

Cahiers pour l'Analyse

Volume Nro 6 (January-February 1967) Paris

La politique des philosophes

- François Regnault: Avertissement: Politique de la lecture
- Martial Gueroult: Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte
- François Regnault: La pensée du prince (Descartes et Machiavel)
- Descartes et Elisabeth: Quatre lettres sur Machiavel
- Machiavel: Le retour aux origins (Pour qu'une religion et un état obtiennent une longue existence, ils doivent souvent être ramènes à leur principe; Discorsi, III 1)
- Bernard Pautrat: Du sujet politique et de ses intérêts: Note sur la théorie humienne de l'autorité
- David Hume: Quatre essais politiques sur l'autorité
- Jacques Bouveresse: L'achèvement de la révolution copernicienne et le dépassement du formalisme (La théorie du droit naturel 'réel' de Fichte)

NATURE HUMAINE ET ETAT DE NATURE
CHEZ
ROUSSEAU, KANT ET FICHTE

par

Martial GUEROULT

Nous remercions Monsieur M. Guérault d'avoir bien voulu nous autoriser à publier le texte de cet article (paru pour la première fois en mai-juin 1941, dans la "Revue Philosophique") et d'y avoir apporté des corrections de détail.

Kant et Fichte, - Fichte du moins à partir de 1794, - présentent la doctrine de Rousseau selon la formule devenue classique : les progrès de la société sont la source de la dépravation humaine ; il faut, en conséquence, ramener l'homme à l'état de nature, c'est-à-dire à son état primitif d'innocence et de spontanéité. Leur critique est bien connue. Ils estiment que l'homme est par nature, ou pire que l'animal (Kant) ou semblable à lui (Fichte, à partir de 1794) ; que l'état de nature est le règne de la violence, de la passion déchaînée et aveugle, lutte de tous contre tous ; que la vie sociale a constitué pour les individus le grand instrument de culture morale, rendant possible le développement de la vertu et la réalisation progressive du règne des fins.

En réalité, la question est plus complexe. On trouve en effet, chez Rousseau, les deux thèses contraires : celle qu'on lui reproche et celle qu'on lui oppose. Par là s'explique que les mêmes penseurs puissent apparaître tour à tour, ou même à la fois, comme des disciples ou des adversaires.

Il faut noter d'abord l'équivoque des termes nature et état de nature, car l'on peut désigner par ces vocables, soit l'homme essentiel, soit l'homme réel.

Pour Malebranche, par exemple, la nature de l'homme, c'est son essence. L'homme réel n'est que la corruption de cette nature, corruption due au péché originel. La grâce ne fait que restaurer la nature (1).

Pour Kant, la nature de l'homme, c'est d'abord l'homme essentiel, l'homme en tant qu'homme ; ce qui l'oppose à l'animal, c'est-à-dire sa liberté, sa raison théorique et pratique. D'où les expressions

1 - MALEBRANCHE, Recherche de la Vérité, L.V. ch. I éd. J. Simon, IV, p. 134-135.

que Kant emploie dans les Metaphysische Anfrandsgründe der Rechtslehre, de droit inné, d'égalité naturelle, fondés sur la liberté que chacun possède par cela seul qu'il est homme, et conditions suprêmes de droit naturel (1).

Mais, à d'autres égards, la nature de l'homme, c'est aussi l'homme réel, après la chute ; c'est-à-dire l'homme dont la liberté est radicalement pervertie ; c'est en ce sens que Kant déclare l'homme mauvais par nature. Cet homme reste d'ailleurs par là différent de l'animal : cette nature réelle, accident greffé sur la nature essentielle de l'homme, fait de celui-ci un être qui ne saurait jamais être confondu ni avec la nature essentielle, ni avec la nature réelle de l'animal. Telle est la terminologie de la Religion dans les limites de la simple raison.

Or la première terminologie et la première doctrine ne contredisent pas Rousseau, les secondes au contraire lui sont radicalement opposées.

Chez Fichte, nous trouvons une amphibologie non point identique, mais équivalente. Dans les Beiträge zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution (1793), la nature de l'homme désigne son essence, et l'état de nature, la conformité spontanée et originaire de l'homme à cette essence : "Pour découvrir le fondement de tous les contrats, il faut concevoir l'homme comme n'étant encore lié par aucun contrat extérieur, et n'étant soumis qu'à la loi de sa nature, c'est-à-dire à la loi morale (Sittengesetz) ; et c'est là l'état de nature (Naturzustand) (2) ". Aussi Fichte repousse-t-il énergiquement l'idée kantienne d'un homme méchant par nature, et son hypothèse d'un état de nature, règne de la guerre et de la division (3). Il est donc d'accord avec Rousseau, - du moins celui des Discours, - contre Kant, en affirmant l'excellence de la nature de l'homme.

1 - KANT, Rechtslehre, Einleitung (Werke, éd. Moses Baumann, t. V), p. 38 sqq. - Nous négligeons dans cet article, les autres sens du mot naturel (par opposition à surnaturel, par analogie avec les objets des sciences naturelles, etc.).

2 - FICHTE, Beiträge (S.W., VI), p. 82.

3 - Ibid., p. 129. "Cette vieille idée d'un état de nature, cette guerre de tous contre tous qui y serait de droit, ce droit du plus fort qui devrait régner sur ce sol, tout cela est faux." - Voir aussi p. 130 : "Je sais que vous ne manquez jamais d'en appeler à la méchanceté originelle de l'homme, chose dont je ne puis me convaincre."

Mais, en même temps, il rattache la société à la nature morale de l'homme, il ne saurait donc en faire comme Rousseau dans les Discours un instrument de dépravation. Il en fait, avec Kant, un instrument d'ordre juridique destiné à sauvegarder nos droits aliénables, et il tend à fonder, comme Kant, nos droits fondamentaux sur la morale. D'un autre côté flotte devant son esprit l'idée de l'Etat comme instrument provisoire de la liberté, destiné à mettre fin progressivement au règne de la lutte et de la guerre (1). Cette conception, - germe chez Fichte de la doctrine du Notstaat (2) - tend à faire du droit, - institué par la contrainte de l'Etat, - une condition et non une conséquence de la morale, c'est-à-dire tend à instituer un concept du droit tout différent de celui de Kant. Toutefois, en faisant de la vie en société (c'est-à-dire dans un Etat, puisque l'Etat est une forme nécessaire de la société dans le phénomène) une condition de la culture morale, Fichte prend le contre-pied des thèses exposées par Rousseau dans les Discours, et s'accorde en esprit avec le Kant de l'Idée d'une histoire au point de vue cosmopolitique universel.

Toute cette confusion témoigne que Fichte n'est pas encore arrivé en 1793 à dominer et à unifier les diverses influences dont il est le jouet. En réalité son axe de référence privilégié, c'est, à ce moment là, un individualisme outré dont le double fondement est la Critique de la Raison pratique et le Contrat social. C'est en rapprochant du concept kantien de l'homme, défini par la raison pratique, le concept de nature humaine décrit par Rousseau, que Fichte croit confirmer, contre Kant, la thèse de Rousseau sur l'excellence de cette nature. C'est ce même rapprochement qui le conduit à exagérer l'individualisme de Rousseau, car en donnant à l'individu, par la raison pratique, une valeur absolue, il est amené à faire de la liberté, dans chaque individu raisonnable, un pouvoir suprême que rien ne saurait dominer ou limiter. Aussi considère-t-il le contrat social comme identique au contrat ordinaire, et laisse-t-il subsister la liberté individuelle au point que celle-ci peut remettre en question à sa guise et à chaque instant l'existence du pacte social, et fonder, en s'alliant avec d'autres, des Etats dans l'Etat, etc. Sans négliger l'importance de la société dans la culture de la liberté, Fichte estime que cette culture ne dépend ni de l'Etat, ni même de la société proprement dite, mais - en dehors de la dette contractée envers l'humanité passée, - de nous seuls (3). Le contrat civil n'a donc rien d'indispensable et l'on conçoit dans ces conditions que le concept de Notstaat ne puisse s'achever ; une société peut très bien se conce-

1 - Ibid., p. 102

2 - Notion dont SCHILLER a la paternité.

3 - Beiträge, p. 90 spp. - "Kultur geben kann weder die erstere (die Gesellschaft), noch der zweite (der Staat)." Ibid., p. 139. Voir aussi p. 140 sqq.

voir sans contrat, en vertu de la loi morale présente en tous et en chacun (1) et cette antériorité de la loi morale en nous, par rapport à la société, contribue à établir l'antériorité de l'individuel par rapport au social, le caractère inconditionné de l'individu, le caractère conditionné, subsidiaire et non nécessaire du social. Tout cela explique que Fichte n'établisse pas alors, entre la nature et la société, l'antithèse vigoureuse qui est celle de Kant ; et qu'il ne défende pas d'autre part la thèse inverse soutenue par Rousseau dans les Discours, et que pénétré des thèses du Contrat social, il n'aille pas toutefois jusqu'à poser comme celui-ci le contrat comme condition nécessaire de toute société valable, ni même la société en général comme condition nécessaire, sine qua non, et de la moralité et de la liberté proprement dites. Ces indécisions et ces équivoques disparaîtront dans la suite.

Dès 1794, dans la Bestimmung des Gelehrten (5e leçon), nous voyons surgir une autre définition de la nature de l'homme, et de l'état de nature. Il s'agit alors non plus de l'homme essentiel (la loi morale) mais de l'homme réel : l'homme sensible en opposition avec la loi morale, l'homme en tant que tendance naturelle, c'est-à-dire instinctif et inerte, opposé à la Raison pratique suprasensible et agissante. La nature, c'est l'animalité, et c'est la paresse : "L'homme est paresseux d'après le mode de la matière dont il est sorti(2)". Telle sera désormais la doctrine constante de Fichte. L'homme-nature, c'est l'homme livré au Natur-Trieb, étranger, donc hostile à la Loi, responsable de son animalité, car il a une liberté dont il ne s'est pas servi pour s'arracher à cet état inférieur. Et ce mal peut être dit radical, selon l'expression de Kant, mais dans un autre sens, car l'homme étant alors nature, et la nature étant force d'inertie, paresse, il y a lieu de s'attendre à ce que l'homme reste à l'état inférieur où la nature l'a placé. Doctrine d'essence leibnizienne (cf. Théodicée, § 380) que développe la Sittenlehre de 1798 (3).

En même temps, nous voyons apparaître une vive critique de Rousseau. En ramenant l'homme à l'état de nature, Rousseau le dépouille sans doute de ses vices, mais il le dépouille en même temps de la vertu et de la raison (4). Il s'engage par sa thèse dans une série de contradictions. Il plaide contre le progrès de la culture et pour le retour à l'état de nature, tout en dépensant une ardente activité et une immense culture à promouvoir le progrès tel qu'il le conçoit (5).

1 - Beiträge, p. 128 sqq.

2 - Die Bestimmung des Gelehrten (S. W., VI), p. 341

3 - Sittenlehre (1798) (S. W., IV), p. 198 sqq.

4 - Die Bestimmung des Gelehrten, p. 340-341.

5 - Ibid., p. 336.

Cette contradiction s'explique par une autre. Contemplant la société et remarquant que l'homme contrairement à sa destinée morale est esclave de sa sensibilité, il conclut que la civilisation, développant à l'excès cette sensibilité, il faut revenir à un état où ce développement n'a pas eu lieu : l'état de nature. Il conçoit cet état comme un état de repos intérieur et extérieur, qui ne détourne plus l'homme de la voie de l'honnête, et il suppose que ce repos sera utilisé comme lui utilise le sien, c'est-à-dire en vue de l'amélioration morale de l'humanité. Supposition contradictoire, car c'est prêter là à l'homme naturel des préoccupations d'homme social et cultivé : celles de Rousseau lui-même.

Cette seconde contradiction s'explique enfin à son tour par une inversion illégitime. Plus la raison domine, plus l'homme échappe à la tyrannie des besoins, non par l'ignorance des plaisirs qu'apporte leur satisfaction, comme dans le rude état de nature, mais parce qu'il ne veut jouir qu'avec goût du meilleur, sans jamais violer ni l'honneur ni la morale. Cet état est un idéal, mais les poètes l'ont conçu comme âge d'or, et il est naturel, voire utile à l'homme, de se représenter comme passé et déjà vécu, ce qui doit être. Or cet idéal ne peut être réalisé que par l'action ; et la douleur et le besoin, nous conduisant à rompre avec l'état de paresse, qui est celui de nature, sont les premiers excitants de l'action. Multiplier les besoins, c'est donc multiplier les stimulants de l'action et permettre que naisse et que s'affirme l'effort courageux et laborieux grâce auquel s'instaurera le règne de la raison et sa domination définitive sur les besoins et la souffrance. "Jouir le plus possible et agir le moins possible", tel est le problème de la nature corrompue et ses vices sont ses tentatives pour le résoudre (1).

Or de toute évidence Rousseau a traité ce problème à l'envers, puisqu'il ne pense qu'à diminuer la jouissance sans accroître l'action : "Il avait de l'énergie, mais plutôt l'énergie de la souffrance que l'énergie de l'action ; il sentait fortement la misère des hommes, mais il sentait beaucoup moins les forces qui étaient en lui, capables de dominer cette misère ; et ainsi il jugea les autres comme il se sentait lui-même : il exagéra la débilité de la race humaine devant la misère universelle, comme il ressentait trop sa propre faiblesse devant sa propre misère. Il calcula les souffrances ; il ne calcula pas les forces que l'humanité porte en elle pour les vaincre. Paix à sa centre et bénédiction à sa mémoire ! Il a agi. Il a versé le feu dans bien des âmes qui ensuite allèrent plus loin. Mais il agit sans avoir lui-même conscience de sa propre activité. Il agit sans appeler d'autres hommes à l'action,

1 - Ibid. p. 337-344.

sans calculer la puissance de cette action commune contre la totalité de la souffrance et de la corruption ... Ainsi Rousseau peint la raison au repos et non au combat ; il affaiblit la sensibilité au lieu de fortifier la raison (1)".

Ce texte contient déjà le germe de l'interprétation du sentiment moral de Rousseau, telle que la donnera la Sittenlehre de 1798.

Toutefois le Rousseau qui est l'objet de cette critique n'est pas celui du Contrat social, celui dont Fichte était le disciple en 1793, dont il se considérait avec Kant comme le continuateur et l'héritier (2) ; c'est comme l'indique le titre même de la 5^e leçon (3), le Rousseau du Discours sur les Sciences et les Arts, ou du Discours sur l'Origine de l'inégalité.

Ces deux attitudes différentes à l'égard d'un même personnage n'indiquent pas seulement une évolution dans la pensée de Fichte, mais répondent à deux aspects différents du personnage

Que veut donc dire Rousseau lorsqu'il parle de la nature de l'homme et de l'état de nature ? Désigne-t-il par là l'homme réel ou l'homme essentiel et idéal ? Incontestablement, il pense à l'homme essentiel, car cet état naturel "qui n'existe plus, n'a peut-être jamais existé et n'existera peut-être jamais", n'est pas une vérité historique, mais une hypothèse plus propre à éclairer la nature des choses qu'à en montrer la véritable origine (4). Comment déterminer cet état de nature ou homme essentiel ? En s'adressant au sentiment intérieur non adultéré, en écartant tout ce que la vie sociale a pu apporter d'adventice et de pervers, en écoutant la voix de la pure conscience qui est la voix même de la nature.

Mais que nous apprend cette voix ? Si l'on en croit le Discours sur les Sciences et les Arts, le Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes, la Lettre à Monsieur d'Alembert sur l'article Genève, l'état de nature essentiel et supérieur qu'elle nous révèle, c'est le règne de la sensibilité, de la naïveté, de la simplicité, de l'ignorance ; c'est aussi, si l'on en croit la Nouvelle Héloïse, celui de la spontanéité et de

1 - Ibid, p. 344-345.

2 - Beiträge, p. 71-72.

3 - Prüfung der Rousseauschen Behauptungen über den Einfluss der Künste und Wissenschaften an das Wohl der Menschheit.

4 - ROUSSEAU, Discours sur l'Origine de l'inégalité, p. 230.

la profondeur de la passion ; enfin c'est l'égoïsme instinctif, qui pousse l'homme à conserver son être, à satisfaire à ses besoins sans faire de mal à personne, sans rien prendre au delà de son bien ; c'est une sympathie et une pitié qui le portent à aider son semblable. Cet état, antérieur au bien et au mal proprement dits, puisque la morale et la loi n'existent pas encore, puisqu'il est impossible de pécher contre elles, est en somme l'innocence de l'animal. Que surviennent ensuite la société, la raison, la réflexion, et cet égoïsme inoffensif et plein de fraîcheur fera place à l'intérêt implacable et injuste, à la brigue, à la misère, à la corruption.

Ainsi décrit, cet homme essentiel de Rousseau correspond exactement à l'homme réel de Fichte, c'est-à-dire au Natur-Trieb, à l'égoïsme inconscient, antérieur au bien et au mal et qui équivaut chez l'homme à l'animalité originelle (1). Et cette nature humaine n'est originellement ni bonne ni mauvaise. Elle ne devient l'un ou l'autre que par la liberté (2). Le mal radical n'est que l'abandon à la paresse naturelle et le refus de faire usage de cette liberté pour se détacher définitivement de ce plan animal. Il ne correspond pas à l'homme essentiel de Fichte dont l'état de nature est loi morale.

Mais il ne correspond ni à l'homme essentiel, ni à l'homme réel de Kant, puisque, pour Kant, l'homme réel, méchant par nature, reste à la fois supérieur à l'animalité par son essence (liberté et raison) et inférieur à elle, de par la corruption de cette essence : la méchanceté (qui est renversement du pour au contre de la hiérarchie des principes, la raison et la liberté devenant jusque dans les formules qui leur sont propres, les instruments de la sensibilité : mensonge radical). Il est bien évident, au contraire, que le retour conscient et délibéré à la nature, telle que Rousseau l'a définie, ne peut être pour Kant qu'une manifestation de cette nature pervertie de l'homme telle que lui-même l'a conçue.

On comprend dans ce cas l'antithèse établie par Kant et par Fichte entre leurs propres doctrines et celle de Rousseau : leurs conceptions de l'idéal et des moyens aptes à le réaliser semblent être exactement opposées.

Mais avec le Contrat social nous voyons apparaître de tout autres conceptions de la nature de l'homme, et de l'état de nature. Ces conceptions sont opposées à celles qui ont prévalu jusqu'ici, et elles sont en même temps opposées entre elles.

1 - FICHTE, Sittenlehre, 1798, p. 178.

2 - Ibid., p. 188.

A) Par nature de l'homme, Rousseau continue toujours d'entendre l'homme essentiel, mais il définit autrement cette essence ;

B) Par état de nature, au contraire Rousseau tend à concevoir un état de l'homme réel, état plus ou moins confusément représenté comme historiquement antérieur à l'état civil. Cet état de nature est partiellement décrit de la même façon qu'auparavant, comme animalité, règne de l'appétit, mais sa place dans l'échelle des valeurs semble ne plus être celle qu'il occupait jusque-là.

