comme une restauration. La seconde partie de l'ouvrage que l'on peut distinguer est consacrée à la critique des nouvelles institutions que l'Assemblée Nationale Constituante donne à la France, dont les anciennes institutions s'effondrent à l'été 1789. Cette critique peut être qualifiée de sévère, d'injuste et même d'hargneuse. L'ouvrage de Burke comporte finalement deux aspects : un pamphlet virulent et souvent arbitraire qui n'a plus grande valeur et un exposé doctrinal qui reste toujours valable et qui a servi de base à nombre d'ouvrages hostiles à la Révolution française.

Analyse de ce texte :

Dans le paragraphe 1, dont la composition reste touffue, l'idée essentielle est la suivante : en opposition à la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789, Burke s'élève contre la théorie du droit naturel abstrait car de fait, il est pour lui impossible de définir abstraitement les contraintes et libertés qui varient dans les époques.

Le paragraphe 2 repose sur l'idée que la Constitution d'un État exige une connaissance profonde de la nature et des besoins des hommes. Pour Locke comme pour Rousseau, est naturel ce qui est inhérent à la nature humaine, en tout temps et en tout lieu ; pour Burke au contraire, est naturel ce qui est le résultat d'un long développement historique et d'une longue habitude ; est naturel ce qui est précisément particulier, ce qui ne s'applique pas à l'universalité. C'est une conception de la nature diamétralement opposée à celle des philosophes rationalistes. Burke estime que laissées à elles-mêmes, les choses trouvent leur ordre naturel, en conséquence, tout l'héritage du passé a une valeur incalculable parce que voulu par la nature.

Dans le troisième paragraphe, Burke défend l'idée que la science du gouvernement est par elle-même essentiellement pratique, elle exige une somme d'expériences si vastes que la vie d'un seul homme ne saurait suffire à l'acquérir. Burke procède ici à la valorisation de l'histoire et à l'héritage du passé.

L'idée générale de Burke développée ici est la suivante : les institutions construites sur une table rase comme dans tout processus révolutionnaire et sur la seule raison ne sont pas durables. À la suite, cet ouvrage est une lutte constante contre l'abstraction et contre l'individualisme. Les révolutionnaires veulent faire table rase du passé pour construire une société purement rationnelle ; Burke estime alors que c'est une grave erreur car un tel régime ne pourra pas survivre.

1 - Une lutte contre l'abstraction

Burke y consacre ici une place beaucoup plus considérable que dans ses autres ouvrages. Pour lui, un fait ou une institution n'ont de valeur que dans le contexte des circonstances. Il refuse de définir la liberté dans l'abstrait comme il refuse (paragraphe 2) de « discuter dans l'abstrait du droit de chacun à se nourrir ou à se soigner ». Il y a différentes libertés, celle de l'honnête homme et celle du voleur évadé, qu'il considère comme nuisible. Tout comme la question essentielle n'est pas de discuter du droit abstrait à se nourrir mais comment se procurer la nourriture, ce qui nécessite de « faire appel aux cultivateurs ou aux médecins plutôt qu'aux professeurs de métaphysique ».

Dans cette perspective, Burke va dénoncer logiquement les droits de l'homme, qui pour lui sont « une mine préparée sous terre dont l'explosion fera tout sauter ». Les droits de l'homme vont permettre à la masse de revendiquer le pouvoir (paragraphe 1) mais Burke ne croit pas à la sagesse de la masse parce que la masse est une abstraction et que la volonté des masses ne peut donner naissance qu'à des principes abstraits et inapplicables. De manière concrète, Burke déplore ainsi l'impersonnalité des nouvelles institutions créées par la constituante, le fonctionnement du droit constitutionnel ou encore la simplicité pseudo géométrique des institutions françaises qui aurait pu se produire. En effet, certains étaient partisans d'une division départementale sous forme géométrique, comme dans certains États américains.

2 - La lutte contre la notion de nature

Il emploie le terme de nature dans un sens différent du sens commun. Le terme de nature est pour lui synonyme d'héritage du passé ; la Constitution britannique est pour lui excellente, mais seulement en Grande-Bretagne, parce qu'elle est l'œuvre des siècles passés. Il en va très différemment du système politique que la constituante veut instaurer en France ; justement parce que ce système est basé sur la pure abstraction et non sur le passé. Burke en déduit donc la valeur des préjugés, parce qu'ils sont le résultat de l'histoire, de l'instinct naturel et il va critiquer l'égalité qui est contraire à la nature puisqu'elle n'apparaît pas dans le développement historique.

Il critique aussi la démocratie car la loi du nombre est pour lui antinaturelle ; la volonté et les intérêts du grand nombre sont rarement la même chose et le grand nombre ne peut pas avoir une notion claire de ses propres intérêts. Il lutte aussi contre l'idée de faire table rase du passé ; faire table rase du passé, c'est insulter la nature. Burke n'est pourtant pas partisan de l'immobilisme, il estime qu'on peut parfaitement améliorer ce qui existe mais entre améliorer ce qui existe et tout supprimer pour repartir à zéro, il y a pour lui une distance incommensurable.

3 - La lutte contre la raison

Burke ne rejette pas absolument le concept de raison mais il va lui donner un autre sens. La raison pour lui est l'ensemble des préjugés. Il l'oppose à la raison cartésienne construite par pure déduction qui ne tient pas compte des traditions. Le préjugé est « le vêtement d'une raison cachée ». Cette idée du préjugé a été reprise ensuite par de nombreux philosophes et écrivains au XIXème ; on pourrait citer Maurice Barrès qui a écrit « revêtons nos préjugés car ils nous tiennent chaud ».

Pour Burke, la raison est composée de préjugés, il estime aussi qu'il existe une raison collective ; c'est-à-dire la manière de penser de tous les habitants d'un pays.

Les idées fondamentales exposées dans *Les Réflexions sur la Révolution de France* forment le corps d'une doctrine cohérente et l'ouvrage de Burke a eu une résonance considérable.

C - L'influence des *Réflexions sur la Révolution de France*

1 - En Angleterre

En Angleterre, le succès de cet ouvrage a été d'emblée prodigieux. On ne compte pas moins de 11 éditions dans l'année qui suit la publication de l'ouvrage et environ 30 000 exemplaires avaient été vendus en Angleterre à sa mort en 1797. Cette publication conduit à restreindre en Angleterre le courant de sympathie pour la Révolution française, qui va pâtir aussi de l'exécution de Louis XVI, rappelant la mort de Charles Ier en 1649.

À partir de là, les *Tories* et une majorité de *Whigs* (libéraux) vont accepter les idées de Burke. Seule une minorité des radicaux s'opposent à Burke ; d'où la rupture entre Burke et Fox, qui devient le chef des radicaux (scission du parti *Whig*) en mai 1791. Celui-ci va également abandonner ses positions francophiles avec les Massacres de septembre (1792, des révolutionnaires massacrent des prisonniers à plusieurs endroits en France, plus de 1000 morts). Les radicaux ne vont pas rester silencieux mais ils vont répondre aux considérations de Burke, avec en particulier Thomas Paine qui va rédiger *Les droits de l'homme* (1792), ouvrage qui sera par ailleurs mieux reçu en France qu'en Angleterre. Paine deviendra d'ailleurs par la suite citoyen français.

Pourquoi ce succès des écrits de Burke, dans un pays qui avait connu deux révolutions au XVIIIe siècle ? L'Angleterre de 1790, qui se trouve être au début de la révolution industrielle, est un pays qui s'est enrichi, qui est satisfait de lui-même et qui est devenu conservateur. Elle est par ailleurs secouée par le réveil religieux du méthodisme, sous l'impulsion de John Wesley (courant issu d'un schisme avec l'Église anglicane, qui accorde une place importante à la sanctification et qui repose sur une méthode de prière particulière). Dans ces conditions, l'Angleterre va réserver un bon accueil aux idées de Burke en tant qu'un pays qui a considérablement changé en un siècle.

2 - En France

En France, au contraire, l'ouvrage de Burke va recevoir un mauvais accueil, même du point de vue de la droite. Le destinataire de l'ouvrage, Charles-François de Pont, se fait le défenseur des Lumières qui ont été attaquées par Burke. La traduction française de cet ouvrage va se vendre tout de même, mais plus sous l'effet d'une curiosité que sous le poids d'une méditation approfondie, à partir d'une doctrine révolutionnaire. Les véritables héritiers de Burke en France au XIXème siècle seront Hippolyte Taine et Maurice Barrès.

On peut parler de succès de librairie puisqu'en l'espace de quelques semaines, l'ouvrage fait le tour du monde (Allemagne, Italie, Suisse, Espagne illégalement, Russie, États-Unis...). Burke ne

cesse pas ses activités à la suite de ce livre. Il continue à se montrer, jusqu'à sa mort en 1797, sous les traits d'un adversaire acharné de la Révolution française. Sur le plan intérieur, il vilipende dans des termes méprisants la « multitude immonde des jacobins anglais, radicaux et démocrates », jusqu'à s'imposer comme un des principaux champions de la contre-révolution.

Chapitre 5 - Le libéralisme après la Révolution française

I - Généralités

A - Le second libéralisme

Le libéralisme va se déployer dans la première moitié du XIXe siècle et ressemble fort peu à ce qu'on pourrait appeler le « premier libéralisme » antérieur à la Révolution. Entre le premier et le deuxième libéralisme, il y a la double césure de la pensée de Rousseau et de la Révolution française. Toute l'attache de ce second libéralisme sera d'absorber le choc produit par ces complexes événements, sentiments et idées. Il faut partir du constat fondamental que le libéralisme du XIXe siècle accepte et approuve la Révolution française ainsi que ses actes et ses résultats. On peut déjà se référer à Clemenceau qui à la fin du XIXe siècle dira que « la Révolution française est un bloc à prendre ou à laisser comme tel ». Burke qui était au départ un *Whig* prélibéral finit par se dresser contre les événements révolutionnaires en France. Notons également qu'il n'a été suivi par aucuns libéraux français dans cette condamnation de la Révolution française. Bien évidemment des distinctions vont être opérées à l'intérieur de la Révolution, en particulier la phase de la Terreur (septembre 1793 - juillet 1794) qui est réprouvée. La mémoire de Robespierre est laissée dans l'oubli et finalement les intellectuels rejoignent les révolutionnaires contre l'Ancien Régime. En effet, l'Ancien Régime était fondé sur les principes mêmes contre lesquels le libéralisme premier s'est dressé à savoir le pouvoir absolu du roi et le pouvoir « semi-politique » de l'Église. Au contraire les révolutionnaires, et en premier lieu les constituants de 1790 à 1791, se sont accomplis à construire un corps politique fondé sur la représentation et la séparation des pouvoirs garantissant la sécurité, l'égalité des droits, et la propriété. Justement l'expérience révolutionnaire va établir que le principe représentatif pouvait aussi se retourner en despotisme et que la souveraineté du peuple pouvait être confisquée par une poignée d'hommes. La conception libérale de l'ordre politique était donc lourde de dangers mortels pour les libertés.

B - La société en termes religieux

Au regard de ce constat, après la Révolution, les hommes du XIXe siècle vont comprendre qu'ils ne vivent plus seulement dans la société civile où dans l'État, mais qu'ils vivent dans un troisième élément qui va recevoir des noms divers comme société ou histoire, un élément « méta politique », au-delà de la politique, qui a été révélé par la Révolution. Il est important de saisir que cette société ou cette histoire vont être interprétés en termes religieux. Si le XVIIIe siècle a pu se montrer globalement hostile à la religion et si la religion Thermidorienne a pu conduire une politique de déchristianisation violente à la suite de la première rupture qui avait déjà été instaurée par la constitution civile du clergé sous la Constituante, le premier XIXe siècle en rupture avec cette orientation déchristianisatrice sera religieux. Cette religiosité se retrouve chez les premiers socialistes qui voudront faire du Christ le premier des prolétaires. Les Français vont donc interpréter les événements politiques et sociaux en termes religieux et leur considération politique sont inséparables de leurs considérations religieuses. Ils vont faire alors du christianisme une religion séculière, pour Chateaubriand comme pour Tocqueville.

C - Des critiques de la Révolution

Il faut effectivement poser le principe qu'après avoir constaté que les libéraux défendent la révolution contre les réactionnaires et les tenants de l'Ancien Régime, ils n'en sont pas moins critiques vis à vis de la Révolution. Critiques de la Révolution contre ceux qui dans le courant du XIXe siècle vont invoquer la Révolution considérant que celle-ci n'est pas achevée et qu'il faut continuer à l'accomplir, ceux qu'on appellera alors les socialistes. Les libéraux vont bien évidemment se dresser contre ces socialistes, ils combattent ces orientations qui pour eux rendent impossible la stabilisation des institutions impliquées par les principes de la Révolution.

II - Benjamin Constant

Effectivement, il faut rappeler que Benjamin Constant est le grand libéral de l'époque révolutionnaire puis napoléonienne et avec Mme de Staël il est l'un des rares à s'être opposé par un travail doctrinal conséquent aux orientations du jacobinisme qui conduisent au moment de l'épisode révolutionnaire à la Terreur et il va aussi se dresser contre les abus du bonapartisme. Constant s'impose comme ayant été le chef de fil du libéralisme justement parce qu'il se dresse en temps réel pourrait on dire contre le jacobinisme dans ses excès les plus condamnables puis contre le bonapartisme.

A - La vie et l'œuvre de Benjamin Constant (1767-1830)

Benjamin Constant est né à Lausanne sur le territoire de la Confédération helvétique en 1767 dans une famille de Huguenots français qui s'étaient réfugiés en Suisse depuis le XVIIe siècle. Constant va mener rapidement une existence cosmopolite et en 1784 il va faire connaissance en Suisse de la fille de Necker ministre de Louis XVI à savoir Germaine de Staël qui était résidente à Coppet sur les bords du Lac Léman à proximité de Lausanne. Il s'agit d'une rencontre essentielle puisque Constant va vivre avec Germaine de Staël avec laquelle il aura une fille. Constant écrit des textes politiques et participe à la vie politique française dès la période révolutionnaire et fréquente le groupe des idéologues dont le chef de fil est un certain d'Estudes de Tracy. Ces idéologues représentent la transition entre la pensée des encyclopédistes du XVIIIe siècle et les libéraux de la Restauration. Ils vont incarner une opposition républicaine modérée non jacobine à l'Empire. Constant devient avec l'appui de Mme de Staël à Paris membre du Tribunat sous le Consulat avant d'en être rapidement écarté par Bonaparte qui était alors Premier Consul auquel il déplait par ses prises de positions très tranchées. Ayant été écarté du Tribunat par Bonaparte, Constant va alors prendre le chemin de l'Allemagne où il réside jusqu'en 1814 d'abord en compagnie de Mme de Staël puis avec Charlotte van Hardenberg après sa séparation. De retour en France il va collaborer avec Napoléon pendant les 100 jours. Cette collaboration avec Napoléon le met en opposition avec les royalistes au moment de la deuxième Restauration qu'on appellera la « terreur blanche ». Il est ainsi obligé de s'exiler en Angleterre avant de rentrer définitivement en France en 1816. Il est désormais sous la Restauration l'un des chefs de fil de l'opposition libérale jouant en particulier un rôle important à la Chambre. Benjamin Constant est tout à la fois romancier et auteur d'une œuvre politique tout en ayant tenu son journal et entretenu aussi une abondante et riche correspondance. Son roman le plus connu est Adolphe qui paraît en 1816. Son œuvre politique n'est pour sa part pas

clairement structurée. À l'occasion de son exil allemand qui a constitué pour lui une période féconde de sa pensée politique, il a commencé deux projets d'ouvrages qui ont été abandonnés. Le premier essai portait sur une constitution républicaine dans un grand pays et le deuxième essai sur des principes de politique. Par la suite Constant va publier des ouvrages taillés dans ce matériau et surtout il va aussi faire paraître de nombreux articles et brochures compte tenu des discours qu'il a pu tenir et développer sa pensée politique.

B - La pensée politique de Benjamin Constant

Pour Constant la théorie libérale devait répondre à des questions nouvelles qui manifestaient aussi l'insuffisance des doctrines antérieures. Tout naturellement avant que d'en venir à l'aspect positif et constructif de sa pensée politique nous commencerons avec ses critiques à l'égard de la pensée rousseauiste.

1 - La critique de Rousseau : la souveraineté limitée

Constant au regard des événements qu'il a vécu sous la Révolution puis sous l'Empire a pris acte des difficultés insurmontables que représentaient la synthèse rousseauiste et que les excès du jacobinisme avaient pu mettre en évidence. De fait, pour qui cherche à séparer l'héritage libéral de la Révolution des excès de la Terreur, la confrontation avec Rousseau est devenue inévitable. Tout en simplifiant de façon outrancière l'argumentation de Rousseau, Constant voit bien que cette argumentation va pécher par une insuffisante détermination des conditions concrètes dans lesquelles doit s'exercer la souveraineté. La conciliation de la souveraineté et de la liberté repose sur le double postulat d'une réciprocité rigoureuse du contrat, or dans la société réelle ces deux conditions ne sont jamais remplies : « l'accord qui se fait au nom de tous étant nécessairement de gré ou de force à la disposition d'un seul ou de quelqu'uns ». C'est toute la théorie de la loi qui se trouve mise en cause par les objections développées par Benjamin Constant. Effectivement, étant l'expression de la volonté générale, la loi devait être selon Rousseau générale à la fois dans sa source qui était la volonté générale et dans son objet. Or, Benjamin Constant considère pour sa part la représentation comme inéluctable, il prend donc le contrepied de Rousseau, il va identifier désormais la volonté générale comme étant l'expression du consensus majoritaire et non plus comme chez Rousseau l'accord des seules raisons, des « amours de soi ». Pour lui seul un régime qui bénéficie du soutien de la volonté générale, c'est-à-dire du consentement des sujets, peut être légitime. Constant va aussi être amené à considérer que les droits de l'homme, loins d'être garantis par la souveraineté de la volonté générale, doivent au contraire lui être opposés du dehors, l'idée qu'il y a quelque chose au-dessus de la volonté générale : « la souveraineté du peuple n'est pas illimitée, elle est circonscrite dans les bornes que lui tracent la justice et les droits des individus ».

2 - La monarchie parlementaire

C'est la doctrine essentielle que Benjamin Constant va défendre toute sa vie, celle d'une monarchie constitutionnelle qui s'accompagne d'un régime représentatif. La monarchie constitutionnelle est un pouvoir neutre qui peut arbitrer les conflits entre les autres pouvoirs. La meilleure formule est celle du roi héréditaire, un pouvoir suprême neutre qui ne gouverne pas pour

ne pas devoir prendre des attitudes partisans. Ce roi héréditaire dispose de ce que Constant appelle « les sublimes prérogatives » à savoir le droit de grâce par delà l'action du pouvoir judiciaire, il dispose aussi du droit de nommer les membres de la Chambre héréditaire, du droit de dissoudre l'assemblée, de nommer les ministres et de conférer les distinctions. À côté de ce roi héréditaire qui est la clé de voute de ce régime il y a un parlement. Le modèle défendu par Benjamin Constant sur le modèle des institutions anglaises est celui d'un système bicaméral. Le parlement de Benjamin Constant doit donc comporter deux chambres : une chambre haute héréditaire, la chambre des pères qui est nommée par le monarque, et à côté de celle-ci une chambre basse des députés, députés élus directement dans le cadre d'un scrutin territorial d'arrondissement selon le principe du régime censitaire qui distingue les citoyens actifs des citoyens passifs. Seuls les citoyens actifs disposant du droit de vote, ce qui revient à donner ce droit uniquement aux propriétaires. Constant part du constat que seul peut intéresser la gestion des affaires publiques ceux qui ont eux même un intérêt car ils sont propriétaires.

La question de la responsabilité de l'exécutif est une question qui est fort débattue. Le point essentiel déterminant le passage de l'absolutisme à un régime véritablement représentatif, démocratique et parlementaire est la question de la responsabilité de l'exécutif devant la représentation parlementaire. Pour Constant, la responsabilité de l'exécutif doit s'exercer de la manière suivante : il y a une responsabilité pénale ordinaire des ministres, ils doivent rendre compte de leur action y compris devant la justice. Il y a par ailleurs à côté de cette première responsabilité des ministres une responsabilité politique proprement dite par laquelle un gouvernement est exposé à être mis en minorité par le Parlement et selon le modèle anglais, il y a la responsabilité collective du gouvernement devant la Chambre, c'est la notion de cabinet qui est ainsi introduite. C'est-à-dire que le ministre en charge d'un département est solidaire de l'action de ses collègues dans les autres départements, et la mise en minorité d'un ministre du gouvernement entraîne donc la chute du gouvernement dans son ensemble.

3 - Les libertés de la société civile

Philosophiquement, Constant remet en cause ce qui faisait sans doute le sens le plus profond de la doctrine du contrat social, à savoir l'exigence d'une réconciliation entre l'individu et l'État, comme entre l'État et la société. Effectivement si la représentation est inéluctable et bien l'État est nécessairement séparé de la société et Constant est ainsi conduit à abandonner le lien établi entre la tradition libérale antérieure, Montesquieu compris, entre la garantie des libertés et le règne de la loi. C'est d'ailleurs au nom de la primauté de la loi que le despotisme de la Convention a pu être instauré. Contre cet État intérieur il va rompre, Constant va au contraire insister sur l'irréductible scission entre la société et l'État ce qui le conduit à affirmer la consistance propre de la société civile qui est définie par le système des relations interindividuelles et autonomes par rapport à l'action de l'État. En excluant donc une réconciliation dans l'État de l'individu et de l'universel. Il est ainsi conduit à attendre cette réconciliation de l'histoire et du développement spontané de la société civile. L'éloge de la société moderne va s'articuler chez lui sur une philosophie optimiste de l'histoire qui voit dans la liberté individuelle et dans la liberté politique une nécessité historique. D'où la conciliation, qu'il va rendre possible à travers cet optimisme de l'histoire, la défense des résultats de la Révolution qui permet de définir le libéralisme français au XIXe siècle et la critique

de ses excès. L'idée jacobine d'une reconstruction volontaire et consciente de la société est une illusion meurtrière, mais finalement elle n'est qu'un moment d'un processus paradoxal au cours duquel les révolutionnaires ont permis le succès d'un régime qu'ils n'avaient pas recherché à savoir la liberté moderne.

Commentaire d'un extrait du discours prononcé à l'Athénée Royal de Paris en février 1819

Quelques précisions sur les circonstances dans lesquelles Constant a été amené à prononcer ce discours : ce discours date de la campagne électorale de 1819, c'était le renouvellement de la Chambre des députés qui intervenait dans le cadre des institutions de la Restauration et à l'issue de cette campagne Constant a été élu député de la Sarthe. Ce discours sur la liberté des anciens comparée à celle des modernes a été prononcé à Paris dans le club de l'Athénée Royal, en dépit de son nom ce club diffusait des idées libérales. Constant au cours de cette campagne électorale aspirant à devenir député à la Chambre basse, a engagé un combat politique pour imposer une lecture constitutionnelle et libérale de la Charte de 1814 que Louis XVIII avait accordé à ses sujets. Cette Charte qui se référait à Dieu et à la providence était susceptible d'interprétations divers. Elle pouvait laisser augurer d'un retour à l'Ancien Régime ou sous une autre lecture ouvrir la voie à une interprétation constitutionnelle, libérale et parlementaire et c'est dans cette direction que va vouloir aller Constant. Au moment où il intervient Constant a déjà derrière lui un long passé politique, il a suivi des chemins divers et on peut avoir le sentiment d'un parcours quelque peu sinueux. Il s'est opposé au jacobinisme, il est ensuite entré en conflit avec Napoléon, a pris le chemin de l'exil en Allemagne entre 1802 et 1814, il est retourné en France pour collaborer avec Napoléon pendant les 100 jours puis s'exile à nouveau jusqu'en 1816 en Angleterre au moment de la Restauration. Voici donc l'homme qui sollicite les suffrages des électeurs de la Sarthe après ces circonvolutions. Une fois élu, il s'attachera à rester fidèles à ses idées libérales et s'opposera à la dérive absolutiste de Charles X.

Analyse de cet extrait :

Il y a trois parties dans cet extrait. Ce qu'on pourrait appeler le paragraphe 1 constitue l'accroche du discours, c'est l'exposé de l'objet de son discours sur la liberté. Comme annoncé dans l'accroche il développe dans le paragraphe 2 la liberté des nations modernes et ensuite dans le paragraphe 3 la liberté des peuples anciens.

Commentaire de cet extrait :

Ce qu'il appelle la liberté des nations modernes est la liberté de la société civile, autrement dit les libertés individuelles à savoir la sûreté ou *Habeas Corpus*, la liberté d'opinion, économique et la propriété. Pour Constant la propriété n'est pas un droit naturel mais une convention, un produit de l'histoire. Il fait encore une fois allusion à la liberté religieuse et de réunion. Dans l'accroche du discours il se réfère aux habitants de France, d'Angleterre et des États-Unis, ainsi lorsqu'il entame la liberté des modernes il fait donc ici allusion à ce qu'on pourrait appeler le patrimoine commun des nations occidentales. La liberté politique qui est évoquée dans la dernière phrase qui est en position second et secondaire, est mise en retrait de manière tout à fait remarquable par rapport à la

liberté première de la société civile qui est celle des libertés individuelles. La liberté politique n'est donc que secondaire chez les modernes par rapport aux libertés essentielles qui s'exercent dans la société civile. Dans le troisième paragraphe, après avoir détaillé la liberté des modernes il s'attache à décrire la liberté des anciens. Chez les peuples des anciens c'est l'inverse de ce qui se passe chez les modernes, arrive au premier chef les libertés politiques, c'est le *prima* de la liberté politique et au contraire les libertés qui sont premières chez les modernes c'est-à-dire les libertés individuelles ne représentent qu'un aspect secondaire chez les Anciens où la liberté.

Nous sommes ici en présence de l'opposition entre les anciens et les modernes. **Chez les modernes l'individu est indépendant dans sa vie privée mais il n'est souverain qu'en apparence et sa souveraineté est restreinte.** Ici Constant pose un constat qui est devenu classique : de fait dans la société nous vivons encore notre pouvoir politique individuel mesuré en terme de poids de notre propre vote, dans un corps électoral qui n'est plus censitaire comme à l'époque de Constant mais de plusieurs dizaines de millions d'électeurs, n'a que peu de poids. Ce n'est donc pas sur un terrain politique que notre liberté s'exerce mais dans un cadre privé. Cette distinction entre liberté des anciens et des modernes est tout à fait fondamentale et illustre ces ruptures.

Il faut dire que la position et la thèse qu'illustre ici Constant a suscité tout de même quelques critiques dont il convient de faire état. Au XX siècle Hayek a ainsi critiqué la thèse de Constant à travers son discours à l'Athénée Royal en faisant valoir que les anciens ont connu à certaines périodes aussi un véritable régime de libertés individuelles par exemple avec des décrets d'affranchissement des esclaves de Delphes ou de l'Édit de Caracalla. La position de Constant ne va pas sans contradiction. Effectivement Constant admet qu'il y a eu des peuples commerçants dans l'antiquité à commencer par les Athéniens, on a bien dû y pratiquer la liberté individuelle et il y a donc bien eu chez eux une société civile plus ou moins distincte de l'espace public de la cité. Il ne faut pas moins en conclure à la valeur des réflexions de Benjamin Constant sur les libertés politiques respectives des États anciens et modernes et à travers cette opposition qu'il dessine Constant analyse et met en valeur l'erreur commise par Rousseau et à sa suite par les révolutionnaires français. Selon lui leur erreur est la suivante : Rousseau et la Révolution française ont voulu donner aux modernes le même genre de libertés qu'avaient les anciens à savoir la liberté politique et ils n'ont pas compris ce que voulaient foncièrement les modernes, c'est-à-dire non pas plus de libertés politiques mais toujours plus de libertés civiles. Le premier XIXe siècle constitue donc la transition entre l'esprit des Lumières et le libéralisme prôné par Constant.

III - Madame de Staël

Inspiration de la préface de Michel Winock, *Le coeur et la raison* :

Constatons avec Michel Winock qu'il y a dans l'œuvre de Mme de Staël deux ouvrages symétriques qui l'identifient dans sa dualité psychologique autant que philosophique. Le premier ouvrage a pour titre *Influence des passions* il s'agit d'une mise en garde contre les intempérances du coeur et les turpitudes du moi : « les passions, cette force impulsive qui entraîne l'homme indépendamment de sa volonté, voilà le véritable obstacle au bonheur individuel et politique. Le

deuxième ouvrage qui se situe dans une opposition diamétrale à ce premier qui s'intitule *De l'Allemagne* qui a contribué à la bonne image de l'Allemagne pour les intellectuelles français jusqu'en 1870. C'est un ouvrage qui se réfère aux écrivains allemands de l'époque du *Sturm und Drang* où elle exalte les sentiments et l'enthousiasme : « Ô France, terre de gloire et d'amour, si l'enthousiasme un jour s'éteignait sur votre sol, si le calcul disposait de tout et que le raisonnement seul aspirât même le mépris des périls, à quoi nous servirait ce beau ciel, vos esprits si brillants et votre nature si féconde ? » Mme de Staël a donc été une femme de tête inspirée par l'esprit des Lumières mais aussi une femme de cœur ouvrant grande la porte du romantisme aux Français. Cette tension entre le rationalisme des Lumières et la culture du sentiment et de l'enthousiasme n'a pas été successive chez elle, mais simultanée. Winock évoque dans cette préface ce qu'il appelle les matinées d'écriture à Coppet. Pendant une heure ou deux elle noircit des pages destinée à son amant de l'heure, d'une écriture brûlante, proclamation d'amour, reproches véhéments et hyperboliques, expressions variées du désir, menaces de suicide. Et l'encre à peine séchée, la baronne de Staël saisit une nouvelle feuille pour écrire à son notaire parisien et alors ce sont ordres, contre ordres et demandes de conseils à la mort de son père Jacques Necker. Elle veille scrupuleusement au patrimoine ainsi hérité. Winock se réfère encore à Henri Guillemin qui était pour sa part catholique et socialiste, il était sans aménité pour les protestants et les libéraux et il est extrêmement virulent envers Mme de Staël et Constant. Guillemin nous a laissé du portrait de la fille de Necker une bourgeoise assise sur un tas d'or, appliquée sa vie durant à récupérer à un prêt que son père avait fait au gouvernement français.

A - La vie et l'œuvre de Madame de Staël (1766-1817)

Germaine Necker, baronne de Staël par son mariage est la fille de Necker qui a été le ministre du roi Louis XVI. Sa mère a tenu à Paris un des derniers grands salons littéraires du XVIIIe siècle. Germaine a donc baigné dans le milieu littéraire et connaît donc les encyclopédistes, l'aristocratie éclairée ainsi que les célébrités littéraires de son temps. Necker était protestant et Germaine épouse donc en 1786 le baron de Staël-Holstein qui est ambassadeur de Suède à Paris. C'est un mariage de convenance sur les fondements du protestantisme et n'est pas heureux jetant Madame de Staël à la poursuite du bonheur. En 1788, Germaine de Staël publie son premier ouvrage, *Lettres sur Jean-Jacques Rousseau* dans lequel elle dessine une attitude critique nouvelle faite tout à la fois de prise de distance et de rapprochement avec l'auteur. Elle tient un salon à Paris qui devient un centre de la vie parisienne où l'on cause littérature et sciences et de plus-en-plus de politique à mesure que se rapproche la Révolution.