A) La nature essentielle de l'homme, c'est sa liberté : "L'homme est né libre et partout il est dans les fers (1)". Cette liberté s'affirme immédiatement par la volonté générale, "cette voix céleste qui dicte à chaque citoyen les préceptes de la raison publique (2)". Cette volonté générale n'est donc pas différente au fond de celle que décrivait l'article Droit naturel de l'Encyclopédie : "la volonté générale est dans chaque individu un acte pur de l'entendement qui raisonne dans le silence des passions", article que Rousseau a critiqué. La raison en effet atteste, pour sa part, la vérité de ce que le sentiment proclame, en établissant sa nécessité pour l'homme qui se renierait en le niant. Comme l'a dit très justement M. Beauvalon : "La voix de la nature n'est que l'expression vivante au fond de notre conscience individuelle de la nécessité même que nous révèle la raison (3)".

Cette définition est tout à fait différente de la première. Sans doute on peut trouver dans la pensée de Rousseau, des liens qui l'y rattachent, mais il faut bien le dire, en raison d'une certaine équivoque et insuffisante détermination de cette pensée. Par exemple, il y a une opposition entre l'essence de l'homme qui est liberté, et sa condition actuelle qui vient de la société : "Il est dans les fers". On rejoint par là l'idée de l'état de nature conforme à l'essence humaine parce qu'antérieur au social. Mais cette condition actuelle tient-elle à l'essence du social, ou bien à des accidents historiques de cette essence qui sont au fond étrangers à elle ? La réponse de Rousseau est catégorique : elle tient à un accident, non à la structure sociale en tant que telle : elle provient des "abus" (4). Bien mieux, cette liberté naturelle (c'est-à-dire innée) s'identifie-t-elle avec la liberté essentielle ? Non point, car celle-ci réside dans la liberté civile et dans la liberté morale. La liberté morale seule rend l'homme maître de lui,

1 - ROUSSEAU, Contrat social, t. I, ch. I, p. 119.

2 - Article Economie politique, et manuscrit des Institutions politiques.

3 - Editions Beauvalon du Contrat social, Introduction, p. 21

4 - ROUSSEAU, Contrat social, I, I, ch. VIII, p. 148.

car l'impulsion de l'appétit est esclavage et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté (1). Par là, nous voyons la liberté naturelle qui est celle de l'homme à l'état de nature s'opposer à la liberté essentielle qui est propre à la nature de l'homme, et nature de l'homme ainsi qu'état de nature si souvent confondus se dissocier en deux concepts indépendants, voire opposés. Il n'y a donc bien aucun rapport entre la première et la seconde définition de la "nature" humaine. Mais cette absence de rapport est masquée par un certain vague de la pensée.

En second lieu, on notera que cette liberté commune a sa racine biologique dans l'instinct et que la faculté de jugement n'intervient qu'ultérieurement pour conditionner l'autonomie propre à l'homme : "Cette liberté commune est une conséquence de la nature de l'homme. Sa première loi est de veiller à sa propre conservation ; ses premiers soins sont ceux qu'il se doit à lui-même ; et sitôt qu'il est en âge de raison, lui seul étant juge des moyens propres à le conserver, devient par là son propre maître"(2). Là encore nous pouvons trouver un autre lien avec la nature comme animalité. Mais c'est encore un lien bien ténu, car quelle que soit l'origine de cette liberté, elle se constitue ensuite comme telle en opposition avec cette nature-animalité. Aussi la nature de l'homme est-elle définie strictement non plus comme animalité, instinct, spontanéité, innocence, mais au contraire en opposition avec elle, comme liberté, raison, moralité : "Renoncer à sa liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs . . . Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté (3)". Comme cette liberté morale, propre à la nature de l'homme, n'a rien de commun avec "l'impulsion du seul appétit qui est esclavage", c'est-à-dire avec la libre spontanéité de l'animal (état de nature), on comprend, en lisant ce texte, combien Fichte pouvait, dans les Beiträge, se poser en disciple de Rousseau, quand il écrivait que "l'homme non encore lié par quelque contrat extérieur et soumis à la seule loi de sa nature", était gouverné par la loi morale et que c'était là son "état de nature" (surtout si l'on se souvient que l'autonomie de la volonté kantienne a pour origine le concept de volonté générale). On le comprend d'autant mieux lorsqu'on voit la société apparaître chez Rousseau comme la condition de cette instauration de la nature de l'homme, en opposition avec un état de nature où l'homme, resté au stade de l'animalité, n'a pas réalisé sa vraie nature. Et cette société n'est pas simplement la société idéale telle qu'elle peut être conçue in abstracto et a priori mais, ainsi qu'on va le voir, la société réelle historiquement considérée.

1 - Ibid., p. 149.

2 - ROUSSEAU, Contrat social, L. I, ch. 2, p. 121.

3 - Ibid., L. I, ch. 4, p. 129.

B) Il y a donc un "état de nature" qui est contraire à "la nature de l'homme" et qui est inférieur à l'état social où se réalise l'homme essentiel. Cet état de nature semble devoir être conçu comme impliquant plusieurs phases ou plusieurs aspects, mais ce qu'il y a de sûr, c'est qu'il n'est défini que par son antériorité à tout état social : "Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature l'emportent par leur résistance, sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état ne peut plus subsister ; et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être (1)". L'état de nature est donc conçu comme évoluant jusqu'à un certain stade où il doit nécessairement faire place à l'état de société, grâce auquel l'homme peut continuer de subsister. Mais cet état social inéluctable va-t-il dégrader ou améliorer la nature humaine ? Il y a là une double question, philosophique et historique. Au point de vue philosophique, la réponse sera : elle la dégradera, si la société est réalisée selon de faux principes, elle ne la dégradera pas, si elle est réalisée selon des principes rationnels. C'est là un problème de droit qui conduit à la détermination a priori des conditions d'une société idéale, c'est le problème essentiel traité dans l'ouvrage. Au point de vue historique, Rousseau pouvait s'abstenir de répondre. Il a toutefois déjà répondu dans ses Discours par l'affirmative : en fait, la vie sociale corrompt l'homme et cette réponse semblait même ne guère faire prévoir la possibilité d'une forme de vie sociale apte à éviter cette corruption. Il répond de nouveau dans le Contrat social, mais d'une façon toute différente : en fait la vie sociale a de bonnes conséquences, car le fait suppose le droit, car, en fait, les clauses rationnelles supposées par le Contrat social, "bien qu'elles n'aient peut-être jamais été formellement énoncées, sont partout les mêmes, partout tacitement admises et reconnues (2)". Comment le fait social, entendu historiquement, ne serait-il pas, en effet, conforme en gros aux "requisits" de la société rationnellement conçue ? N'est-il pas évident que l'essence du social est la condition sine qua non de la réalité du social ? Ainsi la réponse favorable donnée à la question de droit entraîne quasi nécessairement une réponse favorable à la question de fait, sous réserve, bien entendu, des contingences et des accidents ("les abus") dont l'histoire peut grever l'essence qu'elle réalise. De même, la condamnation portée dans les deux Discours sur le fait social historiquement considéré, sous-entendait une condamnation de principe de l'état social envisagé dans son essence.

En effet, dans le Discours sur l'Origine de l'inégalité parmi les hommes la société apparaît non seulement en fait, mais dans son es-

1 - Ibid., ch. 6, p. 137.

2 - Ibid., I, ch. 4, p. 138-139.

sence comme le mal, par rapport à l'état de nature. Les causes fortuites qui seules pouvaient mettre fin à cet état pour promouvoir ce qu'on appelle les "vertus morales" n'ont fait en somme que "perfectionner la raison humaine en détériorant l'espèce, et rendre un être méchant en le rendant sociable (1)". Sociabilité et esclavage sont synonymes : "En devenant sociable et esclave, il [l'homme] devient faible, craintif et rampant (2) ...". Le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable toujours hors de lui, ne sait vivre que dans l'opinion des autres ; là est la source de l'honneur sans vertu, de la raison sans sagesse, du plaisir sans bonheur (3)". Ce qui est incriminé, ce n'est pas seulement la société telle que nous la voyons, mais la sociabilité dans son principe. Les "abus" au lieu d'apparaître comme les accidents fréquents, mais contingents, d'une institution par essence excellente, apparaissent au contraire comme la propriété congénitale, consubstantielle et nécessaire de cette détestable essence. La société est tout entière le domaine du vice : "Les vices qui rendent inéluctables les institutions sociales sont les mêmes qui en rendent l'abus inéluctable (4)".

Sans doute, Rousseau nous parle-t-il, à la fin de son Discours, du contrat social qui établit l'institution du "pouvoir légitime", lequel "mit fin par de sages lois" à "cet horrible état de guerre" où sombrait "la société naissante", après l'institution de la propriété. Sans doute, ce pacte fondamental est-il la base de la meilleure des sociétés ; sans doute, lorsqu'il est violé et que "le despotisme élève sa tête hideuse, tout ce qu'il y a de bon et de sain dans toutes les parties de l'Etat est dévoré ; sont foulés aux pieds les lois et le peuple" : et "s'évanouissent les notions de bien et les principes de la justice (5)". Sans doute, la destruction du despotisme et le retour au pouvoir légitime défini par le contrat peuvent-ils apparaître comme l'idéal auquel il faut se résigner à convier les hommes. Il n'empêche que la société légitime définie par le contrat reste le mal et le principe du mal. Ce principe ne réside pas, en effet, dans le pouvoir arbitraire, qui n'en est au contraire que la conséquence extrême ; mais dans la "société légitime". Car elle seule est et peut être le fondement premier de l'inégalité, le contrat étant probablement en fait l'origine historique, ou en tout cas certainement en droit le fondement logique premier de la société historique -

1 - Discours sur l'Origine de l'inégalité (éd. Mussel-Pathay, 1823), 1ère partie, p. 270

2 - Ibid., p. 235.

3 - Ibid., 2è partie, p. 317.

4 et 5 - Discours, ibid., p. 290, 304, 314.

ment considérée : "Il me paraît donc certain que non seulement les gouvernements n'ont point commencé par le pouvoir arbitraire qui n'en est que la corruption, le terme extrême . . . mais encore que, quand même ils auraient ainsi commencé, ce pouvoir étant par sa nature illégitime n'a pas servi de fondement aux droits de la société, ni par conséquent à l'inégalité d'institution (1)". Le cycle de la société, ouvert par le contrat social, est donc un véritable cycle infernal dont l'homme ne pourra jamais sortir, puisqu'il ne pourra jamais revenir à l'état de nature primitif : "Si nous suivons le progrès de l'inégalité dans ces différentes révolutions, nous trouverons que l'établissement de la loi et du droit de propriété fut son premier terme, l'institution de la magistrature le second, que le troisième et dernier fut le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire ; en sorte que l'état de riche et de pauvre fut autorisé par la première époque, celui de puissant et de faible par la seconde, et par la troisième celui de maître et d'esclave, qui est le dernier degré de l'inégalité, et le terme auquel aboutissent enfin tous les autres, jusqu'à ce que de nouvelles révolutions dissolvent tout à fait le gouvernement ou le rapprochent de l'institution légitime (2)". Si ce cycle apparaît comme un fait dans le temps, historiquement constaté, il se manifeste aussi comme un éternel retour, d'inspiration platonicienne, prévisible a priori. Il est à la fois logiquement nécessaire et psychologiquement inéluctable : "la connaissance du coeur humain" pouvait le faire "prévoir avant que l'expérience l'eût montré (3)".

Aussi, de par son essence, la société est-elle dans son existence condamnée à osciller au cours de l'évolution historique entre le moindre mal (le pouvoir légitime fondé sur un juste et libre contrat) et le terme extrême du mal (le despotisme). Le despotisme "est le dernier terme de l'inégalité, et le point extrême qui ferme le cercle et touche au point d'où nous sommes partis : c'est ici que tous les particuliers redeviennent égaux, parce qu'ils ne sont rien et que les sujets n'ayant plus d'autre loi que la volonté du maître, ni le maître d'autre règle que ses passions, les notions du bien et les principes de la justice s'évanouissent derechef : c'est ici que tout se ramène à la seule loi du plus fort et par conséquent à un nouvel état de nature différent de celui par lequel nous avons commencé, en ce que l'un était l'état de nature dans sa pureté et que ce dernier est le fruit d'un excès de corruption (4)". L'idéal d'une société légitime fondée sur le contrat social ne saurait donc avoir pour objet de nous ramener à l'état de

1 - Ibid.

2 - Ibid., p. 308-309.

3 - Ibid., p. 305.

4 - Ibid., p. 314.

nature primitif, ni nous conduire à un état de nature artificiel, qui consiste dans le despotisme, qui n'a de commun avec le premier que la loi du plus fort et qui s'oppose à lui en ce qu'au lieu d'être le règne de la bonté naïve, il est celui du vice et de la pleine dégradation. La thèse du Discours est donc diamétralement opposée à celle du Contrat social. Sans doute voyons-nous dès cette époque Rousseau distinguer différents états de nature très distincts de l'état de nature primitif : l'état de nature (état de guerre de tous contre tous) qui suit l'instauration de la propriété et qui précède l'institution du contrat (1), l'état de nature despotique qui suit la violation ou la corruption du contrat, etc. Ce polymorphisme de l'état de nature peut sans doute faciliter un glissement de la doctrine vers les thèses du Contrat social, mais il ne saurait logiquement ou philosophiquement les autoriser ni les justifier.

Dans le Contrat social, en effet, non seulement le passage de l'état de nature à l'état social ne dégrade pas la nature de l'homme, mais il est la condition de sa pleine réalisation. Si bien que l'état de nature apparaît maintenant comme un état inférieur au regard de l'état social, et comme opposé à la nature de l'homme tout autant que l'instinct ou l'appétit sont opposés à la liberté : "Ce passage de l'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que, si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradèrent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui d'un animal stupide et borné fit un être intelligent et un homme (2)". "Loin de "dégrader", la société ennoblit, et non pas seulement la société idéale, mais la société réelle dont l'avènement historique, malgré les "abus", inévitables accidents d'une essence excellente, marque "un instant heureux" qui "doit être béni" ; par elle seule, l'homme réalise sa nature d'homme, et est arraché à "l'animalité stupide" de l'état de nature. Loin de ramener l'homme à la nature, conçue comme l'état d'innocence originaire, la société établit un ordre infiniment supérieur à elle. Et ceci s'avère encore par ce trait que le système social ne doit pas simple-

1 - Ibid., p. 290.

2 - Contrat soc., L. I, ch. VIII, p. 147-148.

ment restaurer l'égalité naturelle, mais créer une égalité supérieure au-dessus des inégalités que la nature mettait entre les hommes : "Au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et pouvant être inégaux en force et en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit (1)".

On conçoit dans ces conditions que le langage de Rousseau puisse s'accorder pleinement avec le langage de philosophes comme Kant et Fichte qui mettent dans l'essence morale de l'homme sa caractéristique fondamentale et voient dans la société (outre son rôle juridique), soit la condition du respect réel de sa dignité morale et la sauvegarde de ses droits inaliénables sans lesquels son action morale devient impossible, soit l'instrument même de la réalisation de ses fins morales.

Mais on conçoit aussi que ces penseurs aient pu être troublés par l'opposition intime que révèlent les thèses de Rousseau, selon qu'on envisage les Discours, ou le Contrat social, - et surtout par le manque de détermination dans les concepts, lequel permet d'établir dans la confusion une conciliation équivoque entre deux aspects inconciliables en droit. Car il va de soi que, si la connaissance des versions primitives du Contrat social (2) peut nous permettre d'apercevoir, avec l'évolution de la pensée de Rousseau, un lien psychologique entre ses premières et ses secondes théories, celui-ci ne saurait nullement suppléer au lien logique et tenir lieu de conciliation philosophique valable.

L'intuition de cette équivoque fondamentale inspire peut-être pour une part le remarquable jugement que Fichte porte sur Rousseau dans la Sittenlehre de 1798. Ce qui caractérise en effet Rousseau, estime alors Fichte, c'est le mélange de deux ordres, non seulement distincts mais opposés : à savoir la nature (au sens d'état de nature et d'animalité) et la conscience morale ; voilà pourquoi Rousseau déclare que la conscience est à la fois divine et naturelle, pourquoi il est convaincu qu'elle s'exprime par un sentiment obscur, - qui se réfère à la nature, - mais qu'elle exprime la raison, - qui dépasse la nature. Et par là il est impossible à Fichte d'assigner à la pensée de Rousseau sa place

1 - Contrat soc., L.I, ch. 9, p. 153-154. Remarquons que quel que soit le sens de l'expression état de nature dans le Contrat, elle est toujours prise dans un sens péjoratif, représentant un degré plus ou moins accusé d'animalité en face de l'état civil seul apte à instaurer l'humanité et la dignité.

2 - Y. DREYFUS-BRISAC, Le Contrat social, édition comprenant les versions primitives de l'ouvrage. Paris, Alcan, 1896.

exacte dans la hiérarchie des réflexions qui conduisent à la conscience morale, achevée.

La conscience morale, selon Fichte, c'est au point de vue formel, la prescription d'agir rationnellement et par clair concept, car une action n'est vraiment libre, et par conséquent morale, que lorsqu'elle n'est pas dictée par la tendance, mais voulue par une intelligence devenue capable - grâce à une libre réflexion - de s'élever à un concept absolument au-dessus de toute nature et de toute tendance. Or, le fond primitif de cette conscience, c'est la tendance absolue vers l'absolu, qui, d'abord divisée en tendance objective (nature) et tendance subjective (activité libre du moi), se réunit de nouveau, à elle-même, lorsqu'elle atteint un degré supérieur de la réflexion. Elle est alors tendance morale. Cette tendance morale reçoit de la tendance objective un contenu, d'où l'impératif : "Réalise la liberté (in concreto)", et de la tendance subjective sa forme, d'où l'impératif : "Agis avec liberté". Ces deux impératifs s'unissent dans ce commandement : "Agis avec liberté pour réaliser la liberté". De là résulte que je ne saurais agir moralement, si je réalisais le contenu en négligeant la forme, et croyais pouvoir réaliser la liberté sans agir librement (pas plus d'ailleurs que si j'observais la forme en négligeant le contenu, ce qui constitue une critique de Kant). Puis, donc que la tendance morale prescrit l'action libre, elle prescrit du même coup que nous n'agissions pas sous l'empire de la tendance, et elle n'a donc de causalité que dans la mesure où elle n'en n'a pas comme tendance. Pour cela, elle demande que l'on prenne conscience de la liberté et du devoir de façon à ce que nous agissions, non par tendance, mais en vertu de cette seule conscience qui est conscience morale. Elle s'adresse donc à l'intelligence et lui commande d'être indépendante comme intelligence, ce qui n'est possible que si celle-ci se détermine uniquement par un concept indépendamment de toute impulsion aveugle ; que si la conscience morale ne se manifeste plus comme un instinct, mais comme conscience claire d'un principe a priori. Alors elle se manifeste avant l'action, pour la prescrire, et non pas seulement après elle, comme remords ou contentement (1).