À 23 ans, elle assiste aux premières loges aux débuts de la Révolution en étant la fille de Necker qui est au cœur de la tourmente parisienne de juillet 1789. Dans les débats politique de l'été et de l'automne 1789, elle prend parti pour les « monarchiens » derrière Mosnier (centre-droit) qui sont des admirateurs des institutions britanniques et qui souhaitent une monarchie constitutionnelle dans laquelle le roi peut gouverner en prenant appui sur les représentants de la nation. Les événements s'accroissent : les 5 et 6 octobre 1789, une manifestation des femmes parisiennes à Versailles enlève la famille royale pour les ramener aux Tuileries. Un certain nombre de nobles et d'autres acteurs des débuts de la Révolution partent déjà en exil. Necker rentre à Genève en 1790.

À l'automne 1791, l'Assemblée constituante vote la Constitution de 1791 qui établit une monarchie constitutionnelle. Ces institutions ne correspondent pas aux institutions voulues par Madame de Staël puisque l'on a un système monocaméral et les pouvoirs du roi sont sensiblement diminués. C'est le moment où est votée la constitution civile du clergé et la nationalisation des biens de l'Église qui va alors créer un fossé entre la Révolution et l'Église catholique. Elle approuve la nationalisation des biens de l'Église mais condamne la constitution civile du clergé. À partir de ce moment, Madame de Staël se bat contre les jacobins et les extrémistes. L'Assemblée législative élu dans le cadre de la Constitution de 1791 est dominée par les « Feuillants » (dont Lafayette) et Madame de Staël a plusieurs appuis parmi ces gens. La Révolution s'emballe à nouveau avec l'invasion des armées autrichiennes et prussiennes. Madame de Staël quitte Paris en 1792 après avoir réussi à sauver quelques amis dont son amant Narbonne. De Paris, elle gagne son château de Coppet sur les bords du lac Léman et reste loin de Paris jusqu'en 1795.

Madame de Staël, au mois de septembre 1794, fait la connaissance de Benjamin Constant et tous deux se rallient progressivement à la République qui leur paraît alors la seule chance de voir s'installer en France un régime de liberté. L'histoire de sa liaison avec Benjamin Constant commence à leur retour à Paris en 1795. Les idées de Madame de Staël prennent alors forme dans plusieurs ouvrages dont les plus importants ne seront publiés qu'à titre posthume (*Réflexions sur la paix intérieure*, *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution*, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*). Elle continue, durant la période du Directoire, à tenir son salon à Paris et en 1799, Constant et Germaine de Staël apportent leur soutien à Bonaparte contre le Directoire. Bientôt, Madame de Staël et Constant s'opposent à la dérive absolutiste du Consulat.

Bonaparte exile Madame de Staël en 1803. Elle est alors obligée une seconde fois de regagner le château de Coppet où elle reçoit abondamment et accueillent des penseurs politiques et écrivains comme Chateaubriand, Schlegel, Byron, etc. On parle alors d'une école de Coppet qui cultive un esprit européen et international aussi bien en littérature qu'en politique. Elle voyage beaucoup à travers toute l'Europe devenant un acteur important de la lutte contre Napoléon, devenu empereur en 1804. Elle écrit aussi notamment *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* en 1800 et *De l'Allemagne* en 1813. Napoléon s'est d'ailleurs efforcé de faire détruire cet ouvrage en 1813. Elle est aussi l'auteure de deux romans : *Delphine* (1802) dans lequel elle traite de problèmes politiques, sociaux et religieux dans un esprit contraire à celui du Consulat ; *Corinne ou l'Italie* (1807) qui illustre le personnage de Madame de Staël entre passion et raison.

B - Les idées politiques de Madame de Staël

Deux principes essentiels vont venir sous-tendre sa philosophie politique.

1 - L'idée de progrès et de perfectibilité humaine

Il s'agit là d'un héritage des Lumières. Cet héritage a été transmis à Madame de Staël par Condorcet. Cette idée de progrès et de perfectibilité, elle l'applique aussi à l'histoire littéraire dans

son ouvrage nommé plus haut mais aussi à la Révolution française qu'elle considère comme n'étant pas le fait du hasard. L'histoire peut certes faire des pas en arrière mais son sens profond est celui d'un progrès vers le gouvernement des hommes par eux-mêmes.

2 - Le rejet de l'absolutisme

Elle y voit l'esprit partisan qu'elle condamne car effectivement, contre l'absolutisme, elle prône un relativisme et écrit : « rien aujourd'hui n'est vrai que de manière relative ». Contre l'esprit absolu et partisan des ultras, elle oppose la notion de relativisme qui ne peut pas tout justifier toutefois. Il ne peut justifier le rejet de la morale. Elle craint justement que le libéralisme puisse pousser les individus au matérialisme et au désir de s'enrichir au mépris du bien commun. Contre ce danger qu'elle voit se dessiner, elle va accorder la plus grande importance aux contrepoids de la morale et de la religion. Madame de Staël est hostile au catholicisme car pour elle, le catholicisme est l'allié du despotisme. Elle prône donc une religion civique inspirée du protestantisme. Dans le système politique qu'elle va préconiser, il faut souligner l'aspect moderne de sa pensée avec la part qu'elle réserve à l'opinion publique dans le gouvernement des hommes : elle estime qu'un gouvernement ne pourra désormais plus se maintenir sans l'accord de l'opinion qui doit s'exprimer dans une presse devenue libre. Madame de Staël qui défend le règne de l'opinion réserve ainsi un rôle éminent aux écrivains et aux journalistes qui ont vocation à devenir les intellectuels organiques de la République.

3 - L'esprit européen

La littérature telle qu'elle la conçoit doit être envisagée d'un point de vue international : chaque littérature nationale doit se féconder au contact des autres littératures et la critique doit être comparatiste. Le progrès vient de la liberté individuelle qui est le fruit des régimes libéraux. Madame de Staël considère que la soumission d'un peuple à un autre est contre nature et il est donc dans la nature des choses que l'Italie et l'Allemagne se libèrent à termes des dominations étrangères. Le principe des nationalités doit triompher dans une perspective libérale. L'aspiration à la liberté a été la dynamique dominante de la société et des esprits du XVIIIe et du XIXe siècle.

C - La postérité des idées de Madame de Staël

Germaine de Staël meurt à Paris le 14 juillet 1817 à 51 ans. Sa vie a été un double-échec sur le plan sentimental et politique. En politique, elle n'a pas eu la satisfaction de voir triompher ses idées avec la Restauration. On peut considérer qu'à terme, elle va remporter deux victoires posthumes. D'abord avec la révolution de 1830 (Trois Glorieuses) qui ouvre la voie au régime de la Monarchie de Juillet, régime libéral nourri du modèle des institutions britanniques. Par la suite avec les lois constitutionnelles de 1875 qui vont ouvrir la voie à la république. Elles sont votées par une majorité composée de monarchistes libéraux et de républicains modérés, chose que Madame de Staël avait préconisé depuis 1791. Elles sont notamment votées par son petit-fils, le duc de Broglie, qui rend ainsi hommage aux idées de sa grand-mère. Elles instaurent un relativisme constitutionnel placé au service de la liberté.

IV - Les Doctrinaires

A - Généralités

On peut aujourd'hui pleinement apprécier l'importance de la pensée et de l'action de ceux que l'on appelle les Doctrinaires. Ils sont peu nombreux : Jordan, Guizot, Royer-Collard, de Barante, de Broglie, de Remusat. Ils se distinguent de leurs prédécesseurs dans la mesure où ce ne sont pas seulement des théoriciens mais qu'ils ont un souci de l'action politique (certains ont été des ministres ou députés) et ont aussi une volonté d'œuvrer à la stabilisation de la société bourgeoise. Ils combattent les ultras de la Restauration et sont très éloignés de l'individualisme de Constant et sont hostiles aux idées avancées par les démocrates radicaux et les socialistes.

Contrairement à Benjamin Constant, Pierre Paul Royer-Collard et Guizot ne fondent pas le régime représentatif sur un compromis entre la souveraineté populaire et les droits fondamentaux mais le fondent sur la faillibilité des autorités humaines. Cette doctrine peut être comprise comme un retournement contre la monarchie absolue. La finitude humaine interdit de fonder l'ordre social sur la volonté des associés et interdit tout autant de confier la souveraineté à un monarque qui est tout aussi faillible que ses sujets. Contre ces risques induits par la finitude humaine, il faut définir une doctrine de la souveraineté de la raison avec cette idée que la souveraineté ne peut jamais être pleinement incarnée et Guizot est très représentatif de cet état d'esprit et écrit (dans *Du gouvernement de la France depuis la Restauration. Des conspirations et de la justice politique*) : « je ne crois ni au droit divin ni à la souveraineté du peuple. Je ne puis voir là que des usurpations de la force. Je crois à la souveraineté de la raison, de la justice et du droit ». La Doctrine reprend les thèmes libéraux classiques que sont la défense du régime représentatif et des libertés mais en application d'un humanisme pessimiste. Les Doctrinaires sont donc hostiles au principe de la souveraineté du peuple et leur libéralisme a donc un esprit antidémocratique. La Doctrine comprend aussi la discipline que l'État doit imposer à ses citoyens pour la conservation de l'élite bourgeoise et attache une importance particulière à l'instruction et à la rationalisation de l'activité de l'administration notamment.

B - Pierre Paul Royer-Collard (1763-1845)

Il a participé aux débuts de la Révolution et a été membre de la Commune de Paris jusqu'au 10 août 1792. Ensuite, il rompt avec la Révolution à l'occasion de la chute de la monarchie et devient membre du Conseil secret royaliste de 1797 à 1803 et plaide en faveur d'une monarchie constitutionnelle auprès du Comte de Provence (futur Louis XVIII). Il est élu député à la Chambre à partir de 1816 et est en même temps professeur de philosophie à la Sorbonne. Il adhère au spiritualisme dont il va faire une doctrine contre l'écrasement de l'individu par l'État jacobin puis par l'État napoléonien. Son attachement à la royauté dans la perspective de stabiliser la politique française, est un attachement rationnel. Il refuse à la fois que la souveraineté soit détenue par un pouvoir royal personnel et justifiée par le droit divin. Il refuse tout autant qu'elle le soit par une assemblée. Si l'un des deux pouvoirs peut prétendre à lui seul représenter le peuple, il en résultera une tyrannie. Les Chambres ne doivent pas avoir tous les pouvoirs mais doivent n'être que les auxiliaires du roi.

Royer-Collard n'est pas un démocrate mais est libéral en ce qu'il estime que l'État doit reconnaître les droits des individus. La vieille société d'Ancien Régime a péri. Il convient donc d'établir un État de droit dans lequel les droits des individus sont protégés des abus de l'État. Ceci posé, Royer-Collard comprend aussi que l'égalité devant la loi engendre inévitablement une forme d'égalité sociale. Il salue l'arrivée de nouvelles couches.

C - François Guizot (1787-1874)

François Guizot est un protestant calviniste, dont le père a été guillotiné comme fédéraliste (il faisait partie des Girondins). Il a été élevé de façon austère à Genève et est devenu professeur d'histoire à la Sorbonne où il retrouve Royer-Collard avec qui il fonde le groupe des Doctrinaires. C'est donc un haut fonctionnaire sous la Restauration qui est suspendu de sa chaire d'histoire en 1822 pour fait d'opposition au régime de la Restauration. Suspendu de ses activités d'enseignement, il préside une société libérale intitulée « Aide-toi, le Ciel t'aidera ». Il est devenu une figure majeure de l'opposition à la Restauration. Les Trois Glorieuses de 1830 marquent sa revanche. Sous la Monarchie de Juillet, il exerce des fonctions de ministre durant 13 ans et est le véritable chef du gouvernement de Louis-Philippe entre 1830 et 1837 puis du mois d'octobre 1840 à février 1848. Il est officiellement président du Conseil de septembre 1847 à février 1848. Il est au départ ministre de l'Instruction publique et fait adopter en 1833 une loi qui va organiser l'enseignement primaire. Avec cette mesure, Guizot, en instaurant ce système compte moins sur l'influence de l'Église que sur l'influence de la religion. Son intransigeance et son refus de toute réforme électorale en tant que président du Conseil mène à la chute de la Monarchie de Juillet.

Il est aussi un écrivain et l'auteur d'une *Histoire des origines du gouvernement représentatif* et d'une *Histoire de la révolution en Angleterre* et de divers ouvrages sur l'Europe et sur la France. On peut définir Guizot comme un libéral en économie : il est le chantre de l'enrichissement des Français (« que les Français s'enrichissent par le travail et par l'épargne »). Il a aussi beaucoup fait pour développer les libertés publiques dans la vie politique et administrative. Il va modifier dans un sens systématiquement anti-absolutiste et décentralisateur l'administration préfectorale, les conseillers généraux, le Conseil d'État et les conseils municipaux. Bon connaisseur de l'histoire des pays anglo-saxons, il se constitue une doctrine qui est celle du juste milieu. Ce juste milieu, sur un plan sociologique est la classe moyenne qui est placée entre l'aristocratie et le peuple. C'est une classe essentiellement ouverte puisque n'importe quel citoyen peut la rejoindre dès lors qu'il s'enrichit par le travail et par l'épargne. Avec Guizot et son goût du travail, de l'épargne et de l'enrichissement, les valeurs bourgeoises vont triompher et l'avènement d'un régime adoptant ces valeurs va marquer le règne de la souveraineté de la raison.

Commentaire de « La démocratie contre la liberté » :

Ce texte se compose de 11 paragraphes très courts. Les 5 premiers présentent la démocratie comme une idée fatale contraire aux idéaux du libéralisme (paix sociale, liberté, sécurité, prospérité, etc.). Les paragraphes 6 à 11 analysent les sources de la démocratie, c'est-à-dire les ambitions, l'imperfection humaine et les passions humaines morales et immorales. On peut faire ressortir ici trois points :

1. La condamnation de la démocratie par Guizot relève d'une anthropologie pessimiste : l'homme est imparfait autant qu'ambitieux donc les aspirations au bien sont mises en balance avec la tentation du mal ;
2. Cette anthropologie pessimiste est fortement marquée par la doctrine du péché originel qui est plus particulièrement développée dans les paragraphes 9 et 10. À côté de tout bon penchant, marche un mauvais penchant qui lui dispute le pas. Dans une rhétorique parfaitement maîtrisée, il oppose des couples de mots (justice/vengeance, amour de la liberté/témérité présomptueuse de l'intelligence) qui dessinent une série d'opposition entre bien et mal et entre Ciel et Enfer ;
3. Le rejet des « funestes passions démocratiques » doit fonder la souveraineté de la raison, c'est-à-dire le libéralisme des Doctrinaires. On peut dire que la rigidité de Guizot qui va se manifester en particulier lors de la « campagne des banquets » de 1847-1848 va l'empêcher de voir que le régime censitaire de la Monarchie de Juillet qui reposait sur un pays légal de 200 000 électeurs inférieur au pays réel qui se composait de 8 millions de Français masculins adultes. En défendant de manière rigide ce cadre restreint, il ne voyait pas que ce régime n'incluait dans la vie civique qu'une partie seulement de la classe moyenne à laquelle il faisait référence. Les élites de l'intelligence s'en trouvait donc exclus (de la vie politique active) et le renvoi tardif de Guizot ne permet pas à la Monarchie de Juillet de survivre.

On peut dire que la rigidité de Guizot qui va se manifester en particulier lors de la « campagne des banquets » de 1847-1848 va l'empêcher de voir que le régime censitaire de la Monarchie de Juillet qui reposait sur un pays légal de 200 000 électeurs inférieur au pays réel qui se composait de 8 millions de Français masculins adultes. En défendant de manière rigide ce cadre restreint, il ne voyait pas que ce régime n'incluait dans la vie civique qu'une partie seulement de la classe moyenne à laquelle il faisait référence. Les élites de l'intelligence s'en trouvait donc exclus (de la vie politique active) et le renvoi tardif de Guizot ne permet pas à la Monarchie de Juillet de survivre.

V - Alexis de Tocqueville

A - La vie de Tocqueville (1805-1859)

Avec Guizot, prend fin la grande période créatrice du libéralisme postrévolutionnaire. Tocqueville qui apparaît comme un théoricien de l'âge démocratique appartient à un autre univers intellectuel. Pour autant il n'est pas impossible d'établir des filiations, notamment en termes de méthode avec les penseurs évoqués auparavant.

Alexis de Tocqueville est né le 29 juillet 1805 à Paris d'une famille de vieille noblesse par son père et de noblesse de robe par sa mère. Sa mère était une petite fille de Malesherbes qui avait été l'un des avocats de Louis XVI lors de son procès devant la Convention. Par ailleurs, la famille est apparentée à Chateaubriand et son père a été préfet sous la Restauration. Il est élevé à la paierie en 1828. Le jeune Alexis vit dans les différentes villes où son père est affecté et poursuit des études

de droit à Paris et devient juge auditeur à Versailles de 1827 à 1832 date à laquelle il donne sa démission de la magistrature. C'est un légitimiste. À la suite de sa rupture, en compagnie de Gustave de Beaumont, il entreprend un voyage en Amérique du nord qui le conduit aux États-Unis puis au Canada. Ce voyage, qui commence au mois de mai 1831 et qui se poursuit jusqu'en février 1832, est entrepris au profit du Ministère de la Justice et Tocqueville se propose d'étudier le système carcéral américain. En 1833, il entreprend un premier voyage en Grande-Bretagne et publie le premier tome de *La démocratie en Amérique* en 1835. L'ouvrage est accueilli par un concert d'éloges. Royer-Collard fait de Tocqueville le Montesquieu du XIXe siècle et l'encourage à continuer son œuvre de philosophe politique.

Le *cursus honorum* de Tocqueville se poursuit et en 1838 il entre à l'Académie des sciences morales et politiques tandis qu'en 1841, il entre à l'Académie française. En même temps, Tocqueville entame une carrière politique (à partir de 1839) et se fait élire député de Valognes (suffrage censitaire à l'époque). Il est réélu à deux reprises au suffrage censitaire en 1842 et 1846. Au mois de février 1848, une nouvelle révolution va contraindre Louis-Philippe à abdiquer et la Seconde République va instituer le suffrage universel masculin. Tocqueville continue à être député de la Manche et de Valognes. Au printemps 1848 pour la Constituante puis en 1849 pour l'Assemblée législative. Il complète aussi son enracinement local en se faisant élire conseiller général de la Manche en 1842. Au Parlement, Tocqueville siège dans l'opposition au pouvoir en place. Il siège d'abord dans les rangs de la gauche dynastique (reconnaît la légitimité du régime de la Monarchie de Juillet mais conteste la pratique du pouvoir faite à partir de 1830-1832). Il bascule ensuite dans le centre gauche dont Thiers est le chef.

Le 27 janvier 1848, dans un discours qu'il prononce à la Chambre des Députés, Tocqueville annonce les événements révolutionnaires qui vont avoir bientôt lieu. Il déclare : « Je crois que nous nous endormons, à l'heure qu'il est, sur un volcan ». Après la chute de la Monarchie de Juillet, il va faire partie de l'Assemblée constituante qui est élue au suffrage universel masculin. Lors des débats parlementaires sur la nouvelle constitution, Tocqueville défend les idées de l'école américaine (se propose de décalquer les nouvelles institutions républicaines en France sur le modèle étasunien). En France, depuis la Révolution, il y a le modèle de la République jacobine qui se distingue en particulier du modèle américain par le monocamérisme. Cette tradition l'emporte et Tocqueville ne peut également obtenir les mesures de décentralisation qu'il préconisait.

Louis-Napoléon Bonaparte, neveu de l'empereur Napoléon Ier, l'emporte en 1849. Tocqueville ne se prononce pas en faveur du futur Napoléon III mais en faveur du général Cavaignac, candidat des républicains modérés. Tocqueville, s'il est en marge, reste aux affaires. Tocqueville est Ministre des Affaires Etrangères durant 5 mois. Dès 1850, son état de santé se détériore et il souffre de la tuberculose. En 1850, il va tenter de défendre la République qui est de plus-en-plus menacée car Louis-Napoléon Bonaparte n'est pas autorisé à se représenter immédiatement en 1852 et entre en conflit avec la majorité de l'Assemblée législative élue en 1849. La perspective d'un coup de force du Président devient de plus-en-plus manifeste en 1850-1851. Cette histoire s'achève avec le coup d'État de décembre 1851. Tocqueville refuse le nouveau régime issu du coup d'État et aménagé dans un premier temps mais qui vire vite au Second Empire. Il démissionne de son mandat de Président du Conseil général de la Manche qu'il dirigeait depuis

1848 pour ne pas avoir à prêter serment à Napoléon III. Tocqueville abandonne alors toute activité politique et consacre les dernières années de sa vie à la préparation et la rédaction de son deuxième grand ouvrage : *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856 pour le premier volume). La maladie retarde la rédaction du second volume qui reste inachevé puisque Tocqueville meurt de la tuberculose à Cannes en avril 1859.

B - L'œuvre de Tocqueville

1 - Démocratie et liberté

Âgé de 25 ans lors de la révolution de 1830, Tocqueville n'a cessé de réfléchir sur la crise révolutionnaire ouverte en France en 1789. Il appartient à une famille qui a subi de plein fouet le choc de la Révolution mais par son goût de l'Histoire et la lecture des philosophes ou l'influence des cours de Guizot, il s'éloigne progressivement de la pensée légitimiste de sa famille. Avec une sorte de terreur religieuse, il va découvrir, dès la fin du XI^e siècle, les débuts de la grande révolution démocratique qui va conduire, dans le monde occidental, vers l'égalité des conditions qu'il voit s'imposer à son époque. Il se demande alors comment défendre la liberté dans les siècles qui sont placés sous l'exigence de la démocratie. Il garde à l'esprit l'idéal de l'Assemblée constituante de 1789 qui s'exprime dans la Déclaration des droits de 1789 et qui est une conciliation entre l'égalité et la liberté. Tout en ayant à l'esprit cet idéal de la Constituante, il n'oublie pas non plus l'échec de la première République (1792-1799). Seule la république américaine va offrir, aux yeux de Tocqueville, la réalisation de son idéal, c'est-à-dire le spectacle d'une société démocratique et libérale. En tenant compte d'un côté de l'échec du processus révolutionnaire français et de la réussite américaine, il en conclut que c'est vers l'idéal américain qu'il faut se tourner si l'on veut comprendre l'avenir.

L'extrait du Tome II de *La démocratie en Amérique* (p. 37 du polycopié) analyse l'amour de l'égalité comme la première des passions (paragraphe 1 et 2) tandis que la deuxième partie (paragraphe 3 à 5) souligne que les deux principes de liberté et d'égalité ne sont pas incompatibles en principe. La troisième partie (paragraphe 6 à 9) souligne l'attrait différent selon les sociétés pour l'égalité.

Selon Tocqueville, il n'y a pas un lien d'essence indissoluble entre liberté et égalité, ces deux notions sont différentes qualitativement et ont des origines sociales et historiques distinctes. Le problème de Tocqueville est le suivant : à quelle condition une société où le sort des individus tend à devenir uniforme peut-elle ne pas sombrer dans le despotisme ? Comment rendre compatible liberté et égalité dans ces conditions ? Tocqueville remonte à l'état de la société pour comprendre les institutions politiques. Il faut, au point de départ, définir la notion de démocratie ou de société démocratique qui se trouve un peu partout dans les œuvres de Tocqueville. Cette tâche ne va pas sans quelques difficultés. Le plus souvent, Tocqueville emploie le mot de démocratie pour désigner un certain type de société bien plus qu'un certain type de pouvoir. La démocratie est d'abord l'égalisation des conditions. Est démocratique la société où tous les individus qui composent la collectivité sont socialement égaux ce qui ne signifie pas qu'ils soient intellectuellement ou économiquement égaux. L'égalité sociale signifie qu'il n'y a pas de différence héréditaire de

conditions, que toutes les professions et toutes les dignités sont accessibles à tous. Sont donc impliqués dans l'idée démocratie à la fois l'égalité sociale et la tendance à l'uniformité des modes et des niveaux de vie. La souveraineté est détenue par l'ensemble des individus. Une société de cet ordre est aussi une société qui a pour objectif prioritaire le bien être du plus grand nombre. C'est une société qui ne se donne pas pour objet la puissance et la gloire mais la prospérité et le calme. Autrement dit, cette société est une société de petite bourgeoisie. Tocqueville, qui est le descendant d'une grande famille oscille, dans ses jugements de la société qu'il voit, entre la sévérité et l'indulgence.

La thèse de Tocqueville est la suivante : la liberté ne peut être fondée sur l'inégalité, elle doit être assise sur la réalité démocratique de l'égalité des conditions. Elle doit être sauvegardée par des institutions. Qu'entend Tocqueville par liberté ? Il entend 3 choses :

1. La liberté est l'absence d'arbitraire : quand le pouvoir ne s'exerce que conformément à la loi, les individus sont en sécurité ;
2. Nul individu n'étant assez vertueux pour supporter le pouvoir absolu sans se corrompre, il ne faut donner le pouvoir absolu à personne. Il faut qu'il y ait une pluralité des centres de décision (pluralité des organes politiques et administratifs) ;
3. Tous les hommes participent du souverain donc il faut que le peuple, autant qu'il est matériellement possible, se gouverne lui-même.

2 - La démocratie en Amérique

Dans le premier tome de *De la démocratie en Amérique*, Tocqueville énumère les causes qui rendent la démocratie américaine libérale et il va de fait dégager trois sortes de causes selon une méthode assez conforme à celle de Montesquieu. Entre ces trois sortes de causes, il va instaurer une hiérarchie.

La première sorte de cause est la situation accidentelle et particulière que connaissent les États-Unis à savoir l'espace géographique où se sont établis les immigrants venus d'Europe avec en même temps l'absence d'États ennemis voisins. La société américaine va connaître la faveur exceptionnelle d'avoir un minimum d'obligations diplomatiques et de courir le minimum de risque militaire, passé la Guerre d'indépendance. Tocqueville insiste tout particulièrement sur le système de valeur des immigrants puritains. Leur double sensé de l'égalité mais aussi de la liberté et il va esquisser une théorie selon laquelle les caractéristiques d'une société découle de ses origines.

Tocqueville prend ensuite en considération les lois et tente de dégager les lois les plus propices à la sauvegarde de la liberté. Il va ainsi poser la question suivante : quelles sont effectivement, dans une société démocratique, les lois les plus propices à la sauvegarde de la liberté ? Tout d'abord, Tocqueville insiste sur le bénéfice que les États-Unis tirent du caractère fédéral de leur constitution qui permet de combiner les avantages des grands et des petits États. Tocqueville exige quel l'État soit assez grand afin de disposer d'une force pour le protéger mais

assez petit pour que la législation soit adaptée à tous. Ensuite, la Constitution américaine a prévu la division du législateur en deux assemblées et en même temps une présidence de la République indépendante à la fois du corps électoral et du corps législatif. On est ainsi mis à l'abri de deux dangers qui menacent selon Tocqueville les démocraties : d'une part l'asservissement du pouvoir législatif aux volontés du corps électoral et d'autre part la centralisation et la concentration du pouvoir dans le corps législatif. De plus, l'esprit légiste, le respect des formes juridiques, est aussi favorable à la sauvegarde des libertés. Enfin, Tocqueville va ajouter aux deux autres conséquences qui contribuent à la sauvegarde de la liberté, la liberté d'association et la multiplication des organisations volontaires.

Commentaire d'un extrait du Chapitre V de La démocratie en Amérique

Dans les deux premiers paragraphes, Tocqueville souligne que les associations politiques aux États-Unis ne constituent qu'un cas particulier de l'ensemble des associations dans la vie civile et les paragraphes 3 et 4 sont construits autour de l'idée essentielle que les Américains s'unissent sans cesse et il souligne donc la diversité des associations qui peuvent être à la fois morales, festives, religieuses, politiques ou d'utilité publique. Ainsi les associations aux États-Unis jouent le rôle social des notabilités aristocratiques en France et en Angleterre et ce faisant elles contribuent à la liberté des hommes.

Le troisième facteur est la liberté de la presse. Cette liberté qui est une réalité aux États-Unis peut paraître comme étant chargée d'inconvénients de toute sorte dans la mesure où les journaux sont toujours portés à en abuser et que la liberté peut toujours dégénérer en licence mais nous dit aussi Tocqueville, un seul régime est pire que la licence de la presse c'est justement la suppression de cette licence. Dans les sociétés modernes, la liberté totale de tel dégénéré en licence est encore préférable à la suppression de cette liberté. Ce facteur nous dit Tocqueville a encore moins pesé que le troisième facteur qu'il va peser, c'est-à-dire les mœurs et les croyances.

C'est là la thèse fondamentale de Tocqueville. En dernière analyse, la liberté a pour condition les mœurs et les croyances des hommes et le facteur décisif de ces mœurs étant la religion. La société américaine est effectivement celle qui a su joindre l'esprit de religion et l'esprit de liberté, et s'il fallait chercher la cause unique qui rend probable la survie de la liberté en Amérique et précaire de l'avenir de la liberté en France, ce serait selon Tocqueville que la société américaine joint l'esprit de religion et l'esprit de liberté alors que la société française est déchirée par l'opposition entre l'Église et la démocratie ou entre la religion et la liberté. Il est donc nécessaire dans une société égalitaire qui veut se gouverner elle-même qu'une discipline morale soit inscrite dans la conscience des individus par le biais de la religion. Il faut que les citoyens se soumettent à une discipline qui ne soit pas simplement imposée par la peur du châtimeur. Or, la foi qui mieux que tout autre créera cette discipline morale est la foi religieuse.