Il est facile maintenant de voir à quel stade, selon Fichte, en est resté Rousseau. Certes, Rousseau a dépassé les stades de l'animalité pure et de l'animalité intelligente, de l'hédonisme et de l'eudémonisme. Mais il en est resté au stade de la tendance morale. Ainsi s'expliquent ses traits contradictoires : d'une part, par le côté tendance de sa conscience morale il appartient encore à la nature : et c'est l'obscurité du sentiment de la conscience, "instinct divin", c'est le caractère impulsif de l'acte, c'est l'absence de maximes a priori, c'est

1 - Sittenlehre, p. 122-156.

l'appel à la nature, etc. ; d'autre part, par le côté moral de cette tendance et le commandement qu'elle implique, il appartient déjà au plan supérieur à celui de la nature ; c'est l'appel à la liberté, à la bonté ; c'est la reconnaissance de la vraie dignité de l'homme comme liberté et raison (par opposition à la nature et à l'appétit), etc. A ce stade en effet, l'homme a réfléchi sur sa spontanéité fondamentale, mais sans conscience, ni intuition expresses ; et il reste poussé par une tendance aveugle. Comme disait déjà Fichte, dans la Bestimmung des Gelehrten : "Il [Rousseau] avoir sans avoir conscience lui-même de sa propre activité". La conscience est alors impuissante à s'exprimer comme raison commandant par un clair concept a priori et l'acte moral sort d'une impulsion analogue à celle de la nature, et non d'une maxime qui, à ce stade, existe pourtant dans l'homme, mais inconsciemment. Alors, on ne veut pas être juste, mais magnanime et généreux, ni respectueux, mais bienveillant. N'étant pas déduits d'un concept, mais engendrés par la tendance, nos actes nous apparaissent après coup comme un donné que l'on cherche alors à rattacher à une maxime ; ils nous surprennent par la bonté qu'ils révèlent et nous éprouvons à leur propos cette joie que nous apportent les événements inespérés. Nous nous jugeons, en conséquence, meilleurs que tout, au lieu de nous apercevoir tels que nous devons être. Nous considérons ces actes comme des opera supererogativa et non comme des actions simplement requises par le devoir. Telle est l'origine de la doctrine de Rousseau sur la bonté originelle de l'homme, alors qu'originellement l'homme n'est ni bon, ni méchant, mais devient l'un ou l'autre par sa liberté (1).

Par cet essai pour préciser l'exacte mesure de la pensée de Jean-Jacques Rousseau en l'insérant dans les concepts de son propre système, Fichte réussit, semble-t-il, à rendre parfaitement sensible tout ce que celle-ci renferme de mixte, d'équivoque et d'inachevé. Il croit apporter ainsi la démonstration définitive de ce qu'il avançait dans la Bestimmung des Gelehrten : " Nous résoudrons la contradiction où Rousseau s'est impliqué. Nous comprendrons Rousseau mieux qu'il ne s'est compris lui-même et le mettrons ainsi en complet accord avec lui-même et avec nous ... Rousseau n'a pas tiré son affirmation d'un principe supérieur, par un simple raisonnement, car il n'est d'aucune façon parvenu jusqu'aux principes fondamentaux du savoir humain et paraît bien ne jamais s'être le moins du monde occupé d'une telle question. Ce que sa doctrine recèle de vrai repose de façon immédiate sur son sentiment ; mais sa connaissance porte la tare de toute connaissance fondée sur un simple sentiment non analysé : elle est pour une part incertaine, parce qu'on ne peut entièrement rendre raison de son sentiment ; elle est pour une autre part mélangée de vrai et de faux, car elle établit sans cesse une équivalence entre le sentiment

1 - Sittenlehre, p. 177-178 ; 181-191.

inanalysé et un jugement bien fondé qui pourtant ne lui est pas équivalent. Sans doute, le sentiment ne commet jamais d'erreur, mais le jugement en commet une lorsqu'il caractérise le sentiment d'une façon inexacte et prend un sentiment mixte (gemischtes) pour un sentiment pur (1)".

1 - Bestimmung des Gelehrten (W. VI), p. 337.

LES CAHIERS POUR L'ANALYSE
Publiés par le Cercle d'Epistémologie
de l'Ecole Normale Supérieure

LA POLITIQUE DES PHILOSOPHES

. MARTIAL GUEROULT :	
Nature humaine et état de nature chez Rousseau, Kant et Fichte	p. 1
	*
. FRANCOIS REGNAULT :	
La pensée du prince (Descartes et Machiavel)	p. 21
. DESCARTES et ELISABETH	
Quatre lettres sur Machiavel	p. 53
. MACHIAVEL :	
Le retour aux origines	p. 63
	*
. BERNARD PAUTRAT	
La théorie humienne de l'autorité	p. 67
. HUME :	
Quatre essais politiques sur l'autorité	p. 75
	*
. JACQUES BOUVERESSE	
L'achèvement de la révolution copernicienne	p. 101-

avec la suite des
MEMOIRES D'UN NEVROPATHE
de
D. P. SCHREBER

PARAIT TOUS LES DEUX MOIS

Travailler un concept, c'est en faire varier l'extension et la compréhension, le généraliser par l'incorporation des traits d'exception, l'exporter hors de sa région d'origine, le prendre comme modèle ou inversement lui chercher un modèle, bref lui conférer progressivement, par des transformations réglées, la fonction d'une forme.

G. Canguilhem.

Cercle d'Epistémologie

Comité : J. -C. Milner (secrétaire), J. Bouveresse
J. Mathiot, J. Mosconi, M. Tort.

Cahiers pour l'Analyse

Conseil de rédaction : A. Grosrichard, J. -A. Miller,
F. Regnault

Administration : Cahiers pour l'Analyse, 45, Rue d'Ulm - Paris Vè

LES CAHIERS POUR L'ANALYSE sont édités par "LE GRAPHE"

Gérant : J.A. MILLER

Inscription à la Commission Paritaire : N° 44, 281

COPEDITH, 70, rue de Flandre PARIS XIX°

Avertissement

POLITIQUE DE LA LECTURE

1. Un philosophe pose ses problèmes. Mais on laisserait régner l'arbitraire d'une lecture sans retour ni mémoire à taire qu'il les inscrit en même temps sur le texte d'un autre philosophe. Celui-ci s'enrichit alors de son épigone, et du crédit qu'il lui fait d'avoir su plus de noeuds que lui-même n'en trancha.

Entre deux philosophies, le rapport n'est donc pas de référence, (l'une serait la chose dont l'autre dirait le mot ; à même question, l'une dirait oui et l'autre non), mais de différence (entre un concept, et son absence chez l'autre ; entre un mot, et le même chez l'autre). Il s'en faut en effet d'une différence, depuis Saussure, entre les signifiants ; il pourrait bien s'en falloir d'une encore entre les problèmes dans l'histoire de la philosophie : les apories seraient levées, depuis les littéralités feintes de l'érudition, (comme métrique des doctrines et arpentage de leurs intervalles) aux détournements et dépassements prétendus selon l'esprit (comme psychologie, donc psychologisation des théories).

2. Dans le cas plus simple où l'un philosophe fait lecture de l'autre, la différence passe entre eux, mais légèrement ; elle fait une pression plus forte si elle passe toute dans le premier, ou toute dans la seule lecture du second. A qui lit cette lecture de repérer la différence dans ses plus grands effets, et d'opérer en chacun les partages les plus efficaces.

Précisément Martial Guérout dénoue les fils d'un mixte, le concept d'état de nature selon Rousseau : comment le Fichte d'avant 1794 lit le deuxième Rousseau, puis le second Fichte, l'équivoque de deux Rousseau ; que Fichte ait vu un double Rousseau engageait à voir Fichte semblablement double.

Ces réduplications terminées, il s'avère que les dichotomies, exhaustives, disjonctives, chassent, comme chez Platon, la différence jusqu'à son plus mince rebord - un concept, voire un mot - et que la ponctuation, ailleurs introduite (*), admet la récurrence de son

* Cahiers pour l'Analyse n° 5, avertissement : "Concept de la ponctuation".

transfert jusqu'à l'excédent dernier. A mi-chemin de la tortue, coupe encore par le plus court.

A ce calcul de ce que souffre ou soutient l'aire d'un système ou d'un argument procèdent les autres lectures présentées : lectures de lectures parfois, de Rousseau par Fichte, de Machiavel par Descartes, lectures différentielles de Fichte opposé à lui-même ; de Hume, opposé à Locke et à Hobbes, nonobstant le mot "contrat social".

3. Dans le cas particulier où la politique est le champ des réponses, sinon celui des questions, la différence encore exclut la référence et le référendum. A dire que les philosophes ici considérés ont écrit sous un souverain, on ne leur trouverait ce point commun que pour tomber aussitôt dans le partes extra partes de leurs avis, c'est-à-dire une partition des thèses politiques sans intersections ni vides. Mais la cité n'obéissait pas à l'espace euclidien : les philosophes durent donc, sous le souverain, subsumer aussi leurs problématiques ; les subsumptions se désignant théorie du droit divin, ou des origines, ou de l'obéissance, ou de la prise du pouvoir, à partir de quoi on peut déceler qui fait une théologie, qui une philosophie, qui une psychologie, qui une science.

En outre, que le centre fût toujours occupé impliqua à son entour une hiérarchie des places, et que l'espace fût clos, un manque de place : d'où des déplacements (ascension, rétrogradation) et des "condensations" (resserrement, élargissement).

4. La politique et la lecture se découvrent alors obéir à des lois analogues : la politique d'un philosophe est sa lecture d'un autre philosophe. Alléguer que, sous les lois, les objets au moins différent, supposerait produit l'objet d'une politique comme science : c'est justement ce qui est en question, savoir s'il y eut jamais dans la politique de révolution copernicienne, ou bien seulement récupérations successives par le sujet (du souverain ou de l'idéologie) de sa place chaque fois perdue. La politique n'aurait alors été que la métaphore du sujet, ce qui l'accompagne dans ses déplacements.

5. Mais en retour, si une politique comme science a été ou était inventée, loin qu'elle rende caduques les anciens problèmes, elle les relira mieux : c'est bien de la politique qu'auront parlé les philosophes, et la différence d'une lecture entre deux d'entre eux aura été différence dans la politique même.

François REGNAULT.

LA PENSEE DU PRINCE

par

François REGNAULT

suivi de :

QUATRE LETTRES SUR MACHIAVEL
ECHANGEES ENTRE
DESCARTES ET LA PRINCESSE ELISABETH

avec

UN CHAPITRE DES "DISCORSI"
DE MACHIAVEL

DISCOURS MANIFESTE OU CE QU'ON DIT

Il y a une politique de Descartes (1). Sans doute trouve-t-on peu de textes de Descartes sur la politique, mais il n'est pas impossible de la déduire des principes mêmes du cartésianisme. Parce qu'il était gentilhomme français qui n'avait aucune mauvaise conscience, et pour cause, de ses titres de noblesse et qu'il trouvait les régimes sous lesquels il avait vécu ici et là "toujours plus supportables que (n'eût été) leur changement", qu'il n'était pas "de ces humeurs bouillonnantes et inquiètes" qui veulent tout réformer, il n'envisagea jamais d'énoncer de son propre chef ses vues sur les formes possibles de régimes ou sur le problème du meilleur des gouvernements, mais les faits montrèrent qu'il était fort capable à l'occasion de se prononcer à leur sujet. A preuve la perche que lui tendit la Princesse Elisabeth de Bohême au cours d'un entretien qui eut lieu durant l'été 1646 et au cours duquel elle lui proposa de lui faire part de ses réflexions sur Le Prince de Machiavel, qu'elle avait lu quelque six années auparavant. "Par la lecture du Prince de Machiavel,

1 - L'idée principale de cet article - la pensée de Machiavel comme non-lieu et mauvaise conscience de la théorie classique du droit - revient à Louis ALTHUSSER et au cours qu'il professa sur Machiavel en 1961 ou 1962. Notre troisième partie applique à (et sur) Machiavel le chap. I de l'article de Jacques LACAN : Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. (La Psychanalyse, t. I pp. 93 à 110. Aujourd'hui : Écrits, p. 247 à 265). Emprunt et plus qu'emprunt ont été faits à un article de M. Serres, Un modèle mathématique du cogito, paru dans le n° 2 de la Revue philosophique d'Avril-Juin 1965, ainsi qu'à l'Appendice n° 1 du tome II de Descartes selon l'ordre des raisons, de Martial Gueroult. Enfin, on trouvera les textes de Machiavel dans le Prince et dans les Discorsi, et les lettres de Descartes et d'Elisabeth sur Machiavel dans Adam et Tannery, tome IV, aux pp. 447, 449-452, 485, 493 et sq., 519, 528, ainsi que ci-après.

par les difficultés qu'elle lui soumet sur l'usage de la force ou sur les conditions de paix, elle l'oblige à préciser ses sentiments touchant la vie civile, prolongement nécessaire de la vie morale, bien que l'expérience y ait plus de part que la raison chez la généralité des hommes". Grâce à quoi nous avons d'Elisabeth une lettre de Juillet 1646 qui l'invite à venir, une de Descartes de Septembre 1646 qui suit sa lecture du Prince, la réponse d'Elisabeth du 10 Octobre 1646, et la réponse de Descartes de Novembre 1646, qui clôt en quelque sorte le chapitre de la politique cartésienne. On en peut retenir que celle-ci doit se fonder sur la raison, et que s'il est des cas où l'usage de la violence est permis, les admettre n'empêche en aucune façon que le politique ne doive être homme de bien et "pensant qu'un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher à l'être toujours".

Politique cartésienne contre politique machiavélienne. Deux problématiques, un seul drame. Déchirement. Morale et politique. Le savant et le politique. Deux tempéraments.
Il faut repartir d'un meilleur pied.

*
* *
*

I

LE JOUR DU SABBAT

1 - Lettre de Sept. 46 - "Au lieu que, pour instruire un bon prince, quoique nouvellement entré dans un Etat, il me semble qu'on lui doit proposer des maximes toutes contraires (à celles de Machiavel), et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes ; comme, en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les princes qui les pratiquent les estiment tels, car la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles".

2 - Article 146 du Traité des Passions : "Car, par exemple, si nous avons affaire en quelque lieu où nous puissions aller par deux divers chemins, l'un desquels ait coutume d'être beaucoup plus sûr que l'au-

tre, bien que peut-être le décret de la Providence soit tel que si nous allons par le chemin qu'on estime le plus sûr nous ne manquerons pas d'y être volés, et qu'au contraire nous pourrions passer par l'autre sans aucun danger, nous ne devons pas pour cela être indifférents à choisir l'un ou l'autre, ni nous reposer sur la fatalité immuable de ce décret ; mais la raison veut que nous choisissons le chemin qui a coutume d'être le plus sûr".

3 - Enfin, le texte qui termine toute la sixième Méditation, et réfute les objections à la bonté du Dieu véridique qui pourraient être tirées de ce que notre nature nous fait trouver parfois bonne une viande empoisonnée, de ce que les hydropiques ont des soifs multipliées dont la satisfaction leur serait pourtant fatale, de ce que notre cerveau sent dans le pied une douleur qui ne lui est communiquée parfois qu'au long du nerf qui joint le pied au cerveau, nous induisant en une présomption erronée. Il est préférable, répond Descartes, que la nature nous trompe quelquefois plutôt qu'elle nous trompe toujours ; il est plus fréquent que nous mangions des viandes saines, que nous ayons soif pour de bon, le cerveau est "beaucoup plus souvent excité par une cause qui blesse le pied". Ergo il est plus raisonnable que la nature ait décidé de parler en général, plutôt que de se taire toujours.

Les trois cas, tirés d'oeuvres dont les statuts sont différents, ont en définitive la même forme : l'esprit se trouve dans une situation équivoque : mon Roi est-il légitime ou non ? Le chemin que je vais prendre est-il dangereux ou non ? Cette viande est-elle empoisonnée ou non ? Est-ce mon pied ou non qui est atteint ? Dans le premier, c'est le Roi qui connaît la réponse et non pas moi, dans les deux autres, c'est la Providence qui la connaît, ou qui l'a choisie de toute éternité. C'est-à-dire qu'en droit, il n'y a de situation équivoque, ni dans la nature, ni dans la société, qui n'ait été levée d'en-haut. Nous le savons donc en considérant le cours ordinaire de la Providence, dont les rassurantes fréquences se dénotent par des expressions telles que : "presque tous", "en ces rencontres" (1er texte) ; "bien que peut-être" (2ème texte) ; "à l'ordinaire", "en cette rencontre" (6ème méditation). Dans tous les trois cas, l'esprit humain, sachant par l'indispensable lecture de la métaphysique de Descartes que Dieu ne peut nous tromper, se fondant sur cette métaphysique même, non pas pour trancher les embarras des situations de la vie, de toute cette zone qu'on dénommera désormais "la fortune", mais pour ne pas laisser ces embarras créer une aporie dans l'être, doit reproduire, mimer la démarche de la Providence. L'esprit décide de lever en fait l'équivoque dont il sait qu'elle ne peut pas faire problème, embarras seulement. Le cours ambigu de la fortune doit être soumis aux divisions univoques de l'âme. D'où trois paris décisifs :

- 1 - le sujet doit considérer son prince comme légitime : "on doit supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes", "il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit"
- 2 - le voyageur doit choisir le chemin réputé le meilleur, même si cette décision n'entraîne aucune connaissance de l'issue du voyage. "Nous ne devons pas pour cela être indifférents . . . à choisir l'un ou l'autre".
- 3 - Si j'ai faim, je mangerai. Si j'ai soif, je boirai. Il ne m'est de préjugustateur que la Providence même, et si le pape en a un, l'homme non. Si j'ai mal dans le pied, je m'y soignerai. Sans méfiance.

En bref, la fortune me présente des situations réflexives :

xRx (le Roi est le Roi, (pour lui-même), et je ne dois pas le juger)

ou symétriques :

xRy implique yRx.

- (1 - si le prince injuste a le trône comme le juste, hélas !
aussi le juste comme l'injuste
- 2 - si la viande empoisonnée me tente comme la saine, hélas !
aussi la saine comme l'empoisonnée).

Et mon âme doit faire comme si ces situations étaient non réflexives ou asymétriques (1). Il s'agit de faire à tout prix pencher un plateau de ces balances dont l'équilibre marquera toujours le degré d'indifférence, plus bas degré de la liberté. La résolution n'a pas d'autre pouvoir.

*
* *
*

A l'inverse de cette structure, il en est une autre qui consiste à rétablir une symétrie, une indifférence, là où la Providence semblait pourtant n'avoir pas mâché ses mots.

Ainsi, dans la lettre du 6 Octobre 1645 à Elisabeth, on rend facultatif l'engagement dans la politique en évoquant une ruse de la

1 - Que le prince injuste s'avoue qu'il n'est pas prince ! Que la viande saine se désigne et désavoue l'empoisonnée ! Ou du moins que la Providence, sinon moi, reconnaisse ses voies univoques !

raison : "j'avoue qu'il est difficile de mesurer exactement jusqu'où la raison ordonne que nous nous intéressions pour le public ; mais aussi n'est-ce pas une chose en quoi il soit nécessaire d'être fort exact : il suffit de satisfaire à sa conscience, et on peut en cela donner beaucoup à son inclination. Car Dieu a tellement établi l'ordre des choses, et conjoint les hommes ensemble d'une si étroite société, qu'encore que chacun rapportât tout à soi-même, et n'eût aucune charité pour les autres, il ne laisserait pas de s'employer ordinairement pour eux en tout ce qui serait de son pouvoir, pourvu qu'il usât de prudence, principalement s'il vivait en un siècle où les mœurs ne fussent point corrompues".