Tocqueville, même s'il admire la société américaine dans laquelle il voit effectivement le seul exemple qui permette de concilier démocratie et liberté par la place qu'occupe la religion qui n'est pas rentrée en conflit avec l'État, n'est nullement un admirateur béat de la société américaine. Il conserve effectivement une hiérarchie des valeurs qui est empruntée à l'aristocratie française et il

est sensible de ce fait à la médiocrité qui caractérise la société démocratique américaine. Stendhal avait déjà dénoncé la démocratie américaine car « pour y être élu il faut faire la cour à son bottier ». De fait, la démocratie se justifie par le fait qu'elle favorise le bien-être du plus grand nombre, mais ce bien-être est sans éclat ni grandeur et il ne va pas sans périls politiques et moraux. Premièrement, toute démocratie tend à la centralisation, ce qui instaure une sorte de despotisme qui risque de dégénérer en despotisme d'un homme. En tout cas, la démocratie comporte en permanence le péril d'une tyrannie de la majorité. Deuxièmement, la démocratie tend à généraliser l'esprit de cour étant entendu que le souverain que les candidats iront flatter est le peuple et non le monarque. L'esprit de cour en démocratie est donc ce qu'on appelle la « démagogie ». Troisièmement, pour lui deux grands problèmes se posent à la société américaine : il s'agit d'une société multiculturelle et la démocratie américaine telle qu'elle s'est mise en place à la fin du XVIIIe siècle est une démocratie de « mâles blancs ». Ces deux problèmes sont donc : d'une part les relations entre les blancs et les indiens. Tocqueville écrit (jusqu'en 1850) que « l'existence de l'Union est menacée par le problème des esclaves du sud » et il est de ce point de vue là très pessimiste. Il constate malgré tout qu'il y a une certaine égalité juridique qui tend à s'établir entre les noirs et les blancs (tous les États américains ne sont pas esclavagistes), mais en même temps il considère que les barrières des mœurs s'élèvent en conséquence et que, pour lui, la séparation entre les deux races va rester inévitable au risque de conflits tout à fait terribles. Il pressent la Guerre de Sécession et les tensions raciales aux États-Unis.

3 - L'Ancien Régime et la Révolution ou le drame politique de la France

Dans l'Ancien Régime et la Révolution qui est sa dernière grande œuvre, Tocqueville va étudier la France en gardant toujours à l'esprit les États-Unis. Il va chercher à comprendre pourquoi la France va éprouver tant de difficulté à être une société politiquement libre bien qu'elle paraisse démocratique. De même que dans le cas de l'Amérique, Tocqueville va chercher les causes de ce phénomène qui va à l'encontre de la réalité américaine. Au point de départ, il va se refuser à admettre que la crise révolutionnaire que va connaître la France à la fin du XVIIIe siècle soit un simple et pur accident. Pour lui, les institutions d'Ancien Régime tombaient en ruines au moment même où elles ont été emportées par la tempête révolutionnaire. Il en vient alors à poser la question suivante : « Pourquoi l'ensemble des institutions d'Ancien Régime tombent en ruine en Europe et pourquoi c'est en France que la Révolution s'est produite ? Quels sont donc les phénomènes principaux qui rendent compte de cet événement ? ».

Commentaire du Chapitre VIII, début de Livre III

L'analyse de cet extrait :

Les deux premiers paragraphes 1 et 2 définissent l'objet du propos de Tocqueville, à savoir pourquoi la Révolution a-t-elle éclaté en France plutôt qu'ailleurs. Le paragraphe 3 souligne que la noblesse tout en ayant perdu ses anciens droits politiques était restée une classe ou une caste privilégiée et fermée. Dans le paragraphe 4 il montre que la noblesse était isolée au sein de la nation. Paragraphe 5 : la royauté avait centralisé et uniformisé les pouvoirs : « Paris était devenue hors lui-même le pays tout entier. Conséquence, une seule émeute a pu mettre fin à la monarchie ».

Paragraphe 6 : Tocqueville montre l'affaiblissement du sentiment monarchique. Les individus ayant perdu le sens des affaires ils sont tombés dans une révolution terrible sans la voir. Paragraphe 7 : de l'influence des philosophes aux principes abstraits et aux théories très générales.

Commentaire de cet extrait :

Dans son analyse, Tocqueville dégage ici deux phénomènes principaux. Premièrement la centralisation et l'uniformité administrative et deuxième il part du constat que la société était émietlée. D'abord : par delà l'extraordinaire diversité des provinces du Royaume, l'administration des intendants devenaient de plus en plus la force efficace. La diversité n'était plus que survivance et la France était administrée depuis le centre et de ce fait elle se retrouvait administrativement uniforme et ce bien avant qu'éclate en 1789 la tempête révolutionnaire. D'après Tocqueville, Paris était devenue déjà le centre industrielle de la France bien avant la fin même du XVIIIe siècle. Il y a une prise en considération du pouvoir omnipotent de la capitale bien avant que le géographes et économistes l'ont considéré comme le point de départ de la politique de régionalisation (essai de Jean-François Gravier, *Paris et le désert français*). Ensuite : dans cette France administrée du centre, la société était émietlée. Les Français n'étaient pas en mesure de discuter leurs affaires parce qu'il manquait la condition essentielle à la formation du corps politique c'est-à-dire la liberté. Ils ne se constituaient pas d'unité entre les classes privilégiées et plus généralement entre les différentes classes de la nation, en raison du manque de liberté politique. Il subsistait une séparation entre les groupes privilégiés du passé qui avaient perdu leur fonction historique mais qui avait cependant conservé leur privilèges et les groupes de la société nouvelle qui jouaient un rôle décisif mais qui restaient séparées de l'ancienne noblesse. Là se situe le centre de l'analyse sociologique de la France par Tocqueville, à savoir que les différents groupes privilégiés de la nation française tendait à la fois à l'uniformité et à la séparation. Ils étaient semblables les uns aux autres mais séparés par des privilèges, des traditions et l'absence de la liberté politique et de fait, ils n'arrivaient pas ainsi à acquérir entre eux le sens de la solidarité.

Tocqueville écrit encore « la division en classes fut le crime de l'ancienne royauté et devint plus tard son excuse car, quand tous ceux qui composent la partie riche et éclairée de la nation ne peuvent s'entendre et s'entraider dans le gouvernement, l'administration du pays par lui-même est comme impossible et il faut qu'un maître intervienne ». Nous sommes ici incontestablement en présence d'une conception aristocratique du gouvernement des sociétés qui est commune à Montesquieu comme à Tocqueville. Le gouvernement de la nation ne peut être exercé que par la partie riche et éclairée de la nation. La conjonction « et » entre « riche » et « éclairée » paraît évidente à Tocqueville comme elle l'était évidente avant lui à Montesquieu.

Conclusion sur Tocqueville :

Trois points peuvent être mis en évidence :

1. Le thème central de l'interprétation de la société française selon Tocqueville est donc que la France à la fin de l'Ancien Régime était à la fois de toutes les sociétés européennes la société la plus démocratique, c'est-à-dire la société où la tendance à l'uniformité des conditions et à

l'égalité sociale des personnes et des groupes était la plus accusée et une même temps la société où la liberté politique était la plus réduite, la société la plus cristallisée dans des institutions traditionnelles qui correspondaient de moins en moins à la réalité ;

2. La conception tocquevillienne des révolutions est une conception essentiellement politique. Effectivement c'est la résistance des institutions politiques du passé au mouvement démocratique moderne qui va provoquer l'explosion. Ces sortes de révolutions éclatent non pas quand les choses vont plus mal mais quand les choses vont mieux ;
3. Enfin, le fait essentiel est l'échec de la Constituante dans les années 1789 à 1791, c'est-à-dire l'échec de la synthèse entre les vertus de l'aristocratie et de la monarchie d'une part, et du mouvement démocratique de l'autre. C'est de l'échec de cette synthèse que va résulter la difficulté de trouver un équilibre politique. Tocqueville effectivement considérait que la France avait besoin d'une monarchie mais il percevait aussi la faiblesse du sentiment monarchique. La liberté politique ne pourrait être stabilisée selon lui que si un terme était mis à la centralisation et à l'uniformité administrative. Or, cette centralisation et ce despotisme administratif lui paraissait justement lié au mouvement démocratique constatant que de ce point de vue il assimilait *de facto* le mouvement démocratique au jacobinisme. D'où chez Tocqueville une critique des extrêmes formulée de manière plaisante « Je conçois jusqu'à présent qu'un homme éclairé de bon sens et de bonne intentions se fasse radical en Angleterre. Je n'ai jamais conçu la réunion de ces trois choses chez le radical français ».

Chapitre 6 - Les socialistes français

I - Les premiers socialistes

A - L'origine du mot socialiste

Le mot de « socialisme » a été créé vers 1832-1833 par un théoricien qui se rapporte à cette école et qui s'appelle Pierre Leroux (1797-1871). La dénomination de ce nouveau courant politique va correspondre à une éclosion simultanée que l'on peut repérer dans le même temps à levure en France, en Angleterre et dans l'Allemagne que l'on qualifie de « *Vormärz* ». Durant cette brève période d'éclosion, le socialisme tout en se développant va aussi évoluer. Le socialisme va tout d'abord privilégier la réforme sociale avant la réforme politique pour ne plus séparer ensuite ces deux types de réformes. Assez indifférent au problème de l'État au départ, il finit par placer cette question de l'État au cœur de sa problématique soit pour lui demander des réformes soit au contraire pour le détruire. Enfin, la frontière entre socialisme et communisme qui est assez floue au départ va finalement se dessiner de mieux en mieux. En effet le communisme qui est d'abord considéré comme une simple variante du socialisme va s'en distinguer par la volonté d'établir un égalitarisme forcené ainsi que par les moyens employés pour parvenir à un nouvel ordre social, c'est-à-dire par le recours à la révolution. Par delà cette diversité naissante, il n'en existe pas moins chez les premiers socialistes un certain nombre de traits communs au nombre de 6 :

- Ils sont marqués par l'héritage de la philosophie du XVIIIe siècle ;
- La plupart sont d'origines petite bourgeoise ;
- Les premiers socialistes ont tout au moins au début tentés par l'action révolutionnaire ;
- De plus en plus les socialistes vont demander à la puissance publique de promouvoir les réformes sociales ;
- L'éducation va constituer le cheval de bataille des premiers socialistes ;
- Enfin, le peuple va acquérir chez les premiers socialistes une envergure mythique mais le mot va aussi conserver un sens vague et ambiguë.

B - L'héritage de la philosophie du XVIIIe siècle

De fait le matérialisme, la foi en la bonté de la nature humaine, en la toute puissance de la raison ou encore la croyance en le progrès nourrissent le socialisme à travers l'héritage de la philosophie des Lumières. La Révolution française de 1789 prolongée par l'expérience de la Révolution montagnarde et de la préférence privilégiée des socialistes propres à la Convention et à Robespierre. Tous les courants socialistes vont désirer au XIXe siècle achever l'œuvre de la Révolution car elle reste toujours ouverte depuis le cycle révolution 1789 prolongée par l'Empire même si cet achèvement doit s'opérer par d'autres moyens que ceux mis en œuvre à la fin du XVIIIe siècle.

C - Une origine petite-bourgeoise des théoriciens du socialisme

La plupart des socialistes sont plus que des prolétaires à proprement parlé sont plutôt d'origine petite bourgeoise ce qui ne les empêche pas, par ailleurs, de s'indigner devant la pauvreté induite par le capitalisme. Toutes les écoles socialistes voient dans la propriété privée la source de l'inégalité. Selon des modalités différentes, ils préconisent la collectivisation des moyens de production.

D - L'action révolutionnaire

Au lendemain de la chute de l'Empire, les premiers socialistes sont sous la Restauration enclins à une action révolutionnaire pour lutter contre la monarchie dont la charbonnerie (*carbonari*) sont les modèles. Au départ ces socialistes sont donc tentés par l'action révolutionnaire et par l'action directe, mais ceci posé, la plupart des socialistes vont se détourner aussi rapidement de l'action révolutionnaire sous le modèle de la charbonnerie. Désabusés par la répression que ces complots entraînent dont le peuple va faire les frais rapidement sans en recueillir les fruits. Exploitant les libertés que vont leur accorder la Monarchie de Juillet au début des années 1830 deviennent d'ardents propagandistes bénéficiant d'une réelle popularité en milieu ouvrier. Certains vont vouloir éviter le passage par la politique pour appliquer directement la réforme sociale et on va qualifier ainsi ces socialistes « d'utopistes ». Au départ ce terme d'utopiste à une connotation tout à fait positive, les socialistes se revendiquent de l'utopisme (More, Campanella) mais l'utopie va faire à partir du milieu du siècle l'objet d'une critique sévère de la part de Marx et Engels qui contre l'utopisme vont se réclamer de la science et vont dévaloriser au nom de la science les écrits et les rêves des premiers socialistes français dit utopistes. Depuis le terme d'utopiste a été réutilisé et réexaminé par des auteurs qui se penchent sur cette période comme Marcel Gauchier.

E - Une réforme de l'État

Au fur et à mesure qu'ils se détournent de l'action directe, les socialistes vont demander à la puissance publique de promouvoir les réformes sociales qu'ils préconisent. Autrement dit, ils vont dénoncer le caractère de classe de l'État, le fait qu'une classe dominante se soit arrogée le monopole de l'État mais loin de dénigrer l'État ils vont au contraire revendiquer sa réforme qui va devenir un objectif politique. La majorité des socialistes va devenir partisan d'un authentique suffrage universel avec pour certains la nécessité de la représentation des prolétaires. Ce réformisme avant l'heure va supposer une collaboration de classe. Avant Marx, les premiers socialistes vont ainsi dénoncer la lutte des classes et ne feront pas pour autant de la lutte des classes le moteur de l'histoire.

F - La référence à l'éducation

La revendication de l'éducation constitue rapidement le cheval de bataille des premiers socialistes. Premiers socialistes qui lorsqu'ils se réfèrent à l'éducation entendent une refonte du système éducatif, c'est-à-dire qu'à la place d'une éducation réservée à quelques privilégiés ils vont préconiser une instruction laïque, obligatoire et gratuite, ce que la IIIe République au terme d'un

siècle de lutte ne mettra en œuvre qu'en 1881-1882. Effectivement, les socialistes vont distinguer l'instruction qui ne fait que dispenser un savoir de l'éducation qui a un objectif plus large que l'instruction car depuis la Grèce l'éducation, par delà la diffusion des connaissances, forme des citoyens qui sont appelés à vivre ensemble. L'éducation laïque comporte une dimension civique mais aussi spirituelle, il faut bien souligner que pour les premiers socialistes cette instruction n'est pas actée matérialiste mais la religion tient au contraire une grande place chez ces derniers dans les années 1820 à 1840. En effet, la religion constitue selon eux la seule force capable d'agrèger les hommes en société et de les faire échapper au matérialisme individualiste qui n'a d'autre dieu que l'argent. Il n'y a pas chez les premiers socialistes d'opposition/d'hostilité à la religion, par contre il faut bien distinguer la religion et l'Église. En effet si les premiers socialistes ne s'opposent pas à la religion ils s'opposent bien à l'Église catholique aux mains des puissants. Face à cette Église qu'ils dénoncent et qu'ils combattent, la religion tient pour eux un caractère assez flou. C'est ainsi que pour les socialistes des années 1820-1840, « j'ai vu d'où vient le premier des prolétaires » comme l'écrit Cabet.

G - Le peuple

Le peuple acquiert une envergure mythique mais le mot conserve aussi un sens vague et ambiguë puisqu'il désigne tantôt les habitants d'un même pays, tantôt les exploités de toute sorte tantôt déjà aussi le prolétariat. En fait, trouvant encore le peuple trop ignare les premiers socialistes lui font en définitive assez peu confiance et vont se poser eux-mêmes de façon un peu dictatoriale en guide de repeuple pour lui montrer la voie à suivre. Mystique du peuple mais aussi ambiguïté de ce terme expliquent l'internationalisme mais aussi le profond nationalisme des premiers socialistes à savoir que tous préconisent l'union de tous les opprimés et en même temps ils se rattachent aussi à l'idée d'un peuple élu comme à travers une référence proprement nationale. La France qui est alors du point de vue du modèle révolutionnaire la nation phare en Europe pour tous les révolutionnaires en tant que génératrice de la Grande révolution, la France se prend pour le phare des nations. On retrouve déjà ce que Jaurès théoriserà à la fin du XIXe siècle en affirmant une petite dose d'internationalisme éloigne de la patrie mais beaucoup y ramène.

II - Saint-Simon et le saint-simonisme

L'idée d'un contrôle rationnel de la société par des ingénieurs sociaux pour rendre celle-ci plus prospère et plus juste, au cœur de la pensée des promoteurs du socialisme, cette idée a été systématiquement développée pour la première fois par un penseur visionnaire du nom de Saint-Simon. Au-delà de Saint-Simon, par les disciples de celui-ci, disciples qui finiront par s'organiser en une Église saint-simonienne. Cette idée d'un contrôle rationnel de la société passera ensuite en Allemagne aux jeunes hégéliens et à Marx lui-même. Cette idée que Saint-Simon théorise le premier se voit légitimer par l'émergence d'une science sociale déterministe, mécaniste et capable de prédiction précise sur le modèle des sciences de la nature, des sciences physiques ou encore de la biologie. On entre dans un domaine où la pensée socialiste naissante va se rapprocher du domaine de la science, rapprochement qui trouvera son apogée avec Marx.

A - La vie de Saint-Simon (1760-1825)

Saint-Simon était son titre de noblesse, son nom était Claude-Henri de Rouvroy et il était petit-cousin du fameux Duc de Saint-Simon qui a laissé des mémoires sur la Cour de Louis XIV à la charnière des XVII et XVIIIe siècle. À l'âge de 17 ans le Comte de Saint-Simon a participé comme d'autres nobles de son temps à la Guerre d'indépendance américaine. Durant la Révolution, il spéculait sur les biens nationaux et militait en même temps pour l'abolition des privilèges mais se voit emprisonner durant la Terreur. Ruiné, il ne va vivre désormais que de la charité de ses amis. On peut alors supposer que sa vie va connaître trois grandes périodes que l'on va retrouver dans ses écrits.

1 - La philosophie

Dans la première partie, Saint-Simon se consacre d'abord entièrement à la philosophie avec cette idée qu'il faut parvenir à une explication globale du monde et de l'histoire à l'aide de méthodes qui ont eu succès pour le monde physique. Il entend donc bâtir une science générale qui sera consignée dans une nouvelle Encyclopédie. De cette première période de son activité intellectuelle, datent des écrits qui restent le plus souvent à l'état d'ébauches non publiées. Il envoie ses travaux aux savants et aux esprits de son temps mais il ne reçoit pas de réponses. Sa première période dirigée vers une réflexion philosophique aboutit donc à un échec.

2 - Le penseur de « l'industrie »

À la suite des échecs qu'il a rencontrés sur le terrain de la philosophie, Saint-Simon finit par comprendre qu'il lui faut restreindre ses ambitions et qu'il va se restreindre désormais à la seule société humaine et la science générale qu'il ambitionnait de fonder fait place à la science sociale et Saint-Simon écrit alors tout d'abord *Le catéchisme des industriels* puis *L'organisateur* entre 1819-1820 où il précise que « l'époque nouvelle est celle de l'industrie ». Il distingue dans l'histoire l'alternance de périodes « organiques », c'est-à-dire des périodes où dominent une société cohérente et unie, organisée par un pouvoir temporel incontesté autour du pouvoir spirituel. À ces périodes organiques ils opposent des périodes dites « critiques » qui sont le temps de pensées dissolvantes, de violences révolutionnaires et d'une grande stérilité économique. Pour lui, le monde souffre au début du XIXe siècle d'une phase critique avec la domination de pensée dissolvante et de violence révolutionnaire et le monde aspire donc à l'avènement d'une nouvelle phase organique. Il n'y aura de pouvoir social véritablement stable que dans une organisation conforme aux enseignements de la science. C'est dans ces circonstances qu'il donne sa fameuse fable des abeilles et des frelons et il écrit « supposons que la France perde subitement ses cinquante premiers physiciens, chimistes, physiologistes, mathématiciens, poètes, peintres, sculpteurs, musiciens, littérateurs, mécaniciens, ingénieurs civils et militaires, artilleurs, architectes, médecins, chirurgiens etc, comme ces hommes sont les Français les plus essentiellement producteurs, ceux qui érigent les travaux les plus utiles à la nation et ceux qui la rendent la plus productive dans les sciences, il faudrait à la France au moins une génération entière pour réparer ce malheur... passons à une autre supposition, admettons que la France ait le malheur de perdre le même jour Monsieur frère du Roi (Comte d'Artois) monseigneur le Duc d'Angoulême, monseigneur le Duc du Berry, monseigneur le duc d'Orléans, cet incident

affligerait certainement les Français parce qu'ils sont bons mais il n'en résulterait aucun mal politique pour l'État ».

Par opposition à ces 50 premiers qu'il énumère, il apparaît très clairement sous sa plume que le pouvoir social doit appartenir aux ingénieurs, un Parlement d'un genre tout à fait nouveau doit être instauré composé de trois corps : la Chambre d'invention, la Chambre d'examen et la Chambre d'exécution. Le nouveau Parlement devra « remplacer le gouvernement du hasard par celui de la science ». Saint-Simon prend ouvertement pour cible le libéralisme mais aussi la démocratie. Les libéraux sont pour lui des sentimentaux et des romantiques et sa condamnation de la liberté critique et du pluralisme rejoint en fait celle de la droite traditionaliste sans qu'il adhère pour autant à l'intégralité de la pensée de ces réactionnaires. Le Parlement industrialiste doit enfin réviser le droit de la propriété pour la fonder sur des bases la rendant plus favorable à la production. Pour l'instant, l'appropriation de tous les moyens de production par des propriétaires privés aboutit à l'anarchie, à la désorganisation et à l'anti-production. Saint-Simon rejoint la mouvance socialiste naissante par sa contestation de l'état présent de la propriété privée.

3 - Le prophète du « nouveau christianisme »

Dans la dernière période de sa vie, Saint-Simon prend conscience que pour réaliser pour association industrielle il faut un lien social entre les hommes, c'est-à-dire une religion universelle et obligatoire, réalisant une unité de croyance et d'organisation, un nouveau christianisme selon le titre de son dernier ouvrage qui est resté inachevé. Cette nouvelle religion qu'il préconise va représenter un curieux mélange qui associe la science, l'amour de l'humanité, mais aussi la perspective eschatologique de l'avènement proche d'un monde régénérée. C'est justement ce mélange assez surprenant entre science, amour de l'humanité et eschatologie qui va lui faire gagner de nombreux adeptes qui après sa mort vont jouer un rôle dans la fondation de l'Église saint-simonienne qui va servir la diffusion de la pensée du Comte Saint-Simon.

B - Le saint-simonisme

Quelques temps après la mort de Saint-Simon va commencer une des aventures les plus surprenantes du XIXe siècle qui est la fondation d'une « Église » saint-simonienne qui aura une influence profonde et durable, en France comme à l'étranger, en déterminant justement le véritable ennemi du socialisme et à terme fournissant aussi son idéologie à la technocratie d'État.

1 - Le saint-simonisme doctrinal

De 1826 à 1828, sous la direction des premiers disciples de Saint-Simon à savoir un certain Enfantin et Bazard se constitue une école qui justement recrute dans les milieux de l'École polytechnique. Les Saint-Simoniens face aux ravages de la concurrence vont préconiser l'étatisation de l'économie. Le polytechnicien Enfantin va organiser l'école en une véritable Église qui est dotée de deux pères suprêmes à savoir Enfantin et Bazard avec une véritable hiérarchie et des cérémonies sur le modèle de l'Église catholique. Des Églises vont se constituer dans les provinces industrielles notamment dans le nord et près de Lyon. Des prédicateurs se rendent en Belgique et en Allemagne

et un journal est créé, le *Globe* qui va populariser toutes les positions fondamentales de Saint-Simon en particulier son opposition aux élections, au pluralisme, à l'égalité mais aussi son opposition à la propriété et à la liberté économique. Par référence à ces rejets on voit en creux se dessiner les contours d'un État tutélaire qui ... Des Saint-Simoniens créent dans la foulée à Ménilmontant un véritable monastère où vont se retrouver une quarantaine de jeunes gens dont un grand nombre de polytechniciens qui vont prendre l'habit et faire preuve comme dans les vrais ordres de pauvreté et de chasteté. Ce monastère finit par susciter intérêt et désordre ce qui incite le gouvernement des débuts de la Monarchie de Juillet qui est confrontée à son début à une série d'insurrections populaires s'inquiète de cette expérience assez bizarre qui recrute dans les rangs de Polytechnique mais qui touche également le peuple. Tout cela aboutit en 1832 à un procès et le monastère est fermé peu après. C'est la fin du saint-simonisme doctrinale et de ce monastère. La dispersion de l'Église ouvre la voie au saint-simonisme pratique.

2 - Le saint-simonisme pratique

L'Église se disperse mais beaucoup de disciples restent fidèles à Enfantin. La Monarchie de Juillet dans ses premières années ayant refusé la prédication saint-simonienne, le saint-simonisme se tourne alors vers l'Orient. Enfantin a l'idée d'un canal de Suez permettant de réduire la route des Indes, projet qui sera réalisé sous le Second Empire en 1869 ainsi que le percement de l'isthme de Panama qui ne sera réalisé pour sa part qu'au début du XXe siècle par les Américains qui faciliteront l'émancipation de Panama par rapport à la Colombie. Ces deux projets sont tous les deux conçus comme un trait d'union entre l'Occident et l'Orient en vue d'une organisation cohérente du monde. Enfantin pour sa part tente alors en vain de convaincre le Pacha d'Égypte le fameux Mehmet Ali et n'étant pas parvenu à le convaincre il revient en France en 1837 déçu mais non découragé. À Paris, Enfantin va exprimer sa foi dans le despotisme industriel et il essaye alors de convaincre le Roi Louis Philippe de devenir le roi des travailleurs. Il est nommé alors membre de la commission scientifique de l'Algérie et il rédige un mémoire sur l'Algérie qui est un véritable plan d'organisation sociale et étatique de la nouvelle colonie et un plan artificiel de société idéale. Autre terrain d'investigation dans lesquels se lance Enfantin, ce sont les chemins de fer. Il faut rappeler effectivement que les années 1840 de la Monarchie de Juillet correspondent au développement des chemins de fer à grande échelle et dans cette perspective sur le terrain de la « *Railway mania* » Enfantin va permettre la fusion des trois compagnies qui réalisaient le trajet Paris-Marseille. À la suite de la Monarchie de Juillet succède la IIe République et le Second Empire, deuxième régime qui est autoritaire et industriel ce qui convient à Enfantin. Les saint-simoniens occupent alors des postes importants comme le philosophe Lambert qui polémique alors avec les libéraux ; Michel Chevalier qui est alors le rédacteur en chef du *Globe* et devient l'un des principaux conseillers économiques de Napoléon III et permet le traité de libre-échange franco-britannique ; et enfin les frères Pereire qui dirigent le Crédit mobilier mais aussi la Compagnie générale transatlantique.

III - Socialistes et communistes des années 1830-1840

Après le saint-simonisme, la France va voir éclore dans les années 1830 et 1840 une série d'autres doctrines que l'on peut regrouper sous les termes génériques de socialisme et communisme.

A - Charles Fourier (1772-1837)

1 - La vie de Fourier

Fourrier, comme d'autres théoriciens socialistes français du XIXe siècle, est un Franc-comtois, né à Besançon en 1772 dans une famille de commerçants aisés. Fourier suit de solides études jusqu'à 17 ans et il mène ensuite une vie de voyageur de commerce. Il est emprisonné quelques temps pendant la tourmente révolutionnaire et il détestait la profession qu'il était obligé de remplir c'est-à-dire le commerce. Ce n'est qu'à partir de la fin de sa vie qu'il va pouvoir se consacrer entièrement à son oeuvre de théoricien.

2 - La pensée et l'œuvre de Fourier

a. L'attraction passionnelle

Pour Fourier, à la suite de la découverte par Newton de l'attraction universelle, deux corps dans l'espace s'attirent réciproquement entre eux, et Fourier étendant cette loi scientifique à la dimension psychologique parle d'une attraction passionnelle qui résume le monde social et s'est en tenant compte de cette attraction passionnelle que l'on peut tenir compte de l'harmonie parmi les hommes, ce qu'il montre dans ouvrage... Ce que l'on appelle civilisation correspond à l'ère de l'industrie, industrie qui n'est qu'une anarchie industrielle par suite des désordres de la distribution et c'est ici que l'on retrouve la détestation de Fourier pour le commerce. La source de cette anarchie réside dans la propriété privée : « chacun en civilisation veut se retrancher et faire une citadelle de sa propriété ». Ce système absurde fondé sur la propriété privée ne peut être maintenu en place que par la force de l'État qui n'est qu'un simple instrument aux mains des marchands et des financiers. Ce à quoi il faut ajouter la force d'appoint de la morale, morale qui enseigne à brider les passions en appelant mauvaise celles qui doivent être « engorgées » pour que la civilisation subsiste.

b. De quelle société meilleure la civilisation ou anarchie industrielle va-t-elle accoucher ?

La transformation de la société ne dépend en fait pas seulement de la réorganisation industrielle mais de l'étude fondamentale des ressorts de l'âme qui permet aux hommes de découvrir leur « destinée sociétaire ». La société meilleure, ce que Fourier va appeler « le garantisme » puis « l'harmonie » repose sur le libre essor des passions, passions qui sont réprimées et engorgées et devenues malfaisantes dans l'état de civilisation, mais dont la libre combinaison permet la constitution d'un phalanstère. Il aborde ces questions dans *Le nouveau monde industriel et sociétaire* de 1829 et *La réforme industrielle et le phalanstère* de 1832-1834 et *La Phalange* en

1836. Le phalanstère est l'unité de base du monde harmonieux auquel il aspire. Ici la base est surtout agricole, le travail qui est une tâche répugnante dans l'état civilisationnel devient plaisir dans l'état sociétaire. Dans le phalanstère, les groupes de travail sont organisés selon les goûts et Fourier cite en particulier le cas des enfants qui sont des cochons par nature et qui ont une passion pour la mal propreté. Les repas sont pris en commun, les enfants sont élevés en commun, le mariage comme institution est supprimé au profit de ce qu'il appelle une harmonie raffinée dans les relations entre les hommes et les femmes. Les inégalités sociales entre riches et pauvres sont conservées mais chacun est co-intéressé à l'entreprise et un revenu minimal est garanti à chacun. Comme il existe dans le monde 810 types de caractères humains selon Fourier le phalanstère doit compter avec les femmes 1620 sociétaires, c'est-à-dire deux fois 810. L'association a principalement pour but la multiplication des passions aussi bien gastronomiques que sexuelles y compris les manies et les perversions.

c. Comment parvenir au monde de l'harmonie

Fourrier prévoit plusieurs étapes dont le garantisme, ou semi-association. Fourier reste assez flou sur les moyens employés pour franchir toutes ces étapes. Il ne compte pas sur le prolétariat organisé ni sur une révolution politique dont lui-même a connu un emprisonnement. Il reste donc de ce point de vue assez réservé voire plutôt hostile au processus révolutionnaire. Il compte surtout l'effet de contagion qui devrait se poursuivre après la première expérience réussie de phalanstère.

d. Le fouriérisme est avec le saint-simonisme l'une des deux références principales du socialisme français jusqu'en 1848

Le principal propagateur de la doctrine de Fourier a été le polytechnicien Victor Considerant. Considerant considéra à attirer de nombreuses recrues parfois arrachées au saint-simonisme. Considerant a tenté d'expérimenter mais sans succès des phalanstères à Condé-sur-Vesgre en 1832 puis il s'est rendu aux États-Unis au Texas où il a continué ses expériences après 1850. L'influence de Fourier non seulement en France mais également dans le monde a été assez considérable et les États-Unis ont été le lieu de nombreuses tentatives de phalanstères et au XXe siècle l'utopie de Fourier a perduré et a influencé aussi bien les surréalistes pour que le sociologue allemand Herbert Marcuse ou des fondateurs de communautés hippies.