De cette invitation à l'indifférence, un texte plus précis nous donne la clef (lettre à Elisabeth du 15 Septembre 1645) :

"Après qu'on a ainsi reconnu la bonté de Dieu, l'immortalité de nos âmes et la grandeur de l'univers, il y a encore une vérité dont la connaissance me semble fort utile ; qui est que, bien que chacun de nous soit une personne séparée des autres, et dont, par conséquent, les intérêts sont en quelque façon distincts de ceux du reste du monde, on doit toutefois penser qu'on ne saurait subsister seul, et qu'on est, en effet, l'une des parties de l'univers, et plus particulièrement encore l'une des parties de cette terre, l'une des parties de cet Etat, de cette société, de cette famille, à laquelle on est joint par sa demeure, par son serment, par sa naissance".

"On doit toutefois penser", comme à propos du prince : "on doit supposer", formule litanique. Mais aussi, ce texte laisse voir qu'il n'y a qu'une structure : métaphysique, rien n'est réflexif ni symétrique, mais unilatéral et décisif. Dans la fortune, l'âme doit arrêter la réflexivité, décaler la symétrie, déséquilibrer la balance, mais l'homme peut aussi n'en rien faire : c'est qu'il n'y a pas au fond d'idées claires et distinctes du collectif ; de Dieu, de l'âme, immédiatement si ; de l'univers, médiatement si ; de la société, non (ou seulement à très long terme, eût dit la première morale de Descartes). Mes intérêts sont distincts de ceux du reste du monde, là est le principe : "la justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers". Mais la Providence m'a si conjoint au reste du monde que je ne bougerai pas le petit doigt que je ne rende quelque service. Dans son fromage de Hollande, il n'est rat, si seul se croie-t-il, qui ne profite aux Levantins eux-mêmes.

D'où une méthode, rationnellement correcte et parfaitement efficace, dont pas un mot ne contredit à la métaphysique cartésienne (car nous récuserons autant ceux qui parlent de la politique chez Descartes que ceux qui voudraient que l'oeuvre de Machiavel fît des objections anticipées au cartésianisme. Il n'est pas question ici de réfuta-

tions prophétiques, ni de replâtrage rétrospectif, mais du rapport d'un lieu et de son non-lieu) et que Descartes peut employer contre Machiavel comme suit :

1ère règle (de l'optimisme par la levée des équivoques)

La Providence, dans sa perfection métaphysique, n'a créé que des vérités asymétriques (car le néant, s'il n'a pas de propriétés, n'a pas davantage celle d'inverser l'être).

Si donc la fortune vous laisse croire que xRy implique yRx , que votre âme sache que seulement xRy ou yRx est la relation vraie (1).

2ème règle (de l'optimisme par l'équivocation des univocités dangereuses).

La Providence dans sa perfection métaphysique, n'a créée que des vérités symétriques.

Si donc les urgences de la vie ou les coups de force de l'Histoire vous présentaient une situation inégale : xRy implique non- yRx (le prince a pris le pouvoir injustement ; nul ne peut le confondre avec les princes justes), que votre individualité, (union de l'âme et du corps), en donnant beaucoup à son inclination, en n'exigeant pas d'être fort exacte à mesurer "jusques où la raison" lui ordonnerait de s'intéresser "pour le public", rétablisse les symétries ordinaires de la fortune. Ensuite vous pourrez appliquer en droit la règle n° 1.

Il résulte de ces deux règles, non cartésiennes, que le Prince joue à la fois le rôle de la Providence décidante et celui des urgences

1 - Lorsqu'il s'agit des équivoques de la fortune ou de la vie, Descartes procède toujours ainsi : sans parler de la deuxième maxime de la morale provisoire, qu'on peut ne pas évoquer ici à cause de son statut, on citera par exemple :

- le célèbre passage de la 4ème méditation sur l'indifférence, plus bas degré de la liberté,
- l'article 170 du Traité des Passions contre l'irrésolution,
- toute la lettre du 6 Octobre 1645 à Elisabeth, notamment ce passage :

"Lorsqu'on peut avoir diverses considérations également vraies, dont les unes nous portent à être contents, et les autres, au contraire, nous en empêchent, il me semble que la prudence veut que nous nous arrétions principalement à celles qui nous donnent de la satisfaction ; et même, à cause que presque toutes les choses du monde sont telles, qu'on les peut regarder de quelque côté qui les fait paraître bonnes, et de quelque autre qui fait qu'on y remarque les défauts, je crois que, si on doit user de son adresse en quelque chose, c'est principalement à les savoir regarder du biais qui les fait paraître le plus à notre avantage, pourvu que ce soit sans nous tromper".

de la vie, et qu'on doit s'offrir tantôt à attester la légitimité de son pouvoir en invoquant l'ordinaire métaphysique des décrets d'en-haut, fondé sur la raison éternelle, et tantôt à dissimuler ses usurpations par le bénéfice du doute dont s'équivoquent les aléas de la fortune. Ce pourrait être la définition du droit divin que nul ne sache si ce que décide le Roi est dû à une inspiration ou à un calcul, s'il continue la Création en la prolongeant dans l'Histoire, ou s'il la brise en instaurant la nouveauté.

La conjonction par nous de ces deux règles n'est aucunement un procès sournois fait à Descartes. Il suffit de dire qu'il n'y a pas d'idées claires et distinctes en politiques, ce qui ne change rien à notre savoir que la Providence gouverne le monde. Il faut donc parier que le Roi qui règne est le bon ; le cartésianisme n'est ébranlé ni par la possibilité, ni par la nécessité de parier. La véracité divine est garantie dernière de la levée des équivoques sensibles (1). Simplement, le cartésianisme n'est pas incompatible avec la Monarchie absolue (ni il ne la requiert, ni il ne la bannit). Mais que nous donnions cette garantie (à qui ?) ne nous empêche pas de relever les deux procédés dont Descartes use avec Machiavel.

La lecture des deux lettres sur Machiavel convaincra qu'il n'est guère de passage ni même de phrase qui n'obéisse à ces lois. Le texte essentiel est bien celui, cité plus haut, qui donne le droit à la force et confère la légitimité au prince qui se pense légitime (je me pense juste, donc je le suis. Le rapprochement avec le Cogito est inévitable). Ce texte justement obéit à nos deux règles :

1 - Les moyens dont le prince s'est servi pour s'établir nous semblent équivoques. Supposons alors que Dieu, en droit, etc...

2 - Mais aussi : les moyens dont le prince s'établit sous nos yeux nous font figure d'une usurpation. Rétablissons alors l'équivoque : personne ne peut savoir ce qui se passe dans la pensée du prince. Machiavel "n'a pas mis assez de distinction" entre les princes justes et les injustes, ce qui subvertit la Justice. Mais nous ne devons pas distinguer, nous autres, si tel ou tel prince est juste, ce qui renverserait le prince (et la clarté en ce domaine est impossible. Et même, à trop expliquer la pensée du prince sur sa propre légitimité, on finirait par l'obscurcir, tout comme la vérité dont Descartes dit maintes fois qu'examiner ce qu'elle est l'offusque (2)

1 - "Les termes qui ne réveillent que des idées sensibles sont tous équivoques", dit Malbranche (Recherche de la Vérité, VI, 2, 2).

2 - "... C'est une notion si transcendantale et claire, qu'il est impossible de l'ignorer" (lettre du 16 octobre 1639).

De même, entre ses amis et ses ennemis, le prince doit distinguer, et s'il peut tout faire contre les derniers, il ne le peut pas contre les premiers. Ce dont Machiavel parle, se situe au-delà de l'amour et de la haine, et si Descartes conserve le machiavélisme, c'est seulement contre les ennemis, ce qui en annule l'effet.

A titre d'exemple, remarquons cette phrase :

"Pour ce qui regarde les alliés, un Prince leur doit tenir exactement sa parole, même lorsque cela lui est préjudiciable ; car il ne le saurait être tant, que la réputation de ne manquer point à faire ce qu'il a promis lui est utile".

Une telle phrase est à nos yeux la preuve que le réalisme de Descartes, qui lui fait consentir dans le détail à presque tout ce que dit Machiavel, demeure cependant infailliblement subordonné à la décision métaphysique : il faut poser que trahir sa parole servira toujours moins le prince que la garder. Or il est évident qu'il n'y a aucune assurance historique possible d'une telle chose. Toutes les réfutations de la lettre de Septembre 1646 pourraient ainsi être ramenées à une assurance de ce genre, et utilisent donc nos deux règles. Dans la majorité des cas, il faut donc appliquer la première règle et parier pour le meilleur, ce qui est toujours possible ; témoin encore la fin de la première lettre sur Machiavel :

"Et pour ce qu'en toutes les affaires du monde il y a quantité de raisons pour et contre, qu'on s'arrête principalement à considérer celles qui servent à faire qu'on approuve les choses qu'on voit arriver".

La deuxième règle est plus difficilement applicable, cependant elle fonctionne à condition d'interpréter le texte de Machiavel l'adversaire. C'est ce qui arrive dans le passage suivant :

"Ainsi je désapprouve la maxime du chapitre 15 : "Que, le monde étant fort corrompu, il est impossible qu'on ne se ruine, si l'on veut être toujours homme de bien ; et qu'un prince, pour se maintenir, doit apprendre à être méchant, lorsque l'occasion le requiert" ; si ce n'est peut-être que, par un homme de bien, il (Machiavel) entende un homme superstitieux et simple, qui n'ose donner bataille au jour du Sabbat, et dont la conscience ne puisse être en repos, s'il ne change la religion de son peuple. Mais, pensant qu'un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher à l'être toujours".

Certes, Descartes peut se contenter de désapprouver Machiavel lorsque celui-ci conseille le mal, mais la déontologie qu'il suit

veut en outre qu'il le réfute dès que Machiavel donne une raison. Or, sur la corruption du monde, ils sont d'accord (c'est-à-dire qu'ils acceptent de prononcer cette phrase du langage alors courant), mais Descartes va ici plus loin qu'il ne lui suffirait : il va jusqu'à admettre qu'il soit vrai que l'homme de bien sera toujours ruiné, à la condition que par homme de bien, Machiavel veuille dire : homme superstitieux. Or justement, Machiavel ne veut pas dire autre chose : un homme de bien n'est en définitive qu'un homme qui n'oserait pas combattre le jour du Sabbat. Alors le "à moins que" de Descartes devient un "justement", la concession se fait cause, la réticence aveu, la restriction s'universalise. "Il est impossible qu'on ne se ruine, si l'on veut toujours être homme de bien" n'est pas chez Machiavel un aphorisme désabusé, mais (il faut évidemment lire tout le Prince pour donner sa valeur à cette sentence) ce qui désigne comme tel le champ impensable et impensé jusque là de ce qu'il faut appeler ici : la politique. C'est ce lieu nouveau qu'instaure Machiavel (car si le Prince, Médicis ou autre, ne sut pas instaurer une principauté nouvelle dans l'Italie de la Renaissance, Machiavel, armé d'exemples et d'histoire, fortifia dans le théorique une place nouvelle) et c'est de ce lieu qu'on a le droit de dire : tout homme de bien n'est que superstitieux. Mais cette phrase, c'est Descartes qui la profère, et comme à contre-cœur, comme un paradoxe insoutenable. Et sans doute aucun cartésien (1) ne serait-il allé aussi loin, moralisant plus que son maître, mais sans doute le fondateur du Cogito et de la philosophie moderne avait-il, plus que ses successeurs, le pouvoir de s'aventurer jusqu'aux limites de sa propre pensée. Limite qu'il franchit ici et ne franchit pas, en énonçant dans un éclair et sous la forme exacte d'une dénégation la vérité de son apolitique.

Car il ne faut pas dire que Descartes n'entende pas le réalisme de Machiavel : il sait et dit qu'en politique on peut user de moyens immoraux, et si c'est de réalisme qu'il s'agit, on peut toujours discuter. La surdité de Descartes est plus fondamentale, et avec lui toute la politique classique est sourde. Ce n'est pas un objecteur qu'il rencontre en Machiavel, ni non plus dans le Prince une leçon de réalisme. Il ne bute pas sur une contradiction, ni sur un obstacle. Il n'élu-de rien non plus. Seulement il méconnaît entièrement un lieu autre, une différence sans identité. Ou encore, l'instant inconscient de cet éclair qui lui fait dire "à moins que", s'ouvre à lui pour se refermer à jamais le lieu même de l'histoire, se révèle à lui, à titre de plaisanterie possible, le point où son anhistorisme rencontre et exclut la verità effettuale della cosa (2).

1 - Il ne peut être ici question de Spinoza, qui fit à Machiavel la place qu'on sait.

2 - Le Prince : chapitre XV.

Et afin de guérir cette blessure plus griève d'être insensible, il lira les Discorsi, pour déclarer à Elisabeth dans la lettre de Novembre 1646 : "j'ai lu depuis ses Discours où je n'ai rien remarqué de mauvais".

Tous les Discorsi pour l'emporter sur le seul livre du Prince, pour que le déséquilibre soit rétabli après l'oscillation équivoque, que l'optimisme soit sauf ; lourd et innocent volume, mesuré à son poids de rassurance, comme, pour balancer le travail de la semaine, le repos métaphysique et blanc du Sabbat.

*
* *
*

ANNEXE

Pour éclairer ce que nous avons dit de l'unilatéralité du Cogito et des symétries de la Fortune, nous demanderons la permission d'ajouter une colonne au tableau structural que dressa M. Michel Serres dans un article de la Revue Philosophique (N° 2 avril-juin 1965), à l'égard duquel notre dette est grande. Il y fut mis à jour par M. Serres, à partir de la convaincante lecture d'un passage de la Règle III, une analogie de structure entre des niveaux fort différents du cartésianisme, tant de l'ordre intra-intuitif du Cogito, soumis à la non-transitivité (à l'unilatéralité) que de l'ordre discursif, transitif, qui requiert un déplacement de la pensée. On peut rappeler à ce propos que les contenus pré-géométriques du Cogito, que celui-ci aperçoit de plein droit, autrement dit les rapports de nécessité et de suffisance entre les trois dimensions ne sont pas passibles de la juridiction du malin génie, lequel attend l'âme à ses déplacements, et non à ses aperceptions immobiles. Ce n'est qu'ensuite que sera garanti, et par Dieu, l'ordre des raisons comme méthode discursive. Nous ajoutons à cela que les rapports, intransitifs et transitifs, qui fondent deux ordres différents, ont pour effet de réduire le désordre radical de la Fortune qui pourrait se signaler à chaque niveau comme suit :

TABLEAU DE M. SERRES		Ajout de nous : LE CHAMP de la FORTUNE, c'est-à-dire de la morale et de la politique, qui contient :
METHODE	Intuition déduction..	des équivoques à lever
MODELE MECANIQUE	Topogra- Transmis- phie sion	des équilibres à détruire
MODELE GEOMETRIQUE	Intuition suite de si- spatiale militudes	des "difficultés qui se rencontrent" à résoudre
MODELE GENERAL	figure mouvement	une immobilité (embarras, de l'esprit) à conjurer
PHILOSOPHIE	Cogito, ordre des sum raisons	une irrésolution de l'esprit à guérir.

REMARQUES : 1) La double ligne qui sépare notre colonne du tableau de M. Serres représente le passage du fait au droit, de l'opinion à la philosophie, etc.....

2) On pourrait placer, aussi, sous la colonne de l'intuition : les livres, et sous celle de la déduction : les voyages. Livres et voyages (le livre de la vie) sont, dans la conduite de la vie, les deux figures privilégiées de l'apprentissage (Discours de la Méthode, I) telles qu'une fois accomplies et éprouvées comme deux impasses, il ne reste plus que la philosophie pour conduire à la vérité.

*
* *

II

LE POINT D'APPUI ET LE POINT DE VUE

"Histoire", "politique" ont été plus haut impunément dénommées telles. On veut signifier par là un champ nouveau, celui du matérialisme historique, et qui attend Marx pour trouver son lieu. C'est à cette attente qu'il faut donner ici son statut. Plutôt à cette non-attente, car en attendant qu'une science soit produite, ceux qui existent n'attendent rien. Nous voulons dire justement que Descartes n'a pas

attendu Marx comme on laisse à un pionnier futur un champ à défricher ; il a simplement ignoré le champ et recousu autrement le cadastre. Et Machiavel n'a rien attendu non plus pour déclarer qu'un tel champ était arable et lui faire place dans la terre idéologique qui, lui était donnée. Mais pour lui, ce qui n'est pas encore défriché peut-il seulement être appelé champ ? Peut-on annoncer une terra incognita sur laquelle à peine pose-t-on le pied ?

S'il faut parler d'histoire, il faut bien reconnaître que Machiavel au moins n'en invente pas la donnée ; l'Histoire comme passé historique, comme exploits et comme récits, il la trouve toute faite, aussi bien que Descartes ; et l'Histoire comme actions à accomplir, décisions à prendre, campagnes à mener et discours à tenir, entrevues à ménager et armées à lever, comme Descartes, comme tout le monde, il la connaît. Descartes participa à maintes campagnes militaires, de quelques autres, Machiavel fut l'organisateur.

C'est cette Histoire, que nous appelions plus haut le domaine réservé de la Fortune, dont il déclare qu'elle est un éternel retour : "Que nul ne s'émerveille si, parlant des principautés entièrement nouvelles, celles où le prince et l'Etat sont nouveaux, j'allègue de très grands exemples ; car puisque les hommes marchent quasi toujours par les chemins frayés par d'autres, qu'ils se gouvernent en leurs faits par imitation, et qu'ils ne peuvent en toutes choses tenir le vrai sentier des premiers ni atteindre la vertu de ceux qu'ils imitent, l'homme prudent doit suivre toujours les voies tracées par les grands personnages, imitant ceux qui ont été très excellents, afin que si leur talent n'y peut parvenir, il en garde au moins quelque relent" (1). C'est pourquoi "le prince doit lire les histoires" (2). Il n'y a même d'histoire qu'à proportion de l'oubli des solutions déjà trouvées. Si donc c'est de l'histoire au sens traditionnel qu'on veut parler, Machiavel est lecteur des Anciens, de Tite-Live au premier et au dernier chef, plongé plus qu'aucun autre dans les Anciens, on osera dire plus que Bossuet même, qui a l'idée d'un progrès général de l'histoire, l'idée au moins de l'impossibilité de reconduire ce qu'il appelle une "époque" à une autre.

Mais un point est essentiel : l'idée, à peine transcendante, que les chemins ont toujours-déjà été frayés par d'autres soutient celle que les exemples à suivre l'emportent sur les principes à trouver. C'est ici que quelque chose bascule : on ne peut même pas dire que Machiavel raisonne à partir des exemples (comme fait Leibniz), mais qu'il raisonne par exemples. Dans le Prince, à la limite souvent atteinte, il n'y a

1 - Le Prince, début du chap. VI.