B - La diversité du socialisme français après le tournant de 1830

Après 1830, se développe véritablement en France la grande industrie. On observe aussi une concentration des usines, une homogénéisation croissante des niveaux de vie et une déqualification croissante du niveau de travail avec le développement du travail des femmes et des enfants, sous payés et qui ne sont protégés par aucune loi sociale. Les premières luttes conduisent alors à une prise de conscience de classe et dans la population ouvrière une revendication sociale spécifique apparaît à côté de la revendication républicaine. On observe alors un foisonnement des théories sociales au-delà du saint-simonisme et du fouriérisme.

1 - Pierre Leroux (1797-1871)

Pierre Leroux est un personnage original parfois tourné en ridicule pour certaines de ses idées mais en fait le plus philosophe des socialistes de sa génération. Pierre Leroux est devenu ouvrier typographe après avoir dû renoncé par pauvreté à la préparation du concours de Polytechnique. Il est d'abord saint-simonien puis il se rapproche des républicains et des fouriéristes. Il a exercé aussi une grande influence sur les milieux littéraires de son temps influençant entre autre Lamartine, Eugène Sue, George Sande et Victor Hugo. Dans les écrits de Pierre Leroux on retrouve une nouvelle conception de la vie, il a tenté de relier toutes les questions de l'économie à la physique en une vaste synthèse. Les principes de la société résultent de la nature des hommes aussi bien en terme de sensation que de sentiments et de connaissances. L'égalité entre les hommes n'est pas exclusive de différences d'où la nécessité pour chacun de s'associer à deux personnes dont les termes prépondérants sont différents d'où la constitution de ce que Leroux appelle « la trinité psychologique » et l'organisation d'une société en triade qui sont agencés dans un système qui va de l'atelier à l'État. Leroux conserve justement l'État mais il le dépouille de sa fonction répressive pour lui assigner un rôle économique et social mais aussi spirituel qui doit rendre la démocratie religieuse.

2 - La question du socialisme chrétien

Effectivement il y a de nombreux chrétiens parmi les socialistes français des années 1830-1840. Parmi ces socialistes chrétiens il faut citer le cas entre autre de Philippe Buchez (1796-1865). Philippe Buchez a été attiré au départ par le saint-simonisme et s'est lié en 1829 avec Bazard et Enfantin. Mais il va se séparer très vite de l'Église saint-simonienne pour en revenir à l'Église chrétienne. Son idée fondamentale est celle du progrès, progrès dont les principaux facteurs dans les temps modernes ont été d'abord le catholicisme puis la Révolution française et dont les principes sont dans la ligne même de l'évangile. Les progrès sociaux doivent donc se faire sur l'association ouvrière elle-même fondée sur le dévouement selon les principes chrétiens de la fraternité et de la charité. Buchez a envisagé les coopératives de production fondées sur l'individualité du capital et l'interdiction de procéder entre les membres de la société à une répartition des bénéfices. Buchez effectivement conçoit une mode de redistribution des richesses produites selon les oeuvres, c'est-à-dire selon le travail exécuté. Soucieux en même temps de liberté et favorable à une concurrente dignité il compte ainsi sur la propre force d'expansion des coopératives pour le développement. Quelques associations ouvrières vont se constituer pour tenter de mettre en oeuvre les principes de Buchez. Buchez a également fondé un journal, *L'Atelier* magné par Cordon qui est devenu vice-président de l'Assemblée nationale après la révolution de 1848. Il a encore inspiré une petite association d'ouvriers bijoutiers qui s'est développée entre 1834 et 1874. L'influence de Buchez par delà ses réalisations s'est exercée essentiellement sur le mouvement coopératif et non seulement en France mais aussi en Angleterre. En Angleterre les idées de Buchez ont à terme inspiré le projet de « *Guild socialism* » qui s'est développé dans les années 1920 avec le parti travailliste.

3 - Louis Blanc (1811-1882)

Le souci d'égalité va s'affirmer davantage chez un certain nombre de socialistes parmi lesquels Louis Blanc qui est une grande figure du socialisme français en particulier au moment de la révolution de 1848. Louis Blanc apparaît plus comme un propagandiste que pour un théoricien original. Il a collaboré à la presse d'opposition sous la Monarchie de Juillet et en 1848 il est l'auteur d'une brochure sur l'organisation du travail et sur une histoire de la Révolution. Il est rentré dans la grande histoire lors de la révolution de 1848 en préconisant la création grâce à l'État et au capital privé d'ateliers nationaux dans lesquels les bénéfices sont répartis en trois parts : aux membres de l'association ; une part caritative aux malades et en soutien aux industries en crises ; une troisième part qui rémunère la part des capitalistes. Ceci dit, même si Blanc a préconisé la constitution de ces ateliers nationaux, en 1848 il va pourtant critiquer ces atterris instaurés par la IIe République dans lesquels il ne voit qu'une parodie de ses idées. Au-delà des ateliers nationaux, il y a toute une dimension étatique dans la pensée de Louis Blanc. Louis Blanc attend de l'État une intervention très poussée au profit d'une mission tutélaire en faveur des plus déshérités. Il se marque ainsi comme partisan d'une réforme progressive du système en place et il lutte en faveur de l'instauration du suffrage universel et d'une assemblée élue sur le modèle de la Convention.

4 - Étienne Cabet (1788-1856)

Etienne Cabet est né à Dijon dans une famille d'artisan mais il s'élève dans la société puisque lui-même est devenu avocat. Cabet a participé à la charbonnerie sous la Restauration et il est devenu lui-même procureur général sous la Monarchie de Juillet. Il se trouve finalement contraint à l'exil en Angleterre sous la Monarchie de Juillet pour cause de républicanisme et c'est dans l'exil anglais qu'il va écrire et publier son *Voyage en Icarie* qui est publié en 1839-1840. Cabet dans ses écrits est à la fois influencé par le communisme utopie, par le babouvisme qui lui a été transmis par Buonarroti, l'un des chefs de file des *carbonari* italiens dans Cabet était membre. Il est également influencé par le socialiste gallois Robert Owen. Cabet pense que ce ne sont pas les passions humaines mais les institutions sociales qui ont empêché les hommes d'atteindre le bonheur commun. Cabet partage l'idée de tous les socialistes que si la propriété privée a engendré la pauvreté, par conséquent la communauté à venir abolira la propriété privée et établira une égalité stricte entre les individus qui se mesure en terme de vêtement, de logement ou encore en terme de distraction. L'organisation politique qui repose sur le suffrage universel est poussé en Icarie à son plus haut degré de perfectionnement. La religion issue de l'évangile doit mettre en oeuvre la fraternité et ce n'est pas par la force mais par la divulgation d'exemples concrets que doit être établie la communauté. Une période dictatoriale de transition sera nécessaire pour instaurer le communisme et Cabet n'étant au demeurant la communauté au bien tout en conservant mariage et famille.

5 - Le néo-babouvisme. Auguste Blanqui (1805-1881)

Le terme de babouvisme ou de néo-babouvisme au XIXe siècle est tiré à la référence de Gracchus Babeuf (1760-1797). Il a traversé la majeure partie de la Révolution avant son exécution. Il a été le contemporain de la révolution jacobine mais il est entré dans l'histoire sous le Directoire

en étant le promoteur pour la conspiration pour l'égalité organisée lui causant emprisonnement et exécution. Ses idées ont ensuite été diffusées par son ami Buonarroti qui était un italien naturalisé français par décret de la Convention. Buonarroti à la suite de Babeuf va justement porter la diffusion du babouvisme en France et au-delà de la France en Europe avec ce que l'on appelle le groupe des communistes néo-babouvistes. Ces derniers, contre le libéralisme bourgeois, préconisent dans un premier temps le retour à un Robespierre ou un Babeuf. Ils préconisent la dictature des masses populaires sur le modèle de la Terreur pendant la Révolution et ils défendent la communauté des biens, du travail et de l'éducation. Buonarroti a mené une vie militante avec les ouvriers parisiens. C'est ainsi qu'a pu prendre naissance et a pu se développer ce courant néo-babouviste dont le principal représentant a été Auguste Blanqui. Blanqui qui a reçu comme surnom l'enferme parce qu'il a passé de fait une grande partie de sa vie non pas en liberté mais en prison où n'ont cessé de l'envoyer les différents gouvernements. Blanqui influencé par Buonarroti a aussi connu les saint-simoniens et Raïffaille, il a également lu certains écrits de Marx. Blanqui dénonce pour sa part l'appropriation du sol par des personnes privées ce qui constitue pour lui le fruit de la ruse et de la violence. Pour Blanqui il n'y a pas de conciliation possible entre les classes aisées et les masses pauvres et ignorantes, il se prononce pour une guerre à mort entre les classes qui composent la nation mais Blanqui n'a pas non plus une confiance absolue dans le peuple ignorant donc pour lui le mouvement révolutionnaire doit être conduit non pas par les prolétaires eux-mêmes mais par une poignée d'intellectuels ou de militants professionnels qui vont exercer une dictature. Il est arrêté le 17 mars 1871, la veille du déclenchement de la Commune et de l'affaire des canons sur Montmartre et à Belleville. Parmi les socialistes il est celui qui s'est le plus rapproché en son temps du socialisme scientifique de Marx et d'Engels et dont les thèses seront présentes dans les écrits de Lénine sur la tactique révolutionnaire car justement c'est chez Blanqui déjà que l'on trouve l'idée d'un parti d'activistes professionnels promouvant une dictature pour aboutir à la société des égaux, une société socialiste.

IV - Proudhon

Proudhon occupe une place à part dans la tradition socialiste française. Il pense et agit toujours pour remédier aux difficultés des ouvriers, mais les solutions qu'il propose se démarquent nettement du collectivisme et de l'étatisme.

A - La vie de Pierre Joseph Proudhon (1809-1865)

C'est un franc-comtois né le 15 janvier 1809 à Besançon, fils d'un « pauvre artisan tonnelier » et d'une « fière paysanne » devenue cuisinière. Ses origines sociales sont plébéiennes à la différence d'un Marx ou d'un Saint-Simon. Placé comme bouvier dans la campagne franc-comtoise, Proudhon est admis à dix ans comme boursier au collège royal de Besançon. Il y remporte tous les prix d'excellence, mais il est obligé d'interrompre ses études en classe de rhétorique pour aller gagner sa vie. Il devient ouvrier typographe. En 1838, il obtient une bourse de l'académie de Besançon qui lui permet d'aller faire des études à Paris. Autodidacte, il apprend un peu tout au hasard et partiellement : il a appris l'hébreu et la théologie en imprimant la Bible, à Paris il découvre la grammaire comparée, la linguistique et l'économie politique. Par deux fois, il répond aux questions mises au concours par l'Académie de Besançon. C'est à cette occasion qu'il

rédige en 1840 *Qu'est-ce que la propriété ?* où il popularise la formule choc empruntée à Brissot (Chef de file des girondins, ou brissotins, sous la Révolution, guillotiné à Paris le 31 octobre 1793) : « la propriété, c'est le vol ». Sa bourse est alors supprimée. Il entre comme fondé de pouvoir dans une entreprise de navigation fluviale lyonnaise et acquiert une expérience réelle des mécanismes de l'entreprise. Il pratique ensuite son métier de journaliste-écrivain, s'installe définitivement à Paris en 1847 et fonde le journal *Le Représentant du Peuple*. Il siège à l'Assemblée constituante en 1848. Il poursuit inlassablement, en compagnie de sa femme, une ouvrière, et de ses enfants, à travers d'incessantes difficultés matérielles, des procès politiques, les révolutions, la prison (il est interné pendant trois ans pour offense à Louis Napoléon Bonaparte) et l'exil en Belgique pour éviter un nouvel emprisonnement, un inlassable labeur, laissant une œuvre fleuve de plus de quarante ouvrages parmi lesquels : *Philosophie de la misère* (1846), *Théorie de l'impôt* (1861) et *De la capacité politique des classes ouvrières* (1865). Il a poursuivi en particulier des projets d'organisation du crédit et de développement des échanges directs entre producteurs et consommateurs. Ces projets échouent, en dépit de contacts avec des proches de Napoléon III. En 1863, Proudhon soutient également des candidatures ouvrières aux élections, tout en condamnant les « coalitions ouvrières ».

B - La pensée de Proudhon

Elle est foncièrement originale par rapport à ses devanciers et successeurs. Il ne craint pas d'énoncer que « le véritable révolutionnaire est essentiellement libéral » et « qu'il ne s'agit pas de supprimer la liberté individuelle, mais de la socialiser ».

1 - Science et liberté (Commentaire du texte *Qu'est-ce que la propriété ?*)

a. Le pluralisme

L'originalité de la pensée de Proudhon par rapport aux socialistes utopiques comme par rapport à Marx tient à la référence à un socialisme libéral, libéral parce que scientifique et pluraliste parce que libéral. Pour éliminer l'arbitraire capitaliste, le socialisme tend à une libération sociale. Parallèlement, pour supprimer l'arbitraire étatique, il pousse à une libération individuelle. La loi du développement humain repose sur deux actions corrélatives : 1) rendre libre l'individu, différent de tous par son individualité, semblable à tous par sa dignité d'être social, sa sociabilité 2) rendre libre la société, différente dans sa qualité d'être collectif (sociologisme) de tous les individus qui l'engendrent, mais semblable à ceux-ci, sans lesquels elle n'a ni existence, ni survie possible.

Il ne s'agit ni de primer, ni d'opprimer l'individu aussi bien que la société, mais d'équilibrer dynamiquement les deux éléments du couple individu/société qui engendre, par différence et complémentarité, la vie et le développement humain. Il faut les protéger contre l'emprise destructrice de deux frères ennemis : 1) l'impérialisme qui nie la société pour exalter l'individu (un seul ou une minorité d'hommes) 2) le totalitarisme qui nie les individus pour exalter la totalité sociale, c'est-à-dire la pesanteur de la masse et l'omnipotence de ses seuls meneurs. Pour parer à ce double danger, Proudhon dénonce l'utilisation faite par l'impérialisme et le totalitarisme de

l'appareil social appelé État. Loin de servir comme instrument d'administration à l'individu comme à la société, l'État est devenu un appareil d'oppression et d'absorption des individus et des sociétés.

Cette première approche fait ressortir ce qui constitue le fondement et l'originalité de la philosophie politique de Proudhon : le pluralisme. Le monde moral et le monde physique reposent sur une pluralité d'éléments. Il faut rendre autonome pour solidariser, c'est la clé de ce socialisme individualiste, dont les composantes motrices vont être le personnalisme social, le libéralisme associatif et le pluralisme organisateur. La méthode du proudhonisme, c'est la défense de ce pluralisme.

b. Le monopole

Le monopole constitue la négation de ce pluralisme. D'où la quadruple condamnation du capitalisme, du communisme, du dogmatisme et de l'idéalisme que formule Proudhon :

Commentaire du texte « Qu'est-ce que la propriété ? »

Analyse du document :

§1 La problématique §2 La propriété économique comme veto instauré par les détenteurs de capitaux et d'instruments de travail, c'est-à-dire le monopole condamnable comme négation du pluralisme §3 L'État comme condition de possibilité de la propriété, les conséquences perverses dont le vol et l'insuffisance des correctifs c'est-à-dire le spiritualisme que Proudhon condamne également. La propriété capitaliste est un droit absolu d'user et d'abuser.