2 - Ibid, fin du chap. XIV.

que des exemples. Il dit magnifiquement : "Dans ce monde, il n'y a que le vulgaire" (1). D'exemples, il est toujours magnifique. Comme chez Nietzsche, (2), l'éternel retour va de pair avec un pluralisme sans autre recours que lui-même. Et ce n'était pas un hasard si Elisabeth la Princesse détrônée, celle qui avait lu le Prince avec une arrière-pensée de restauration, celle qui avait un intérêt réel à lire le Prince (3), celle qui, princesse n'en ayant plus "que le titre" (4), apportait à la meule cartésienne le grain de l'histoire, des trônes et des batailles, des injustices et des déraisons, comprenait à demi-mot le dessein de Machiavel, et après avoir justifié quelque peu César Borgia d'autoriser que se perpétrent de rapides violences plutôt qu'une "longue suite de misères", se reprenait en disant "Mais s'il a tort de faire des maximes générales de ce qui ne se doit pratiquer qu'en fort peu d'occasions, qui en font de même ; et je crois que cela vient du plaisir qu'ils prennent à dire des paradoxes, qu'ils peuvent après expliquer à leurs écoliers". Il ne restait à Descartes qu'à accentuer cette concession de la princesse, et à dire : "Il est vrai que c'est le dessein qu'il (Machiavel) a eu de louer César Borgia, qui lui a fait établir des maximes générales pour justifier des actions particulières qui peuvent être difficilement excusées". Descartes ne peut que méconnaître ici (non pas par bévue, mais parce que le rationalisme classique, celui du droit notamment, se définit de subsumer tout exemple sous une loi, et non pas une loi sous un exemple) le statut des exemples chez Machiavel qui ne sont exemples de rien, mais la matière même sinon le moteur de l'Histoire, et désignent les forces qui la meuvent, les processus qui la commandent, en bref les structures que le matérialisme historique doit produire. Car ici, si l'on ne va pas jusqu'au bout, et jusqu'à la possibilité de la science, on ne peut considérer les faits que cite Machiavel que comme exemples d'autre chose, et on n'a plus alors le choix que de compenser l'accusation d'empirisme (qui est une grande injure en Occident) par le mérite de réalisme (qui n'est pas en Occident une bien grande éloge).

Mais Elisabeth avait compris l'essentiel : "Les maximes de cet auteur tendent à l'établissement". Or l'établissement du prince est cette nouveauté qui n'eut pas lieu historiquement, mais pour laquelle Machiavel trouve son lieu théorique, et la nouveauté théorique est ce qui

1 - Ibid, fin du chap. XVIII.

2 - Il faut ici suivre fidèlement la lecture que fait de Nietzsche G. Deleuze (Nietzsche et la philosophie. P.U.F.).

3 - En 1640, l'année où elle le lisait, avait paru un livre sur la légitimité du rétablissement de sa Maison, renversée à la Montagne-Blanche en 1620. Descartes était, croit-on, à, sinon de, cette bataille.

4 - Lettre du 10 octobre 1646.

doit garantir que les exemples peuvent être employés sans subsumption, qu'il y a toujours à instaurer un exemple. Exemple s'oppose à modèle. On fait justement un exemple en justice pour que les choses ne recommencent plus. Or c'est cette instauration qui impose à la symétrie de l'éternel retour l'unilatéralité du nouveau.

On pourrait alors produire à titre de contre-épreuve l'analogie suivante entre Descartes et Machiavel, le critère formel étant de substituer à la symétrie : xRy implique yRx l'asymétrie : xRy implique $\sim(yRx)$. Le Prince jouerait alors chez Machiavel le rôle du Cogito chez Descartes, qui institue en effet le rapport unilatéral hypermathématique du "je pense" au "je suis" (comme la droite implique la ligne et non l'inverse). C'est alors la métaphysique qui serait chez Descartes lieu des rapports unilatéraux, correspondant à la politique nouvelle chez Machiavel, et le domaine symétrique de la Fortune serait chez Descartes l'analogue de l'histoire "cyclique" chez Machiavel :

	DESCARTES	MACHIAVEL
SYMETRIE	La Fortune, lieu des équivoques	L'éternel retour en histoire
ASYMETRIE	La décision du Cogito	l'instauration du Prince nouveau

Mais si l'on considère que pour Descartes, le prince est auteur de sa légitimité, on pourrait dessiner aussi cette autre configuration qui rendrait analogue non plus des rapports formels, mais des domaines :

	DESCARTES	MACHIAVEL
LE DONNE	La Fortune : on doit supporter le Prince juste	L'instauration du Prince nouveau décentrant enfin l'éternel retour
LA METAPHYSIQUE	Le Cogito : l'unilatéralité en droit	L'Histoire transcendante : l'éternel retour

Or la possibilité même de ces deux analogies et l'impossibilité de préférer l'une à l'autre suffisent à montrer qu'une telle structure n'est pas prégnante et doit être abandonnée. Apparemment le Prin-

ce est comme un Cogito, et le Cogito comme un Prince. Mais en fait, ils appartiennent tous deux à des champs différents. Apparemment les champs instaurés par chacun des auteurs (la métaphysique, le matérialisme historique) ont pour fonction de mettre un ordre dans le champ ambigu de la Fortune, mais c'est par deux opérations radicalement différentes : chez Descartes, la métaphysique rend en droit possible la subsomption des cas sous la règle qui fait parier pour la légitimité du prince. Chez Machiavel, c'est le matérialisme qui rend impossible la subsomption des exemples sous aucune règle ; c'est lui qui subvertit la notion de règle et l'historicise en l'exemplifiant. En résumé, de quelcôté qu'on retourne nos analogies, il y en a toujours un par lequel la différence ressort. Or justement, que Machiavel déclare qu'il n'est de loi que de l'objet dont elle peut être loi (non pas l'exemple de la loi, mais loi de l'exemple, comme il y aura chez Marx des lois du mode de production capitaliste) suffit à exclure tout recours à un analogisme structural ; en tant qu'on veut dresser l'analogie entre deux objets, l'un des deux, et non pas n'importe lequel, y répugne. Il faut donc laisser béante une coupure entre Machiavel et Descartes, sans tenir compte de la différence d'époque et tout en admettant qu'au-delà de la coupure, Machiavel ne s'avance guère.

En résumé, dire qu'une différence ne peut se laisser "structuraliser", c'est dénoter l'effet d'une coupure ; et prononcer que le processus d'exemplification est chez Machiavel tel qu'il ne peut faire passer les lois qu'il énonce ni pour des subsomptions rationalistes, ni pour des généralisations empiristes, suffit à donner la raison de cette différence et à indiquer cette coupure. Machiavel n'est ni un rationaliste, ni un empiriste ; ce n'est pas cependant un savant, ce qui empêcherait de dénommer épistémologique en un sens bachelardien sa coupure, n'était que, personne ne pouvant nicher dans une coupure, ni Descartes, ni Machiavel, ni nous, ni je, il faut bien être avant ou après, et que c'est d'avoir donné lieu à une science qui constitue et la coupure et qu'on l'ait enjambée. Il n'est donc de coupure qu'épistémologique. Aussi, pour assigner sa place à Machiavel, on pourrait reprendre la formule que Monsieur Canguilhem applique à Galilée : il était dans le vrai, il ne disait pas le vrai (1), à ceci près que dans le vrai, Machiavel ne dit pas grand-chose, même s'il hasarde quelques pas, cavalier seul.

Tentons d'éclairer une position si instable :

1 - Archimède, selon Pappus : "ὁ δὲ μοι ποῦ στῶ καὶ κινῶ τὴν γῆν"

1 - G. CANGUILHEM : article sur Galilée in Archives Internationales d'Histoire des Sciences - N° 68.69 p. 218.

- II- Descartes : "Archimède, pour tirer le globe terrestre de sa place et le transporter en un autre lieu, ne demandait rien qu'un point qui fût fixé et assuré. Ainsi j'aurai droit de concevoir de hautes espérances, si je suis assez heureux pour trouver seulement une chose qui soit certaine et indubitable" (1) (Il désigne par là le Cogito).
- III- Machiavel : "Je ne voudrais non plus qu'on m'imputât à présomption qu'étant de petite et basse condition, j'ose pourtant discourir du gouvernement des princes et en donner les règles ; car comme ceux qui dessinent les paysages se tiennent en bas dans la plaine pour contempler l'aspect des montagnes et lieux hauts, et se juchent sur celles-ci pour mieux considérer les lieux bas, de même pour bien connaître la nature des peuples, il convient d'être prince, et pour celle des princes, être populaire" (2).
- IV- Descartes : "Au reste, je ne suis pas aussi de l'opinion de cet auteur, en ce qu'il dit en sa Préface : (suit le résumé du texte précédent). Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin ; mais les principaux motifs des actions des Princes sont souvent des circonstances si particulières que, si ce n'est qu'on soit Prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer" (3).

1) De la première proposition, on déduira que si on peut toujours se placer en Sirius pour voir Archimède lever la Terre, ce n'est que par image et illusion. En fait, le point d'Archimède est un point de savoir ; un bon archimédien, platonicien dans l'âme, peut savoir que l'expérience est inutile, et que la seule mécanique prouve la possibilité d'un tel point d'appui sans qu'on s'y pose. Il ne reste alors que deux positions possibles : être sur le point décentré de la science, ou rester sur la face ronde de ce qui n'est pas la science.

2) Si on applique cette déduction à la seconde proposition, il n'y a plus que le point d'appui du Cogito, tout point d'appui historique ou terrestre vacillant dans l'équivoque. La garantie du Cogito est alors Dieu seul, contre-point du Cogito : "Singulièrement, écrit Jacques Lacan, Descartes suit la démarche de le (l'ego du Cogito) préserver du Dieu

1 - Descartes, début de la deuxième Méditation.

2 - Le Prince : Dédicace à Laurent de Médicis. Cf. aussi M. Merleau-Ponty, Signes, p. 273.

3 - On trouvera dans la lettre du 10 octobre 1646 la reprise dernière par Elisabeth de cette reprise de Descartes.

trompeur, en quoi c'est son partenaire qu'il préserve au point de le pousser au privilège exorbitant de ne garantir les vérités éventuelles qu'à en être le créateur" (1). La quatrième proposition confirme celle-ci et nie que le point d'appui du Cogito soit un point de vue sur l'Histoire. Chacun, y compris le Prince, n'a pour soi que son Cogito et même supposer que le Prince par grâce divine eût une idée claire, à nous refusée, sur la légitimité de sa prise de pouvoir, il n'en serait pas moins vrai que nul sujet n'aurait droit de regard sur elle davantage qu'un Cogito sur un autre. Lacan dit encore :

"Cogito ergo sum" ubi cogito sum

Bien entendu ceci me limite à n'être là dans mon être que dans la mesure où je pense que je suis dans ma pensée ; dans quelle mesure je le pense vraiment, ceci ne regarde que moi, et si je le dis, n'intéresse personne" (2).

3) Chez Machiavel, la pensée du Prince intéresse la pensée du sujet. Ce qui signifie sans doute que c'est aux hommes à faire, ou du moins, à écrire leur propre histoire. Mais, si on applique à cette proposition III la déduction précédente, on signifie alors qu'il n'y a que deux points : le point de vue d'une science qui, de ce qu'elle recourt à l'exemplification historique, cesse d'être platonicienne et devient expérimentale, et par conséquent est en même temps point d'appui pour instaurer le nouveau en théorie et point d'application où cette instauration ait (son) lieu en histoire.

Qu'on veuille retenir de cette confrontation des topiques qu'il n'y a jamais à la fois qu'un point d'où l'on sache, que chez Archimède et Machiavel ce point du savoir est assignable, et se double d'un point d'application (la Terre, la matière historique), la différence étant qu'il n'est pas nécessaire d'expérimenter lorsqu'on est platonicien, mais que c'est exigé lorsqu'on est machiavélien.

Chez Descartes, il n'y a qu'un point de vue, qui est celui de la philosophie ou de la métaphysique, et auquel tous les autres doivent être rapportés.

Qu'on veuille surtout retenir qu'en dehors des points ci-dessus désignés, il n'y en a pas d'autre, et notamment pas de tertium

1 - Ecrits p. 865.

2 - Ecrits p. 516.

punctum, de Sirius d'où considérer Descartes et Machiavel, et le point épistémologique où nous nous situons pour désigner la coupure n'est sans doute lui-même qu'un point de vue, non cartésien, mais tout aussi philosophique. C'est pourquoi il faut au nom de l'impossibilité de trouver une structure sans différence qui régit à la fois Descartes et Machiavel (et aussi bien, au nom du nombre fini et limité des positions possibles, une structure qui intègre à la fois le XVI^e siècle et Machiavel), exclure tout recours à une configuration archéologique (1).

Une métaphysique sans coupure ne peut recouper une pensée qui subit de part en part la coupure qui la situe, à partir d'un champ d'empiricité dont elle n'arrive pas à se débarrasser aussi bien que la métaphysique, dans un champ nouveau qu'elle ne parcourt ni ne domine, mais où elle se tient. De ce recouplement, si on le soutenait, c'est autant le système cartésien qui souffrirait que l'instauration machiavélienne.

Ce va-et-vient du point de vue au point d'appui qu'est le Prince (je vous appuie de mon savoir, appuyez-moi de vos armes) et qui est l'attestation expérimentale de la science historique, ne peut coïncider avec l'exclusion cartésienne de la fortune comme lieu des équivoques, avec ce point de vue universel qui a besoin de toute son évidence la plus immobile pour apercevoir ses contenus, et de la véracité divine pour autoriser ses déplacements. C'est pourquoi l'étendue elle-même est sans aucun point privilégié. Le cartésianisme est un quasi-éléatisme et non pas une dialectique.

Ce lieu du vrai que Machiavel avait aménagé pour y être à défaut de le dire - encore y place-t-il la vertu pour nommer l'instauration - il appartenait donc à la métaphysique cartésienne non de le remplir ni de la boucher, mais de le nier, et c'est là la fonction qu'a la théorie des idées claires, qui les dénie à la politique. Qu'on se garde d'aucun génétisme : nous disons la fonction, non le but. Le Cogito n'est pas le refus de la politique comme science, mais le moyen de s'en passer. Il ne peut donc y avoir de politique cartésienne. Ou plutôt si : la politique cartésienne est une politique comme une autre ; non pas une science, une stratégie.

*

* * *

1 - C'est ce que Michel Foucault laisse entendre précisément à propos de la politique dans Les mots et les Choses, p. 218, lorsqu'il explique que l'adéquation du système des richesses à la configuration où il l'implique n'advient qu'au prix d'une transformation dont s'exempte pour sa part l'histoire naturelle par nature déjà théorique : "les richesses sont des signes qui sont produits, multipliés, modifiés par les hommes ; la théorie des richesses est liée de part en part avec une politique".

III

"LA BALANCE OU LES CONJECTURES SUR LE PASSE
FONT OSCILLER LES PROMESSES DU FUTUR"

Si matérialisme veut dire abandon de la subsumption des exemples sous une loi rationnelle et adoption du point de vue épistémologique selon lequel il n'y a théorie que de ses objets, on admettra le matérialisme épistémologique de Machiavel à titre de méthode historique. C'est lui que, plus haut, nous tentions d'établir. Mais on n'obtient ainsi qu'un matérialisme en histoire, prouvant par l'exemple qu'il n'y a que des exemples, et non pas le matérialisme de l'histoire ; celle-ci demeure rencontrée, donnée, au lieu d'être un objet à construire. Alors le matérialisme lui-même serait un projet épistémologique, la fidèle philosophie d'une science à venir, une chouette levée trop tôt, un monstre. Pour attester donc qu'il s'agit d'autre chose que de l'histoire telle qu'on la lit ou qu'on la fait, il faudrait qu'il s'agit de l'histoire telle qu'on la construit ou qu'on en fait la théorie. On ne dira pas ici que Machiavel y ait procédé, mais seulement qu'il en a indiqué les intentions et la direction et qu'il s'est donné pour ce faire le minimum de moyens. La solution est la suivante : il ne se contente pas de l'histoire donnée, il ne construit pas la théorie de l'histoire, il reste entre les deux, ce qui a un sens si on dit qu'il défait la première histoire. A quoi les concepts d'historisation primaire et d'historisation secondaire nous serviront de clefs.

On les introduira dans les propositions suivantes, qui résument dans le Rapport du Congrès de Rome un passage de la fin du chapitre I où Jacques Lacan a choisi le point précisément qui commande, et de haut, toutes les sciences dites d'interprétation. Les historiens sans dommage y pourraient aller voir, qui de la chafne empirique des événements détaillés à la chaire idéaliste des résurrections risquées vont, et viennent, et se posent, l'un des deux sièges toujours vacant.

- 1 - "Il s'agit pour Freud (.....) de mémorisation, c'est-à-dire d'histoire, faisant reposer sur le seul couteau des certitudes de date la balance où les conjonctures sur le passé font osciller les promesses du futur. Soyons catégoriques, il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les rend présentes".
(1).

1 - Ecrits, p. 256.

De là, il résulte qu'il y a pour l'histoire à tenir compte :

a) du couteau des certitudes de date : c'est le point intenable de réalité dont l'histoire (du sujet) ne peut se passer, le seul sens que devrait désormais recevoir le mot de réalité : un noyau d'impossible selon l'expression de Lacan, c'est-à-dire le minimum empirique qui, parce qu'il est le minimum, n'est pas même empirique (que le cou de Louis XVI ait été coupé est bien un fait, un réel, mais savoir ce que cela a voulu et veut dire n'est pas de l'ordre de la réalité mais de la vérité). (1).

b) de ce que ce couteau sans dimension ne peut assigner aucune date que déjà le fait qui s'y produit ne soit historisé primordialement : "les éléments s'engendrent dans une historisation primaire, autrement dit l'histoire se fait déjà sur la scène où on la jouera une fois écrite, au for interne comme au for extérieur".

c) de ce que les conjectures d'un discours conscient sur un passé déjà par soi-même historique ne peuvent alors qu'être le travail d'une historisation secondaire qui a besoin de constituer rétrospectivement la première histoire en opérant avec ce qui reste d'elle les distorsions nécessaires pour tenir un discours cousu de mensonges ou de blancs (2).

II- Le travail de guérison ou de science consiste à découdre les distorsions secondaires qui ont persisté sous la censure et s'en sont négativement nourries jusqu'à ce que soit parfaite l'"historisation actuelle" qui consiste à dire au sujet non pas : votre inconscient fut en réalité votre histoire, mais votre "histoire" fut en vérité l'inconscient ; en ce sens, l'historisation primaire trouve son lieu après l'historisation secondaire. On a donc profité de l'épsilon de liberté du sujet pour faire vaciller le couteau, et substituer à l'historisation distordante du discours conscient l'histoire vraie, qui, de ce qu'elle reconduit ce discours à ses prétendues origines est la seule à pouvoir débarrasser le récit cousu de ses distorsions, de ses ourlets et de ses accrocs et à "réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir".

1 - "L'histoire.... constitue l'émergence de la vérité dans le réel". Ibid, p. 257.

2 - On voudra bien ne pas considérer, sauf à n'y rien comprendre, notre ordre d'exposition comme à son tour historique. Temps, si l'on veut, du savoir :

III- Il faut appliquer ce qui précède à l'Histoire. Appliquer est un mauvais mot, car c'est la même structure ici, et il n'y a aucune raison pour que s'inscrive dans ce jeu des historisations et des rétrospections aucune instance assez pertinente pour en différencier un aspect individuel et un aspect collectif. L'inconscient, on le sait, n'est pas plus collectif pour Freud que chez Marx, et les catégories d'individu et de société sont à laisser ici aux fausses questions des sociologies romantiques. Mais c'est de plein droit qu'il faut accrocher ici toute la problématique de la "prise de conscience" selon Marx telle qu'il lui laisse son cours, sans le conduire ni l'enfler, entre les digues du mode de production, dans la Préface à la Contribution à la Critique de l'Economie politique, lorsqu'il parle des "formes idéologiques dans lesquelles les hommes prennent conscience" du conflit entre forces productives et rapports de production, et qu'il demande qu'on distingue soigneusement ces formes de la science de ce conflit (on ajoutera : et aussi, de la science de ces formes) (1).

IV- Ce qui précède, il faut à plus forte raison l'appliquer à la politique qui, comme action, suppose une liberté et une fin, et fait au premier chef émerger la vérité dans le réel.

Or ces considérations de fin, de tâche à accomplir, reçoivent leur statut théorique lorsqu'on énonce que l'historisation secondaire a d'abord la fonction en acte d'un idéal (et on pourrait dire, après Kant, d'un impératif, car c'est ce qui définirait ici l'action politique comme "pratique"). C'est le rôle, dit Lacan, qu'ont notamment les "prétendues lois de l'histoire" en tant qu'elles sont éminemment progressistes et qu'elles donnent à l'histoire la forme biologique du développement d'un germe, car on ne sort pas de ce génétisme lorsqu'on représente l'histoire comme une tâche ou un idéal. A ce projet - car c'en est un - conspirent également Bossuet et Comte, et le Marx des "prises de conscience", et tout homme politique par nécessité, et Machiavel lui-même : témoin ce texte des Discorsi :

"Je répète donc, comme une vérité incontestable et dont les preuves sont partout dans l'histoire, que les hommes peuvent seconder la fortune et non s'y opposer ; ourdir les fils de sa trame et non

1 - On pourrait rapprocher la phrase de Marx : "l'humanité ne se propose jamais que des tâches qu'elle peut réaliser" de celle de Lacan, citée plus haut, sur la liberté du sujet entre les contingences passées et les nécessités à venir. Cet entre-deux du sujet est la place qui lui reste pour prendre conscience d'une tâche, avec l'aide de la science.

les briser. Je ne crois pas pour cela qu'ils doivent s'abandonner eux-mêmes. Ils ignorent quel est son but ; et comme elle n'agit que par des voies obscures et détournées, il leur reste toujours l'espérance ; et dans cette espérance, ils doivent puiser la force de ne jamais s'abandonner, en quelque infortune et misère qu'ils puissent se trouver".

Mais, en appliquant encore les principes plus haut énoncés, il faut ajouter ceci : l'historisation secondaire n'est pas la science, et qui dispose d'une science de l'histoire ou d'un semblant, il lui faut aller plus loin, il lui faut reconduire à l'historisation primaire les idéaux censurés (plus forts d'être censurés) des sujets et des peuples pour en venir à biffer le trauma primitif et obtenir des guérisons dans l'analyse et dans l'histoire. Car un qui n'a que le progrès à la bouche, noué à lui comme à l'oeuf, il ne veut ni changer, ni guérir.

On établira donc une différence de droit entre les auteurs de l'historisation secondaire et ceux de la science (possible ou réelle) c'est-à-dire au fond ceux de l'historisation primaire, de l'histoire sans censure ni distorsion. De part et d'autre du bavardage central et mensonger, il doit y avoir place, et place ambiguë et vacillante, tant pour les historiens du primaire que pour les savants, capables de pousser jusqu'au dégrafage complet les pages officielles et de démantibuler les machines de la conscience. Cette coïncidence ne peut avoir lieu qu'en histoire. Lorsque nous disons à la fois que Machiavel est au-delà de la coupure et qu'il n'y hasarde que peu de pas, nous ne voulons pas lui donner d'autre place que celle-ci, instable, mais qui ne laisse aux historiens en place aucun siège vacant.

A) Les historiens "secondaires" des temps classiques seront ceux qui auront obnubilé l'usurpation du prince et qui, cachant que les traumatismes primitifs avaient déjà été un événement historique et non pas une origine sans pleurs, ébauchent une histoire continue et progressive. Ce genre d'histoire commence peut-être lorsque Polybe (que Machiavel lisait) dit dans la Préface de son premier livre : "Comme la fortune a fait pencher presque toutes les affaires du monde d'un seul côté, et semble ne s'être proposé qu'un seul but : ainsi je ramasserai aux Lecteurs sous un seul point de vue les moyens dont elle s'est servie pour l'exécution de ce dessein. C'est là le principal motif qui m'a porté à écrire. Un autre a été, que je ne voyais personne de nos jours, qui eût entrepris une histoire universelle ... Il n'y a personne, au moins que je sache, qui rassemblant tous les faits et les rangeant par ordre, se soit donné la peine de nous en faire voir le commencement, les motifs, la fin". (traduction de Dom Vincent Thuillier, 1727).

Ce genre continue lorsque Bossuet divise en époques une Histoire Universelle monarchisée jusqu'à la moëlle. Historiens du progrès, de l'idéal et de l'espérance.

"Un jour tout sera bien, voilà notre espérance,

Tout est bien aujourd'hui, voilà l'illusion".

dit Voltaire (1), autre historien progressiste, méconnaissant qu'il dit en deux vers deux fois la même chose, car si "un jour", pourquoi pas "aujourd'hui" ?

Machiavel recourt aussi à ce genre d'histoire parfois lorsqu'il veut encourager, rassurer, et en même temps, tromper. Machiavel accessoire.

Nous pouvons à présent, par différence, déduire les discordances respectives de Descartes et du Machiavel principal dans ce concert.

B) Descartes, on s'en souvient, se trouve en-deçà des limites du classicisme, mais s'aventure parfois jusqu'à ces limites mêmes. Il en résulte qu'il ne procède guère que négativement, sous la forme d'une dénégarion, aux historisations secondaires. Autrement dit, il déclare deux choses :

- que le prince est lui-même auteur de la légitimité de sa prise de pouvoir, ce qui désigne proprement l'historisation primaire qui ne peut pas ne pas définir tout événement : un prétendu stade instinctuel est avant tout stigmate historique, dit Lacan (2) : "page de honte qu'on oublie ou qu'on annule, ou page de gloire qui oblige". Ceci vaut pour le prince qui est immédiatement à lui-même son propre historien.
- qu'il en résulte que nul ne peut jaser sur le prince, ce qui recouvre aussitôt l'historisation primaire d'un manteau d'illisibilité, auquel on ne peut même pas imputer de dissimuler rien : le Roi est nu, mais nul ne le voit, et nul ne voit non plus le manteau. Un Bossuet tisse de plus amples ornements aux actions des princes. D'eux, il fait des époques. Pour Descartes, il n'y a donc pas d'Histoire, la primaire étant l'affaire des princes, mieux placés que nous, la secondaire étant ce qui suffit de fumée à cacher la primaire. Cette absence d'histoire est due à ce que la vérité ne peut être expliquée en mots ; l'évidence évite l'historisation.

1 - Poème sur le désastre de Lisbonne.

2 - Ecrits, p. 261.

C) Quant à Machiavel, il est celui qui passe son temps à lire Tite-Live, c'est-à-dire à revoir les origines avant qu'on ne les recouse (et peu importe qu'ici Rome fasse figure d'origine) : il est celui qui porte l'efficace de l'inconscient tant sur les prises de pouvoir passées que sur les pouvoirs à prendre un jour - à prendre bientôt. Il est à compter au nombre des historiens de la "reconduction" dont le rôle s'apparente à celui de l'analyste. Il est de part et d'autre de l'idéal et du progrès. "De part et d'autre", deux textes en feront foi :

- 1-. Le premier chapitre du Livre III des Discorsi (1) s'intitule : "veut-on qu'une religion ou une république vive plus longtemps, il faut les ramener souvent à leur principe". Machiavel y explique que ce retour aux origines a pour fonction de réaffermir un pouvoir : "il serait à désirer qu'il ne passât pas plus de dix ans sans qu'on vît frapper un de ces grands coups [qui rappellent subitement les origines]. Ce laps de temps suffit pour altérer les mœurs et user les lois". Tel est le progrès d'historisation secondaire. Il faut alors le défaire et revenir aux origines, soit que les événements y contraignent, soit qu'on s'y décide soi-même : cette décision peut alors prendre la forme symbolique d'un "rattrapage de l'Etat" ; "les magistrats qui ont gouverné Florence depuis 1434 jusqu'en 1494, disaient à ce propos qu'il fallait tous les cinq ans se "réemparer du pouvoir" ; qu'autrement il serait très difficile de se maintenir. Or, se réemparer du pouvoir voulait dire, selon eux, renouveler cette terreur et cette crainte qu'ils avaient su inspirer à tous les esprits au moment où ils s'en étaient emparés, et où ils avaient frappé avec la dernière rigueur ceux qui, d'après leurs principes, s'étaient conduits en mauvais citoyens. Mais comme le souvenir de ces châtiments s'efface bientôt, que les hommes s'enhardissent à faire des tentatives contre l'ordre établi et à en médire, il faut y remédier en ramenant le gouvernement à ses principes".

(Lorsque Machiavel lui-même, prince de la science, effectue ce processionnal aux origines, ce n'est pas un hasard s'il le célèbre en ornements :

"Le soir tombe, je retourne au logis. Je pénètre dans mon cabinet et, dès le seuil, je me dépouille de la défroque de tous les jours, couvert de fange et de boue, pour revêtir des habits de cour royale et pontificale. Ainsi honorablement accoutré, j'entre dans les cours antiques des hommes de l'antiquité.

1 - L. Althusser sut adéquatement extraire ce chapitre de sa gangue livienne.

Là, accueilli avec affabilité par eux, je me repais de l'aliment qui par excellence est le mien, et pour lequel je suis né. Là, nulle honte à parler avec eux, à les interroger sur les mobiles de leurs actions, et eux, en raison de leur humanité, me répondent. Et, durant quatre heures de temps, je ne sens pas le moindre ennui, j'oublie tous mes tourments, je cesse de redouter la pauvreté, la mort même ne m'effraie pas. Et comme Dante dit qu'il n'est pas de science si l'on ne retient pas ce que l'on a compris, j'ai noté de ces entretiens avec eux ce que j'ai cru essentiel et composé un opuscule De principatibus, où je creuse de mon mieux les problèmes que pose un tel sujet : ce que c'est que la souveraineté, combien d'espèces il y en a, comment on l'acquiert, comme on la garde, comment on la perd" (1). Lettre où se repèrent l'historisation secondaire (la défroque de fange et de boue), le retour à l'historisation primaire (le dialogue avec les morts), le moment de la science, avec son "temps pour comprendre" et son "moment de conclure").

- 2-. Mais on peut aussi opérer ce retour aux principes d'autre façon que symbolique en recourant à la vertu d'un seul citoyen. Il ne s'agit plus alors de reconduction, mais d'instauration. C'est ce que prévoit le chapitre cité, mais aussi toute la fin du Prince qui demande à Laurent de Médicis ou à X de vouloir bien introduire dans la matière de l'histoire une forme sienne et lever le drapeau de la nouveauté. La nouveauté étant ainsi marquée : "outre cela on peut ici voir des choses extraordinaires, sans exemple, dirigées par Dieu : la mer s'est ouverte ; une nue vous a découvert le chemin ; la pierre a versé des eaux ; ici il a plu de la manne ; toute chose a concouru à votre grandeur. Le demeurant gît en vous" (2). Le demeurant, entendons la science historique expérimentale que Laurent va s'empresser de manquer et dont Machiavel est seul à brandir l'enseigne. La balance qui fait de l'exilé de San Casciano un victorieux solitaire et du Prince de Médicis

1 - Lettre à Francesco-Vettori, 1513.

2 - Le Prince, chap. XXVI.

le représentant de tous les échecs (1) de l'Italie bientôt soumise aux puissances européennes ne repose pas sur autre chose que sur la lame à double tranchant du retour aux origines. Car si y revenir, c'est réassurer son pouvoir, victoire à qui y reviendra le premier. Mais qui y revient est peut-être déjà maintes fois passé par là. Ainsi l'Eglise en ses grands Ordres réguliers et dans la conversion qu'elle opère sur elle-même en Saint-François et Saint-Dominique se réassure un vieux pouvoir, explique Machiavel, par les confessionnaux, où se colporte que sont bons ceux qui gouvernent. Ce qui reste à faire est donc clair : faire repasser par les origines quelqu'un qui n'y passa jamais, ce qui nécessite que celui-là défasse tout ce qui les a recouvertes. Le Prince a l'exacte fonction de développer la deuxième possibilité du retour aux principes, confié alors à la seule vertu du novateur.

*
* *.

Au chapitre des Discorsi sur l'origine on lit encore : "c'est ainsi que les médecins disent, en parlant du corps humain : Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione".

Le corps - qu'il soit celui du patient ou le corpus de l'histoire - est donc bien la chose historisée à laquelle il faut pour la curer ôter ce qu'elle a sécrété, ajouter ce qui la ranimera

1 - G. Mounin aurait raison en ce sens d'appeler Machiavel un "prophète désarmé" (Machiavel, Ed. du Seuil, p. 202). Le Machiavel de G. Mounin fait excellente fonction de décrassage, de reconduction à Machiavel. Malheureusement la thèse défendue selon laquelle Machiavel ne peut être précurseur ni fondateur de la science de Marx parce qu'il ignore l'économie (ce qui est vrai) nous semble insuffisante pour contester le matérialisme de Machiavel en histoire, que nous avons tenté d'établir. C'est que Mounin soutient qu'"après comme avant Machiavel, il y a toujours eu deux solutions, métaphysiques, éternelles", qui sont la compatibilité et l'incompatibilité de la morale et de la politique. Nous pensons que Machiavel est hors de ce débat entre deux termes que séparer réconcilie et que réconcilier déchire. Morale et politique est justement un non-problème de Machiavel et sans doute un non-problème tout court. Tout ce qui s'est "trimballé" sous le nom de machiavélisme n'est que la réinscription dans ce débat d'une nouveauté qui n'y a que faire. D'ailleurs Mounin ajoute (cf. p. 224-5) que cette opposition avant d'être philosophique est d'abord dans les faits. C'est adopter ici le réalisme de la "chose avant le mot", de "la chose moins son mot". Eternel miroir ! Qui, Archimède du langage, un jour s'écrira assez fort : "montrez-moi une mort sans phrase, et je croirai à la réalité". Mais cet Archimède est venu.

Où la médecine de Descartes se contente (de moins en moins vers la fin, il est vrai) de la nature et de son exercice mécanique, Machiavel voyait déjà l'origine et la rétrospection.

S'il est une nature, il n'est plus d'origine, et s'il est une origine, il est une historisation. La nature, celle que la Grâce visite, au nom de laquelle Descartes proclame son "laissez faire le prince, laissez-le passer", Machiavel y voyait déjà le trône d'usurpation ; il n'est de trône que déjà usurpé, de nature que bavarde à le et à se justifier.

A côté de Descartes et de Machiavel, à côté de la question : les historiens de l'idéal et de la germination. Entre Descartes et Machiavel, ce malentendu : suspension du jugement chez le premier pour malentendre les Discours que le second tient sur les noms propres du passé et du présent qui s'inscrivent ou se répètent sur le livre distordu. Ces noms propres exemplaires (1) rendent clair le refus des sub-somptions, que nous avons nommé matérialisme et s'entourent de justifications, qu'il appartient à l'un d'entre eux "Machiavel", inscrit dans la marge, de reconduire à leur inscription originelle, risquant de renforcer la trace du nom, comme aussi bien de la biffer à jamais. Travail de déshistorisation, frayant le lieu de la science historique, mais demeurant à son seuil.

Car, d'une science, il n'est pas d'historisation mais une historicité (2).

*
* *
*

1 - On voudra se reporter au début du 18 Brumaire de Louis Bonaparte (Ed. soc. p. 174) où Marx commence ses calculs sur les classes à partir des substitutions de noms propres opérées par les révolutions de Cromwell, de 1789 et 1848. C'est ainsi qu'on écrit l'Histoire.

2 - Dont le concept est à construire. Cf. Althusser : Lire le Capital, II, p. 58 et sq.

DISCOURS LATENT (1)

Du léger délire qui s'annonce, écartons maintenant le lecteur. De quelle oreille entendrait-il que s'il n'est de Descartes qu'une stratégie, ceux qui lui prêtent une politique "indigent curatione", ont besoin de la cure et de la reconduction. La cure, c'est ce qu'Elisabeth demandait à Descartes : "On me promet en Allemagne assez de loisir et de tranquillité pour la (votre méthode) pouvoir étudier, et je n'y amène de plus grands trésors, d'où je prétends tirer plus de satisfaction, que vos écrits. J'espère que vous me permettez d'emporter celui des passions, encore qu'il n'a pas été capable de calmer ceux que notre dernier malheur avait excités. Il fallait que votre présence y apportât la cure, que vos maximes ni mon raisonnement n'avaient pu appliquer" (juillet 1646). Cure au sens où l'on y prend les eaux ; mais quel est ce "dernier malheur" ?

En 1680, Elisabeth mourut sombrée dans la dévotion. Abbessse au monastère luthérien d'Herford ; sombrée contre toute idée claire ; assombrie par un "entourage de gens dont la dévotion mélancolique lui était un martyre". Ne se remémorait-elle pas selon quelle mécanique celui qui la quitterait trente ans auparavant lui démonterait cette mélancolie ?

Car ensuite, il était mort en 1650, et loin d'elle, et près d'une Reine assise, et à cause d'une Reine matinale, celui à qui elle disait : "il fallait que votre présence y apportât la cure, que vos maximes ni mon raisonnement n'avaient pu appliquer". Son transfert sur lui de tout ce dont les caresses des siens, à proliférer, l'avaient démunie, trente ans lui faudrait-il, "gardant toutes ces choses dans son coeur" le porter sur sa propre raison, le seul bien qui, d'être le mieux partagé, lui restât d'un mort.

Car ensuite, remontant à cette année 1646 où cette présence devrait venir à lui manquer sans recours, ne devrait-elle pas remet-

1 - Voir d'abord les quatres lettres ci-après.

tre sa cure à quelles fontaines miraculeuses dont il lui aurait parlé à la Haye ? Ce seraient, ces fontaines, comme autant de chiffres, de jalons, d'anneaux qui la rappelleraient à l'ordre des raisons passé, mais n'en pourraient tenir lieu, le philosophe vacant.

Voilà pourquoi dans cette lettre du 10 décembre 1646 qui est un raccourci de toute la vie de la Princesse, elle procéderait déjà par lacunes et coq-à-l'âne : toute sa vie d'exilée et le ressentiment de son trône usurpé, elle les condenserait en Machiavel, et le Docteur des Princes, elle le déplacerait en Descartes, philosophe : "je trouve que la règle, que vous observez en sa préface, est fausse, parce qu'il n'a point connu de personne clairvoyante en tout ce qu'elle se propose, comme vous êtes, par conséquent qui, de privée et retirée hors de l'embarras du monde, serait néanmoins capable d'enseigner aux princes comme ils doivent gouverner, comme il paraît à ce que vous en écrivez". Et de ce transfert épistolairement redit, elle passe à la fontaine de La Haye, qui fait dans la suite de la lettre (10 octobre 1646) vaciller sa raison malgré les apparences : cette eau claire et distincte, on la répute une purge, mais il est aussi une eau blanche, mêlée de lait, "à ce qu'on dit, rafraîchissante", qui triomphera d'elle en son dernier jour. Quel poids emporterait la balance du côté clair ? Quel parti tenir dans l'équivoque ? Il n'est pas jusqu'à ce chiffre allégué dans la fin qui ne marque sa demande à en savoir plus long sur son histoire.