Analyse du contexte :

L'Académie de Besançon organisa en 1839 un concours portant sur « les conséquences économiques et morales du partage égal des héritages entre les enfants ». Nouveau bachelier, Proudhon y répondit par son mémoire *Qu'est-ce que la propriété*, qui suscita la fureur de la vénérable institution et qui valut à Proudhon de perdre la bourse d'étude qu'il avait obtenue en 1838.

Commentaire :

Proudhon est facilement assimilé à sa fameuse formule « la propriété c'est le vol » qui a créé un malentendu. Proudhon avait en effet un sens aigu de la provocation. Lorsqu'il parle de propriété, il songe d'abord à la « possession ». Il est en fait redevable à l'économie libérale anglaise et en particulier à John Locke qu'il ne cite jamais. Pourtant, il partage avec Locke l'idée que la propriété garantit les droits de l'homme. La liberté proudhonienne s'exprime à travers l'échange « mutuel » qui suppose la propriété. Mais contrairement à Locke, Proudhon croit que la propriété n'est pas une donnée immédiate de la condition humaine : elle s'acquiert inévitablement, au départ, par le vol même si ensuite diverses possessions sont légitimes. Proudhon est ainsi l'homme des contradictions assumées. À la différence de Marx, il est en désaccord avec la dialectique hégélienne qui permet de

surmonter une contradiction. Il pense au contraire que la contradiction à deux temps, sans fin, est le moteur de l'histoire et de la pensée.

La critique par Proudhon de la propriété capitaliste renvoie à la dénonciation de « l'atomisme individualiste », c'est-à-dire à une doctrine qui ne voit dans la société qu'une addition d'individus, à la manière de l'impérialisme, et qui nie la productivité propre aux personnes collectives, attribuant ainsi de manière indue aux seuls capitalistes de manière indue le surplus productif qu'engendre la force collective.

De la même manière, Proudhon condamne :

1. L'étatisme communiste qui est la négation des manifestations autonomes des personnes et des groupes et qui édifie l'État comme appareil dictatorial.
2. Le spiritualisme qui est un dogmatisme autoritaire érigeant en principe dominateur un seul élément de la réalité pluraliste.
3. Le matérialisme, pour la même raison.

L'économie capitaliste, la politique communiste, le spiritualisme idéaliste et le matérialisme dogmatique constituent chez Proudhon « l'anarchie », ou encore le désordre ou l'autogestion négative. C'est la négation de l'autorité de l'homme sur l'homme.

2 - La méthode positive (Commentaire du texte « *Destinée historique de l'idée de mutualisme* », Commentaire du texte « *L'association dans la mutualité* »)

À l'autogestion négative s'oppose chez Proudhon l'autogestion (positive) dite « autonomie de gestion » ou « anarchie positive » qui combine trois éléments.

a. Le travaillisme pragmatique qui repose sur le travaillisme historique

C'est l'action intelligente en société sur la matière. Le travail est la force plastique de la société qui détermine les diverses phases de sa croissance et tout son organisme tant interne qu'externe. Le travail est générateur de l'économie, géniteur de la société, levier de la politique, source de la philosophie, mode d'enseignement, moteur de l'histoire, promoteur de la justice, réalisateur de la liberté, auteur de son propre affranchissement.

b. Le justicialisme idéo-réaliste

L'idéo-réalisme est le lien qui unit la pensée et l'action. Toute idée a sa source dans un rapport réel révélé dans une action et perçu ainsi par l'entendement. Le travail, « action intelligente de l'homme en société sur la matière » est cette révélation par excellence. Matière et esprit, hommes et société sont, par l'action même du travail, englobés indissolublement dans une dialectique créative où « les choses sont les types des idées » et les idées « impressions de la réalité sur

l'entendement ». La théorie de la justice comme idée force et équilibre des forces est un corollaire de l'idéo-réalisme.

c. Le fédéralisme autogestionnaire

Il découle du travaillisme et du justicialisme idéo-réaliste. Il comporte deux constructions distinctes et complémentaires :

1. La démocratie économique mutuelliste. Proudhon a consacré de nombreuses pages de son dernier ouvrage, *De la capacité politique des classes ouvrières* publié à titre posthume en 1865, à exposer le plan d'une société mutuelliste où l'on peut voir une anticipation de ce que l'on a appelé au XXe siècle « l'autogestion ». *De la capacité politique des classes ouvrières* a été écrit en 1864, l'année de la mort de Proudhon. C'est en fait une réflexion sur le Manifeste des soixante, rédigé en 1863 par un groupe d'ouvriers parisiens dont le plus connu est le ciseleur Henri Tolain qui a sollicité le commentaire de Proudhon. Le Manifeste constate que la classe ouvrière a été émancipée politiquement par le suffrage universel, mais qu'il lui reste à s'émanciper socialement. Les ouvriers veulent la justice, qui passe par le travail, le crédit et la solidarité mais ils repoussent l'aumône. Dans la perspective des élections législatives de 1863, Tolain et ses amis ont favorisé des candidatures ouvrières. Proudhon est d'accord avec la prise de parole des ouvriers et avec la revendication des droits. Les ouvriers parisiens ont déjà tenté de le faire en juin 1848, mais ils ont été écrasés. D'une manière pacifique et modérée, ils avancent maintenant un manifeste de classe. Proudhon énonce alors les conditions pour arriver au pouvoir : l'autonomie ouvrière, le mutualisme, et sa mise en pratique. Mais Proudhon reste hostile par principe aux candidatures ouvrières aux élections, car les élections sont aussi trompeuses que la révolution.

Commentaire d'un extrait du chapitre V « Destinée historique de l'idée de mutualisme » de l'ouvrage De la capacité politique des classes ouvrières

Analyse du document :

§1 L'idée de mutualité doit permettre de réaliser l'unité sociale du genre humain, rêve hérité du messianisme juif. Rêve que n'ont pu réaliser ni la puissance des grands empires, ni le zèle de la religion. §2 Toute société se forme à l'aide d'une idée. Toutes les idées aspirent à se rendre dominantes. §3 Le mutualisme seul permet de fonder une indéfectible unité par la justice synallagmatique, c'est-à-dire bilatérale, comportant une obligation réciproque entre les parties, s'appliquant à toutes les relations humaines.

Commentaire :

Le mutualisme, c'est la capacité des ouvriers à s'organiser par eux-mêmes, en petits groupes, à créer leurs entreprises et les relations entre elles. C'est un socialisme de subsidiarité, très différent du socialisme fondé sur l'État par les moyens contraignants de la collectivisation qui, pour Proudhon, débouchent sur le despotisme et la dépossession des ouvriers pour des gens qui parlent

en leur nom. Il faut pour cela une banque ouvrière qui prête un capital de départ pour créer des entreprises. Cette utopie s'enracine dans l'anarcho-socialisme du Jura. Dans le socialisme jurassien, il y a quelque chose de profondément individualiste. Par exemple les « fruitières paysannes », des exploitations en commun du lait qui ont comme objectif non pas de socialiser mais de protéger l'individu en lui permettant de subsister. Fernand Pelloutier, fondateur des Bourses du travail à la fin du XIXe siècle, qui a lu Proudhon parle « d'une société d'hommes fiers et libres ». La société proudhonienne exalte l'individu.

Proudhon fait ici allusion au *Livre de Daniel* appartenant à L'Ancien Testament. Daniel est un jeune noble judéen déporté en 597 avant J.-C. et introduit à la cour du roi de Babylone Nabuchodonosor avec trois jeunes juifs demeurés fidèles à Yahvé. Les « quatre grandes monarchies » sont une allusion aux quatre visions : 1) L'Ancien des jours ayant réduit à l'impuissance les quatre bêtes montées de la mer remet la domination au fils de l'homme. 2) La vision du bélier et du bouc. 3) La vision des 70 semaines d'années, annonçant l'avènement du règne de Dieu. 4) À l'époque des Séleucides et des Lagides, Antiochus Epiphane, persécuteur des juifs, est finalement châtié par Dieu. *Le Livre de Daniel* contient une philosophie religieuse de l'histoire, avec l'assurance du triomphe final de Dieu dans l'histoire.

Commentaire d'un extrait du chapitre XIV « L'Association dans la mutualité » de l'ouvrage De la capacité politique des classes ouvrières

Analyse du document :

Proudhon traite ici de la révolution économique et sociale qui instaurera une société mutuelliste. Il faut parler de réforme plutôt que de révolution. L'objectif est de restituer au travail et à la probité ce que leur enlève indûment la « prélibation » capitaliste, c'est-à-dire la plus-value qui résulte de l'exploitation du travail par le capital, et de mettre fin à toutes les anomalies causes de la misère et du prolétariat.

Commentaire :

Le système de réciprocité généralisée du mutualisme ne conduit pas à un atomisme social, mais plutôt à une intégration plus élevée. Les petits paysans maîtres du sol, les myriades de petits artisans, marchands, les compagnies ouvrières industrielles semblables à une armée se fondent en une volonté supérieure. C'est un système complexe où n'existe pas de commande centrale, qui s'imposerait et s'opposerait à la spontanéité, mais où existent des ajustements, des régulations.

2. La démocratie politique fédérative. C'est le complément de la démocratie économique mutuelliste. Transposé à la sphère politique, le mutuellisme se nomme fédéralisme. Il doit permettre de conjuguer ordre et liberté, indépendance et unité. Il prône un éclatement particularisé mais qui maintienne cependant l'universel. Il maintient la souveraineté du peuple et la souveraineté de l'homme. Le contrat politique fédéral sera « synallagmatique » (mise en relation avec obligation réciproque) et « commutatif » (donner l'équivalent de ce que l'on reçoit). Parmi tous les contractants possibles, Proudhon privilégie la commune : elle devra

fonctionner comme une unité politique, économique, culturelle et même religieuse, avec sa banque, ses écoles, sa police, ses journaux, son église, son clergé et ses lois. Au-dessus des communes, il y a les régions : pour la France, Proudhon demande la constitution de douze grandes régions provinciales s'administrant elles-mêmes. L'État central est restreint à un rôle d'impulsion au profit des citoyens organisés au sein des communes. La nation composée des régions fédérées doit à son tour former, avec d'autres nations fédératives, des confédérations réalistes qui établiront entre elles des accords plus larges et plus lâches. Le confédéralisme international est une extension du fédéralisme national. En 1863, Proudhon prévoit l'organisation économique et politique d'une Europe confédérale : ce marché commun inclut la socialisation mutuelliste des économies.

3 - Les ambiguïtés de Proudhon

Le style de Proudhon et l'exposition de sa pensée conduisent cependant parfois le lecteur « au bord du gouffre ». Il y a chez Proudhon des ambiguïtés qui prêtent le flanc à des utilisations perverses :

- La crainte de la souveraineté de l'État. Il y a pour Proudhon quelque chose d'oppressif dans toutes les formes d'intervention de l'État, ce qui l'amène par exemple à critiquer l'enseignement gratuit et obligatoire sous le contrôle de l'État.
- Une vision négative des femmes. Proudhon est aussi l'auteur de la formule « la femme, ménagère ou courtisane ». Il y a du phallocrate et du misogynne en lui et ses propos sur les femmes renvoient aussi à l'étroitesse des vues de son temps.
- Des écrits antisémites. On peut ici aussi évoquer l'étroitesse des vues de son temps. Au XIXe siècle, une certaine gauche républicaine et sociale a souvent été antisémite, en assimilant avec myopie un peu trop rapidement et facilement « le juif » à l'argent et au capitaliste.

C - L'influence de la pensée de Proudhon

Au lendemain de la mort de Proudhon, sa doctrine s'est répandue dans toute l'Europe. Proudhon est lu en Angleterre, en Allemagne, en Belgique ou encore en Italie. Mais c'est en Russie que la doctrine proudhonienne connaît la diffusion la plus large, grâce à Herzen, à Bakounine et à Tolstoï.

1 - Proudhon et Marx

L'influence déterminante de Proudhon sur Marx est maintenant pleinement mise en valeur. Marx n'aurait pas été possible sans Proudhon. Les premiers écrits du « penseur le plus hardi du socialisme français » ont exercé une impression extraordinaire sur Marx et *La Sainte Famille* (1845) constitue une véritable apologie de Proudhon, reconnu par Marx comme maître du socialisme scientifique. En mai 1846, Marx choisit Proudhon comme correspondant français du « réseau de propagande socialiste » qu'il organise. Dans sa lettre d'acceptation Proudhon lui donne quelques

conseils et le met en garde contre le dogmatisme autoritaire, le romantisme révolutionnaire et l'esprit d'exclusion. Piqué au vif, le jeune Marx rompt avec Proudhon et son admiration se change alors en fascination négative : *Misère de la philosophie* (1847) répond alors à la *Philosophie de la misère de Proudhon* (1846). Marx retrouvera l'influence proudhonienne dans la Première Internationale des travailleurs et dans la Commune de Paris. L'Internationale parisienne, à la veille de la Commune, est à majorité proudhonienne. Le programme de la Commune est nettement d'inspiration proudhonienne.

2 - L'influence de Proudhon après 1871

Après la Commune, Gambetta a revendiqué la pensée de Proudhon, comme certains socialistes (Brousse et Allemane). L'influence de Proudhon a subsisté par la suite auprès de diverses tendances du socialisme et des démocrates réformateurs. Bien que Proudhon ait condamné l'Eglise aussi vivement que l'État comme puissance mystificatrice s'érigeant au-dessus des hommes, bien qu'il ait condamné le catholicisme, l'idée théologique de l'Eglise, à l'égal du capital, Proudhon a pourtant influencé un certain catholicisme social : Péguy qui a écrit « Je suis pour la politique de Proudhon », mais aussi Mounier, le Père de Lubac, le philosophe Jean Lacroix. Il apparaît également comme un grand maître du syndicalisme à travers l'autonomie ouvrière, le fédéralisme professionnel, la séparation de l'économie et du politique, du parti et de l'État, de l'autogestion. Il a influencé entre autres Pelloutier, Griffuelhes, Sorel et Léon Jouhaux.

Il serait artificiel de limiter l'influence de Proudhon à des mouvements révolutionnaires ouvriers. Proudhon croyait plus au réformisme révolutionnaire qu'au romantisme désordonné de l'action révolutionnaire. Il appartient à un courant réformiste, et même traditionaliste. C'est le père reconnu de la sociologie moderne, du pragmatisme, du solidarisme, du personnalisme, des thèmes du droit social, il a pressenti aussi la division du monde en blocs économiques et en blocs politiques, le risque de guerre totale, l'émancipation du Tiers Monde... En France, la pensée de Proudhon n'a pas d'organisation officielle, mais elle suscite de vigoureuses admirations qui sont à la base de réflexion et d'action. Plus de cent-cinquante ans après sa mort, Proudhon reste admiré par la puissance de sa personnalité, son génie novateur et la permanence de son influence.

En 2009, l'année du bicentenaire de la naissance de Proudhon un grand colloque a été organisé en octobre à Besançon : « Le siècle de Proudhon : hier et aujourd'hui » . La pensée de Proudhon s'est imposée en France au XXe siècle. Proudhon reste une des figures les plus célèbres de la révolution de 1848. Le représentant le plus connu et le théoricien le plus lu des idées socialistes au moment de la Commune de Paris. Aujourd'hui, sans nier les zones d'ombre et les contradictions de Proudhon, ses défenseurs jugent que les circonstances actuelles sont propices au retour de sa pensée : son exigence de justice, sa critique de la spéculation, sa recherche de formes économiques mutualistes et sa réflexion sur la citoyenneté.

Pour approfondir le sujet :

<https://www.youtube.com/watch?v=qXHL1jWwJqk>

https://www.youtube.com/watch?v=IltPvGUFbWc&ab_channel=CHL.TV