Or le voici qui lui répondrait à l'arbitraire par l'arbitraire, et, historisant secondairement ses demandes, s'emparerait contre Machiavel de son arme à elle : le grief de généralisation abusive des exemples (César Borgia). Puis, appuyant dans sa réponse le hiatus du coq-à-l'âne par un "aussi" qui le dénude ("Votre Altesse a aussi fort bien remarqué le secret de la fontaine miraculeuse", novembre 1646). il reprendrait ladite Fontaine et inventerait à son endroit une alchimie rapide et mécaniste. Le moins étrange, n'étant pas qu'il ferait assaut de crédulité, produisant en cette occasion un texte assez insolite pour que Martial Gueroult, dans une vie résumée de Descartes, ne se privât pas de le citer : "Et même aussi j'ose croire que la joie extérieure a quelque secrète force pour se rendre la Fortune plus favorable" (1).

Cette invitation à se passer de lui, toute raison bue, dans les roulettes de la Fortune, ne dénouait-elle pas drame plus secret ? A coup sûr ; le malentendu de Descartes et de Machiavel dont Elisabeth

1 - Lettre de nov. 1646, cité par M. Guérout dans le Dictionnaire des auteurs, Laffont-Bompiani ; qu'on lise la suite, sur les jeux de hasard.

aurait été le truchement, pivotée sur les Discours de deux Autres. A coup plus sûr : ce crime à l'occasion de quoi elle aurait convié Descartes à lire Machiavel et qu'elle appelle "notre dernier malheur" dans la lettre de juillet, car, nous dit Baillet : "le bruit courut alors qu'une action si noire avait été concertée sur les conseils de la Princesse Elisabeth". Cette action si noire, c'est le meurtre par Philippe, son frère, du sieur de l'Espinay qui avait "cajolé" leur soeur Louise : "la princesse Elisabeth, son aînée, qui est une vertueuse fille, une fille qui a mille belles connaissances et qui est bien mieux faite qu'elle, ne pouvait souffrir que la Reine sa mère vît de bon oeil un homme (l'Espinay) qui avait fait un si grand affront à leur maison. Elle excita ses frères contre lui ; ... le plus jeune de tous nommé Philippe, ressentit plus vivement cette injure, et un soir, proche du lieu où se promenait à La Haye, il attaqua l'Espinay" (1). Un autre jour, l'amant de Louise fut tué en présence de Philippe. Elisabeth et Philippe furent chassés par leur mère de Hollande.

Or, si Machiavel refoulé retournait en Elisabeth à cette occasion, n'était-ce pas pour qu'elle y relût l'autorisation de se débarrasser des méchants, de remettre au bras de son frère le soin de venger moins la liaison de leur soeur que la désinvolture de la Reine de Bohême (bien aise, dit l'histoire, que sa fille Louise se divertît), leur mère indigne du trône, et de faire de son frère un Prince nouveau, un Oreste qui conjurât l'image cruciale de son Père détrôné ?

Mais les fontaines de la science n'auraient pas encore coulé pour l'Altesse-fille, qui ne pourrait plus que léguer sa Maison à la philosophie spéculative, et son Oedipe au cloître. Il faudrait qu'il en cuisât encore à l'Histoire, Freud de sa cure, Marx de sa mandragore.

1 - Tallemant des Réaux. Historiettes, et Adam et Tannery, t. IV, p. 450.

DESCARTES ET ELISABETH

QUATRE LETTRES SUR MACHIAVEL

I

Elisabeth à Descartes

La Haye, juillet 1646

Monsieur Descartes,

Puisque votre voyage est arrêté pour le 3^{me}/13 de ce mois, il faut que je vous présente la promesse que vous m'avez faite de quitter votre agréable solitude, pour me donner le bonheur de vous voir, avant que mon partement d'ici m'en fasse perdre l'espérance pour six ou sept mois, qui est le terme le plus éloigné que le congé de la Reine ma mère, de M. mon frère, et le sentiment des amis de notre maison ont prescrit à mon absence. Mais il me serait encore trop long, si je ne m'assurais que vous y continuerez la charité de me faire profiter de vos Méditations par vos lettres, puisque, sans leur assistance, les froideurs du nord, et le calibre des gens avec qui je pourrais converser, éteindraient ce petit rayon de sens commun que je tiens de la nature, et dont je reconnais l'usage par votre méthode. On me promet en Allemagne assez de loisir et de tranquillité pour la pouvoir étudier, et je n'y amène de plus grands trésors, d'où je prétends tirer plus de satisfaction, que vos écrits. J'espère que vous me permettrez d'emporter celui des passions, encore qu'il n'a été capable de calmer ceux que notre dernier malheur avait excités. Il fallait que votre présence y apportât la cure, que vos maximes ni mon raisonnement n'avaient pu appliquer. Les préparations de mon voyage et les affaires de mon frère Philippe, joints à une complaisance de bienséance pour les plaisirs de ma tante, m'ont empêchée jusqu'ici de vous rendre les remerciements que je vous devais pour l'utilité de cette visite ; je vous prie de les recevoir à cette heure de

Votre très affectionnée amie à vous servir,

Elisabeth.

Je suis obligée d'envoyer celle-ci par le messenger, parce que sa promptitude m'est plus nécessaire, à cette heure, que sa sûreté.

*
* *
*

II

Descartes à Elisabeth

Egmond, septembre 1646

Madame,

J'ai lu le livre dont Votre Altesse m'a commandé de lui écrire mon opinion, et j'y trouve plusieurs préceptes qui me semblent fort bons ; comme entre autres au 19 et 20^e chapitres : Qu'un Prince doit toujours éviter la haine et le mépris de ses sujets, et que l'amour du peuple vaut mieux que les forteresses. Mais il y en a aussi plusieurs autres que je ne saurais approuver. Et je crois que ce en quoi l'Auteur a le plus manqué, est qu'il n'a pas mis assez de distinction entre les Princes qui ont acquis un Etat par des voies justes, et ceux qui l'ont usurpé par des moyens illégitimes ; et qu'il a donné à tous, généralement, les préceptes qui ne sont propres qu'à ces derniers. Car comme, en bâtissant une maison dont les fondements sont si mauvais qu'ils ne sauraient soutenir des murailles hautes et épaisses, on est obligé de les faire faibles et basses, ainsi ceux qui ont commencé à s'établir par des crimes sont ordinairement contraints de continuer à commettre des crimes, et ne se pourraient maintenir s'ils voulaient être vertueux.

C'est au regard de tels Princes qu'il a pu dire, au chapitre 3 : Qu'ils ne sauraient manquer d'être haïs de plusieurs ; et qu'ils ont souvent plus d'avantage à faire beaucoup de mal qu'à en faire moins, pour ce que les légères offenses suffisent pour donner la volonté de se venger, et que les grandes en ôtent le pouvoir. Puis, au chapitre 15 : Que, s'ils voulaient être gens de bien, il serait impossible qu'ils ne se ruinassent parmi le grand nombre de méchants qu'on trouve partout. Et au chapitre 19 : Qu'on peut être haï pour de bonnes actions aussi bien que pour de mauvaises.

Sur lesquels fondements il appuie des préceptes très tyranniques, comme de vouloir qu'on ruine tout un pays, afin d'en demeurer le maître ; qu'on exerce de grandes cruautés, pourvu que ce soit promptement et tout à la fois ; qu'on tâche de paraître homme de bien, mais qu'on ne le soit pas véritablement ; qu'on ne tienne sa parole qu'aussi longtemps qu'elle sera utile ; qu'on dissimule, qu'on trahisse ; et enfin que, pour régner, on se dépouille de toute humanité, et qu'on devienne le plus farouche de tous les animaux.

Mais c'est un très mauvais sujet pour faire des livres, que d'entreprendre d'y donner de tels préceptes, qui, au bout du compte, ne sauraient assurer ceux auxquels il les donne ; car, comme il avoue lui-même, ils ne se peuvent garder du premier qui voudra négliger sa vie pour se venger d'eux. Au lieu que, pour instruire un bon Prince, quoique nouvellement entré dans un Etat, il me semble qu'on lui doit proposer des maximes toutes contraires, et supposer que les moyens dont il s'est servi pour s'établir ont été justes ; comme, en effet, je crois qu'ils le sont presque tous, lorsque les Princes qui les pratiquent les estiment tels ; car la justice entre les Souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers, et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force. Mais les plus justes actions deviennent injustes, quand ceux qui les font les pensent telles.

On doit aussi distinguer entre les sujets, les amis ou alliés et les ennemis. Car, au regard de ces derniers, on a quasi permission de tout faire, pourvu qu'on en tire quelque avantage pour soi ou pour ses sujets ; et je ne désapprouve pas, en cette occasion, qu'on accouple le renard avec le lion, et qu'on joigne l'artifice à la force. Même je comprends, sous le nom d'ennemis, tous ceux qui ne sont point amis ou alliés, pour ce qu'on a droit de leur faire la guerre, quand on y trouve son avantage, et que, commençant à devenir suspects et redoutables, on a lieu de s'en défier. Mais j'excepte une espèce de tromperie, qui est si directement contraire à la société, que je ne crois pas qu'il soit jamais permis de s'en servir, bien que notre Auteur l'approuve en divers endroits, et qu'elle ne soit que trop en pratique : c'est de feindre d'être ami de ceux qu'on veut perdre, afin de les pouvoir mieux surprendre. L'amitié est une chose trop sainte pour en abuser de la sorte ; et celui qui aura pu feindre d'aimer quelqu'un, pour le trahir, mérite que ceux qu'il voudra par après aimer véritablement, n'en croient rien et le haïssent.

Pour ce qui regarde les alliés, un Prince leur doit tenir exactement sa parole, même lorsque cela lui est préjudiciable ; car il ne le saurait être tant, que la réputation de ne manquer point à faire ce qu'il a promis lui est utile ; et il ne peut acquérir cette réputation que par de telles occasions, où il y va pour lui de quelque perte ; mais en celles qui le ruineraient tout à fait, le droit des gens le dispense de sa promesse. Il doit aussi user de beaucoup de circonspection, avant que de promettre, afin de pouvoir toujours garder sa foi. Et bien qu'il soit bon d'avoir amitié avec la plupart de ses voisins, je crois néanmoins que le meilleur est de n'avoir point d'étroites alliances, qu'avec ceux qui sont moins puissants. Car, quelque fidélité qu'on se propose d'avoir, on ne doit pas attendre la pareille des autres, mais faire son compte qu'on en sera trompé, toutes les fois qu'ils y trouveront leur avantage ; et ceux qui sont plus puissants l'y peuvent trouver, quand ils veulent, mais non pas ceux qui le sont moins.

Pour ce qui est des sujets, il y en a de deux sortes : à savoir les grands et le peuple. Je comprends, sous le nom de grands, tous ceux qui peuvent former des partis contre le Prince, de la fidélité desquels il doit être très assuré ; ou, s'il ne l'est pas, tous les politiques sont d'accords qu'il doit employer tous ses soins à les abaisser, et qu'en tant qu'ils sont enclins à brouiller l'Etat, il ne les doit considérer que comme ennemis. Mais, pour ses autres sujets, il doit surtout éviter leur haine et leur mépris ; ce que je crois qu'il peut toujours faire, pourvu qu'il observe exactement la justice à leur mode (c'est-à-dire sui-

vant les lois auxquelles ils sont accoutumés), sans être trop rigoureux aux punitions, ni trop indulgent aux grâces, et qu'il ne se remette pas de tout à ses Ministres, mais que, leur laissant seulement la charge des condamnations plus odieuses, il témoigne avoir lui-même le soin de tout le reste ; puis aussi, qu'il retienne tellement sa dignité, qu'il ne quitte rien des honneurs et des déférences que le peuple croit lui être dues, mais qu'il n'en demande point davantage, et qu'il ne fasse paraître en public que ses plus sérieuses actions, ou celles qui peuvent être approuvées de tous, réservant à prendre ses plaisirs en particulier, sans que ce soit jamais au dépens de personne ; et enfin qu'il soit immuable et inflexible, non pas aux premiers desseins qu'il aura formés en soi-même, car d'autant qu'il ne peut avoir l'oeil partout, il est nécessaire qu'il demande conseil, et entende les raisons de plusieurs, avant que de se résoudre ; mais qu'il soit inflexible touchant les choses qu'il aura témoigné avoir résolues, encore même qu'elles lui fussent nuisibles ; car malaisément le peuvent-elles être tant que serait la réputation d'être léger et variable.

Ainsi je désapprouve la maxime du chapitre 15 : Que, le monde étant fort corrompu, il est impossible qu'on ne se ruine, si l'on veut être toujours homme de bien, et qu'un Prince, pour se maintenir, doit apprendre à être méchant, lorsque l'occasion le requiert ; si ce n'est peut-être que, par un homme de bien, il entende un homme superstitieux et simple, qui n'ose donner bataille au jour du Sabbat, et dont la conscience ne puisse être en repos, s'il ne change la religion de son peuple. Mais, pensant qu'un homme de bien est celui qui fait tout ce que lui dicte la vraie raison, il est certain que le meilleur est de tâcher à l'être toujours.

Je ne crois pas aussi ce qui est au chapitre 19 : Qu'on peut autant être haï pour les bonnes actions, que pour les mauvaises, sinon en tant que l'envie est une espèce de haine ; mais cela n'est pas le sens de l'Auteur. Et les Princes n'ont pas coutume d'être enviés par le commun de leurs sujets ; ils le sont seulement par les grands, ou par leurs voisins, auxquels les mêmes vertus qui leur donnent de l'envie, leur donnent aussi de la crainte ; c'est pourquoi jamais on ne doit s'abstenir de bien faire, pour éviter cette sorte de haine ; et il n'y en a point qui leur puisse nuire, que celle qui vient de l'injustice ou de l'arrogance que le peuple juge être en eux. Car on voit même que ceux qui ont été condamnés à la mort, n'ont point coutume de haïr leurs juges, quand ils pensent l'avoir méritée ; et on souffre aussi avec patience les maux qu'on n'a point mérités, quand on croit que le Prince, de qui on les reçoit, est en quelque façon contraint de les faire, et qu'il en a du déplaisir ; pour ce qu'on estime qu'il est juste qu'il préfère l'utilité publique à celle des particuliers. Il y a seulement de la difficulté, lorsqu'on est obligé de satisfaire à deux partis qui jugent différemment de ce qui est juste, comme lorsque les Empereurs Romains avaient à contenter les Citoyens et les Soldats ; auquel cas il est raisonnable d'accorder quelque chose aux uns et aux autres, et on ne doit pas entreprendre de faire venir tout d'un coup à la raison ceux qui ne sont pas accoutumés de l'entendre ; mais il faut tâcher peu à peu, soit par des écrits publics, soit par les voix des Prédicateurs, soit par tels autres moyens, à la leur faire concevoir. Car enfin le peuple souffre tout ce qu'on lui peut persuader être juste, et s'offense de tout ce qu'il imagine d'être injuste ; et l'arrogance des Princes, c'est-à-dire l'usurpation de quelque autorité, de quelques droits, ou de quelques honneurs qu'il croit ne leur être point dus, ne lui est odieuse, que pour ce qu'il la considère comme une espèce d'injustice.

Au reste, je ne suis pas aussi de l'opinion de cet Auteur, en ce qu'il dit en sa Préface : Que, comme il faut être dans la plaine, pour mieux voir la figure des montagnes, lorsqu'on en veut tirer le crayon ainsi on doit être de condition privée, pour bien connaître l'office d'un Prince. Car le crayon ne représente que les choses qui se voient de loin ; mais les principaux motifs des actions des Princes sont souvent des circonstances si particulières que, si ce n'est qu'on soit Prince soi-même, ou bien qu'on ait été fort longtemps participant de leurs secrets, on ne les saurait imaginer.

C'est pourquoi je mériterais d'être moqué, si je pensais pouvoir enseigner quelque chose à Votre Altesse en cette matière ; aussi n'est-ce pas mon dessein, mais seulement de faire que mes lettres lui donnent quelque sorte de divertissement, qui soit différent de ceux que je m'imagine qu'elle a en son voyage, lequel le jui souhaite parfaitement heureux : comme sans doute il le sera, si Votre Altesse se résout de pratiquer ces maximes qui enseignent que la félicité d'un chacun dépend de lui-même, et qu'il faut tellement se tenir hors de l'empire de la Fortune, que, bien qu'on ne perde pas les occasions de retenir les avantages qu'elle peut donner, on ne pense pas toutefois être malheureux lorsqu'elle les refuse ; et pour ce qu'en toutes les affaires du monde il y a quantité de raisons pour et contre, qu'on s'arrête principalement à considérer celles qui servent à faire qu'on approuve les choses qu'on voit arriver. Tout ce que j'estime le plus inévitable sont les maladies du corps, desquelles je prie Dieu qu'il vous préserve ; et je suis avec toute la dévotion que je puis avoir, etc....

*
* *
*

III

Elisabeth à Descartes

Berlin, 10 octobre 1646

Monsieur Descartes,

Vous avez raison de croire que le divertissement que vos lettres m'apportent, est différent de celui que j'ai eu au voyage, puisqu'il me donne une satisfaction plus grande et plus durable ; encore que j'aie trouvée en celui-ci toute celle que me peuvent donner l'amitié et les caresses de mes proches, je les considère comme choses qui pourraient changer, au lieu que les vérités que celles-là m'apprennent laissent des impressions en mon esprit, qui contribueront toujours au contentement de ma vie.

J'ai mille regrets de n'avoir point amené le livre, que vous avez pris la peine d'examiner pour m'en dire votre sentiment, par terre, me laissant persuader que le bagage que j'enverrais par mer à Hamburg, serait ici plus tôt

que nous, et il n'y est pas encore, quoi que nous y sommes arrivés le 7/17 septembre du passé. C'est pourquoi je ne me saurais représenter des maximes de cet auteur qu'autant qu'une très mauvaise mémoire me peut fournir d'un livre que je n'ai point regardé de six ans. Mais il me souvient que j'en approuvais alors quelques-unes, non pour être bonnes de soi, mais parce qu'elles causent moins de mal que ceux dont se servent une quantité d'ambitieux imprudents, que je connais, qui ne tendent qu'à brouiller, et laisser le reste à la fortune ; et celles de cet auteur tendent toutes à l'établissement.

Il me semble aussi que, pour enseigner le gouvernement d'un Etat, il se propose l'Etat le plus difficile à gouverner, où le prince est un nouvel usurpateur, au moins en l'opinion du peuple ; et en ce cas, l'opinion qu'il aura lui-même de la justice de sa cause, pourrait servir au repos de sa conscience, mais non à celui de ses affaires, où les lois contrarient son autorité, où les grands la contremettent et où le peuple la maudit. Et lorsque l'Etat est ainsi disposé, les grandes violences font moins de mal que les petites, parce que celles-ci offensent aussi bien que celles-là, et donnent sujet à une longue guerre ; celles-là en ôtent le courage et les moyens aux grands qui la pourront entreprendre. De même, lorsque les violences viennent promptement et tout à la fois, elles fâchent moins qu'elles n'étonnent, et sont aussi plus supportables au peuple qu'une longue suite de misères que les guerres civiles apportent.

Il me semble qu'il y ajoute encore, ou bien l'enseigne, par l'exemple du neveu du pape Alexandre, qu'il propose comme un politique parfait, que le Prince doit employer à ces grandes cruautés quelque Ministre qu'il puisse par après sacrifier à la haine du peuple, et quoi qu'il paraisse injuste au Prince de faire périr un homme qui lui aurait obéi, je trouve que des personnes si barbares et dénaturées, qui se veulent employer à servir de bourreau à tout un peuple, pour quelque considération que ce soit, ne méritent point de meilleur traitement ; et pour moi, je préférerais la condition du plus pauvre paysan d'Hollande, à celle du Ministre qui voudrait obéir à pareils ordres, ou à celle du Prince qui serait contraint de les donner.

Lorsque le même auteur parle des alliés, il les suppose, pareillement, aussi méchants qu'ils peuvent être, et les affaires en telle extrémité, qu'il faut perdre toute une république, ou rompre sa parole à ceux qui ne la gardent qu'aussi longtemps qu'elle leur est utile.

Mais, s'il a tort de faire des maximes générales de ce qui ne se doit pratiquer qu'en fort peu d'occasions, il pêche en cela également avec presque tous les Saints-Pères et les anciens philosophes, qui en font de même ; et je erois que cela vient du plaisir qu'ils prennent à dire des paradoxes, qu'ils peuvent après expliquer à leurs écoliers. Lorsque cet homme ici dit qu'on se ruine, si on veut toujours être homme de bien, je crois qu'il n'entend point que, pour être homme de bien, il faut suivre les lois de la superstition, mais cette loi commune, qu'il faut faire à chacun, comme on voudrait avoir fait à soi : ce que les princes ne sauraient presque jamais observer à un particulier de leurs sujets, qu'il faut perdre toutes les fois que l'utilité publique le requiert. Et puisque, devant vous, personne n'a dit que la vertu ne consiste qu'à suivre la droite raison, mais lui ont prescrit quelques lois ou règles plus particulières, il ne faut point s'étonner qu'ils ont manqué à la bien définir.

Je trouve que la règle, que vous observez en sa préface, est fausse, parce qu'il n'a point connu de personne clairvoyante en tout ce qu'elle se propose, comme vous êtes, par conséquent qui, de privée et retirée hors de l'embaras du monde, serait néanmoins capable d'enseigner aux princes comme ils doivent gouverner, comme il paraît à ce que vous en écrivez.

Pour moi, qui n'en ai que le titre, je n'étudie qu'à me servir de la règle que vous mettez à la fin de votre lettre, en tâchant de me rendre les choses présentes les plus agréables que je puis. Ici je n'y rencontre point beaucoup de difficulté, étant en une maison où j'ai été chérie depuis mon enfance et où tout le monde conspire à me faire des caresses. Encore que ceux-là me détournent quelquefois d'occupations plus utiles, je supporte aisément cette incommodité, par le plaisir qu'il y a d'être aimé de ses proches. Voilà, Monsieur, la raison que je n'ai eu plutôt le loisir de vous rendre compte de l'heureux succès de notre voyage, comme il s'est passé sans incommodité aucune, avec la promptitude que je vous ai dit ci-dessus, et de la fontaine miraculeuse dont vous me parlez à La Haye.

Je n'en ai été qu'une petite lieue éloignée, à Cheuningen, où nous avons rencontré toute la famille de céans qui en venait. M. l'Electeur m'y voulait mener pour la voir ; mais puisque le reste de notre compagnie opinait pour un autre divertissement, je n'osais point leur contredire, et me satisfaisais d'en voir et goûter l'eau, dont il y a diverses sources de différent goût ; mais on ne se sert principalement que de deux, dont la première est claire, salée, et une forte purge ; l'autre, un peu blanchâtre, goûte comme de l'eau mêlée avec du lait, et est, à ce qu'on dit, rafraîchissante. On parle de quantité de guérisons miraculeuses qu'elles font ; mais je n'en ai pu apprendre de personne digne de foi. Ils disent bien que ce lieu est rempli de pauvres, qui publient avoir été nés sourds, aveugles, boiteux ou bossus, et trouvé leur guérison en cette fontaine. Mais puisque ce sont des gens mercenaires, et qu'ils rencontrent une nation assez crédule aux miracles, je ne crois pas que cela doive persuader les personnes raisonnables. De toute la cour de M. l'Electeur mon cousin, il n'y a eu que son grand Ecuyer, qui s'en est bien trouvé. Il a eu une blessure sous l'oeil droit, dont il a perdu la vue d'un côté, par le moyen d'une petite peau, qui lui est venue dessus cet oeil ; et l'eau salée de cette fontaine, étant appliquée sur l'oeil, a dissipé ladite peau, tellement qu'il peut, à cette heure, discerner les personnes en fermant l'oeil gauche. Outre qu'étant homme de complexion forte et de mauvaise diète, une bonne purge ne lui pouvait nuire, comme elle a fait à plusieurs autres.

J'ai examiné le chiffre que vous m'avez envoyé, et le trouve fort bon, mais trop prolix pour écrire tout un sens ; et si on n'écrit que peu de paroles, on les trouverait par la quantité des lettres. Il vaudrait mieux faire une clef des paroles par l'alphabet, et puis marquer quelque distinction entre les nombres qui signifient des lettres et celles qui signifient des paroles.

J'ai ici si peu de loisir à écrire, que je suis contrainte de vous envoyer ce brouillon, où vous pouvez remarquer, à la différence de la plume, toutes les fois que j'ai été interrompue. Mais j'aime mieux paraître devant vous avec toutes mes fautes, que de vous donner sujet de croire que j'ai un vice si éloigné de mon naturel, comme celui d'oublier mes amis en l'absence, principale-

ment une personne que je ne saurais cesser d'affectionner, sans cesser d'être aussi raisonnable, comme vous, Monsieur, à qui je serai toute ma vie,

Votre très affectionnée amie à vous servir,

Elisabeth.

*
* *
*

IV

Descartes à Elisabeth

Novembre 1646.

Madame,

J'ai reçu une très grande faveur de Votre Altesse, en ce qu'elle a voulu que j'apprisse par ses lettres le succès de son voyage, et qu'elle est arrivée heureusement en un lieu où, étant grandement estimée et chérie de ses proches, il me semble qu'elle a autant de biens qu'on en peut souhaiter avec raison en cette vie. Car, sachant la condition des choses humaines, ce serait trop importuner la fortune, que d'attendre d'elle tant de grâces, qu'on ne pût pas, même en imaginant, trouver aucun sujet de fâcherie. Lorsqu'il n'y a point d'objets présents qui offensent les sens, ni aucune indisposition dans le corps qui l'incommode, un esprit qui suit la vraie raison peut facilement se contenter. Et il n'est pas besoin, pour cela, qu'il oublie ni qu'il néglige les choses éloignées ; c'est assez qu'il tâche à n'avoir aucune passion pour celles qui lui peuvent déplaire : ce qui ne répugne point à la charité, pour ce qu'on peut souvent mieux trouver des remèdes aux maux qu'on examine sans passion, qu'à ceux pour lesquels on est affligé. Mais, comme la santé du corps et la présence des objets agréables aident beaucoup à l'esprit, pour chasser hors de soi toutes les passions qui participent de la tristesse, et donner entrée à celles qui participent de la joie, ainsi, réciproquement, lorsque l'esprit est plein de joie, cela sert beaucoup à faire que le corps se porte mieux, et que les objets présents paraissent plus agréables.

Et même aussi j'ose croire que la joie intérieure a quelque secrète force pour se rendre la Fortune plus favorable. Je ne voudrais pas écrire ceci à des personnes qui auraient l'esprit faible, de peur de les induire à quelque superstition ; mais, au regard de Votre Altesse, j'ai seulement peur qu'elle se moque de me voir devenir trop crédule. Toutefois j'ai une infinité d'expériences, et avec cela l'autorité de Socrate, pour confirmer mon opinion. Les expériences sont que j'ai souvent remarqué que les choses que j'ai faites avec un cœur gai, et sans aucune répugnance intérieure, ont coutume de me succéder heureusement, jusques là même que, dans les jeux de hasard, où il n'y a que Fortune seule qui règne, je l'ai toujours éprouvée plus favorable, ayant d'ail-

leurs des sujets de joie, que lorsque j'en avais de tristesse. Et ce qu'on nomme communément le génie de Socrate, n'a sans doute été autre chose, sinon qu'il avait accoutumé de suivre ses inclinations intérieures, et pensait que l'événement de ce qu'il entreprenait serait heureux, lorsqu'il avait quelque secret sentiment de gaieté, et, au contraire, qu'il serait malheureux, lorsqu'il était triste. Il est vrai pourtant que ce serait être superstitieux, de croire autant à cela, qu'on dit qu'il faisait ; car Platon rapporte de lui que même il demeurait dans le logis, toutes les fois que son génie ne lui conseillait point d'en sortir. Mais, touchant les actions importantes de la vie, lorsqu'elles se rencontrent si douteuses, que la prudence ne peut enseigner ce qu'on doit faire, il me semble qu'on a grande raison de suivre le conseil de son génie, et qu'il est utile d'avoir une forte persuasion que les choses que nous entreprenons sans réputation, et avec la liberté qui accompagne d'ordinaire la joie, ne manqueront pas de nous bien réussir.

Ainsi j'ose ici exhorter Votre Altesse, puisqu'elle se rencontre en un lieu où les objets présents ne lui donnent que de la satisfaction, qu'il lui plaise aussi contribuer du sien, pour tâcher à se rendre contente ; ce qu'elle peut, ce me semble, aisément, en n'arrêtant son esprit qu'aux choses présentes, et ne pensant jamais aux affaires, qu'aux heures où le courrier est prêt de partir. Et j'estime que c'est un bonheur que les livres de Votre Altesse n'ont pu lui être apportés sitôt qu'elle les attendait ; car leur lecture n'est pas si propre à entretenir la gaieté, qu'à faire venir la tristesse, principalement celle du livre de ce Docteur des Princes, qui, ne représentant que les difficultés qu'ils ont à se maintenir, et les cruautés ou perfidies qu'il leur conseille, fait que les particuliers qui le lisent, ont moins de sujet d'envier leur condition, que de la plaindre.

Votre Altesse a parfaitement bien remarqué ses fautes, et les miennes, car il est vrai que c'est le dessein qu'il a eu de louer César Borgia, qui lui a fait établir des maximes générales, pour justifier des actions particulières qui peuvent difficilement être excusées ; et j'ai lu depuis ses discours sur Tite-Live, où je n'ai rien remarqué de mauvais. Et son principal précepte, qui est d'extirper entièrement ses ennemis, ou bien de se les rendre amis, sans suivre jamais la voie du milieu, est sans doute toujours le plus sûr ; mais, lorsqu'on n'a aucun sujet de craindre, ce n'est pas le plus généreux.

Votre Altesse a aussi fort bien remarqué le secret de la fontaine miraculeuse, en ce qu'il y a plusieurs pauvres qui en publient les vertus, et qui sont peut-être gagés par ceux qui en espèrent du profit. Car il est certain qu'il n'y a point de remède qui puisse servir à tous les maux ; mais, plusieurs ayant usé de celui-là, ceux qui s'en sont bien trouvés en disent du bien, et on ne parle point des autres. Quoi qu'il en soit, la qualité de purger, qui est en l'une de ces fontaines, et la couleur blanche avec la douceur et la qualité rafraîchissante de l'autre, donnent occasion de juger qu'elles passent par des mines d'Antimoine ou de Mercure, qui sont deux mauvaises drogues, principalement le Mercure. C'est pourquoi je ne voudrais pas conseiller à personne d'en boire. Le vitriol et le fer des eaux de Spa sont bien moins à craindre ; et pour ce que l'un et l'autre diminue la rate et fait évacuer la mélancolie, je les estime.

Car Votre Altesse me permettra, s'il lui plaît, de finir cette lettre par où je l'ai commencée, et de lui souhaiter principalement de la satisfaction d'esprit et de la joie, comme étant non seulement le fruit qu'on attend de tous les autres biens, mais aussi souvent un moyen qui augmente les grâces qu'on a pour les acquérir ; et bien que je ne sois pas capable de contribuer à aucune chose qui regarde votre service, sinon seulement par mes souhaits, j'ose pourtant assurer que je suis plus parfaitement qu'aucun autre qui soit au monde, etc. .

MACHIAVEL

POUR QU'UNE RELIGION ET UN ETAT
OBTIENNENT UNE LONGUE EXISTENCE,
ILS DOIVENT SOUVENT ETRE RAMENES
A LEUR PRINCIPE. (Discorsi, III, 1)

C'est une vérité constante que l'existence de toutes les choses de ce monde a un terme. Mais celles-là seules remplissent toute la carrière que le ciel leur a généralement marquée, qui se maintiennent dans leur ensemble avec une telle régularité, qu'elles ne peuvent éprouver de changement, ou que, si elles en éprouvent, c'est plutôt pour leur bien que pour leur mal.

Comme je parle ici de corps composés, tels que les républiques ou les religions, il m'est démontré qu'il n'y a pour eux de salutaire que les changements qui les ramènent à leur principe. Ainsi les mieux constitués, ceux dont l'existence se prolonge davantage, sont ceux auxquels leurs institutions permettent de se renouveler le plus souvent, ou qui, par quelque accident heureux, étranger à ces institutions, peuvent parvenir à ce renouvellement.

Il est plus évident que le jour, que lorsque ces corps ne se renouvellent pas, ils ne peuvent durer. La marche à suivre pour parvenir à ce renouvellement est, comme je l'ai déjà dit, de les ramener à leur principe. Il existe en effet, dans le principe des religions, des républiques, des monarchies, une certaine vertu au moyen de laquelle elles peuvent ressaisir leur premier éclat et le premier moteur de leur accroissement. Et comme le progrès du temps altère nécessairement cette vertu, tout le corps succombe sans retour, s'il ne survient quelque événement heureux qui le reporte à ses commencements. Aussi ceux qui sont versés dans la science de la médecine disent-ils, en parlant du corps humain : *Quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione.*

Ce retour d'une réplique vers son principe a lieu, ou par un accident extérieur, ou par une sagesse qui existe en elle.

Pour le premier cas, on voit qu'il était nécessaire que Rome tombât entre les mains des Gaulois pour reprendre son existence, et pour qu'en renaissant elle retrouvât pour ainsi dire une nouvelle vie et une nouvelle vigueur, et reprît l'observance de la religion et de la justice, qui commençaient à perdre de leur pureté. C'est ce que Tite-Live développe admirablement dans son histoire, où il fait voir que, lorsqu'on envoya l'armée romaine à la rencontre des Gaulois, et qu'on procéda à l'élection des tribuns consulaires, on négligea l'observation de toutes les cérémonies religieuses. C'est ainsi que, loin de punir les trois Fabius, qui, malgré le droit des gens, avaient combattu les Gaulois, on les nomma tribuns. D'où l'on peut aisément conclure que les autres sages institutions que l'on tenait de Romulus et de la prudence de ses successeurs étaient déjà moins respectées qu'il ne fallait pour conserver un gouvernement libre.

Ce désastre étranger était donc nécessaire pour remettre en vigueur toutes les institutions qui faisaient la force de l'Etat, et faire sentir au peuple qu'il est indispensable non-seulement de maintenir la religion et la justice, mais encore d'entourer d'estime les citoyens vertueux, et de faire plus de cas de leur vertu que de ces avantages trompeurs dont leurs grandes actions semblaient le frustrer.

C'est, en effet, ce que l'on vit arriver. A peine Rome eut été reprise, qu'on s'empressa de rétablir toutes les institutions du culte antique ; on punit les Fabius, qui avaient combattu contre le droit des gens, et l'on poussa si loin la reconnaissance pour les vertus et la magnanimité de Camille, que le sénat et le peuple, mettant de côté tout sentiment d'envie, remirent entre ses mains tout le fardeau de la république.

Il est donc nécessaire, comme je l'ai dit, que les hommes qui vivent réunis sous un gouvernement quelconque soient contraints de rentrer souvent en eux-mêmes, par la force des événements extérieurs, ou de ceux qui naissent dans son sein. Dans ce dernier cas, la réforme provient ou d'une loi qui oblige les membres de l'Etat à rendre un compte fréquent de leur conduite, ou d'un homme vertueux qui, né au milieu de ses concitoyens, les instruit d'exemple, et dont les nobles actions aient sur eux la même influence que les lois. L'ordre, dans une république, dépend donc ou de la sagesse d'un seul homme ou du pouvoir d'une institution. Dans ce dernier exemple, les institutions qui ramenèrent la république romaine à son principe furent l'établissement des tribuns du peuple, celui des censeurs, et toutes les lois que l'on porta contre l'ambition et l'orgueil des citoyens.

Ces réformes ont besoin de recevoir la vie des vertus d'un citoyen qui concoure avec courage à leur exécution, malgré la puissance de ceux qui outrepassent les lois. Parmi les châtimens mémorables de ce genre que Rome présente avant d'avoir été prise par les Gaulois, on remarque le supplice des fils de Brutus, la mort des décemvirs et celle de Spurius Moelius ; après la prise de Rome, le supplice de Manlius Capitolinus, la condamnation du fils de Manlius Torquatus, le châtiment imposé par le consul Papirius Cursor à Fabius, son général de cavalerie ; et enfin l'accusation intentée contre les Scipion. Ces exemples, que leur sévérité rendait d'autant plus remarquables, rappelaient, toutes les fois qu'ils se présentaient, les citoyens à leurs institutions primitives.

A mesure qu'ils se montrèrent plus rares, la corruption rencontra un champ plus vaste, et ils devinrent plus difficiles et plus dangereux. Aussi ne faudrait-il pas qu'il se passât plus de dix ans entre les jugements de cette nature, parce qu'au delà de ce terme les hommes changent d'habitudes et commencent à s'élever au-dessus des lois. S'il n'arrive pas un événement qui réveille la crainte du châtement et qui rétablisse dans tous les coeurs l'épouvante qu'inspirait la loi, les coupables se multiplient au point qu'on ne peut désormais les punir sans danger.

Ceux qui ont gouverné la république de Florence depuis l'an 1434 jusqu'en 1494 disaient, à ce propos, qu'il était nécessaire de reprendre le gouvernement tous les cinq ans, si l'on voulait pouvoir le maintenir ; et ils appelaient reprendre le gouvernement, faire renaître dans l'âme des citoyens cette terreur et cette épouvante qu'ils avaient inspirées pour s'en emparer, en abattant tous ceux qui, selon les idées accréditées en ce moment parmi eux, n'avaient pas bien agi : parce qu'en effet, lorsque la mémoire de ces châtements vient à s'éteindre, les hommes s'enhardissent à tenter des choses nouvelles et à se répandre en murmures. Il est nécessaire alors de prévenir ces maux, en ramenant l'Etat à son principe.

Ce retour d'une république à son principe naît encore des simples vertus d'un homme, et sans qu'aucune loi contraigne à y revenir : l'influence et l'exemple de ces vertus ont effectivement tant de force, que les hommes vertueux ne désirent rien tant que de l'imiter, et que les méchants mêmes rougiraient de paraître mener une vie opposée à la sienne. Ceux dont l'exemple eut particulièrement dans Rome cette heureuse influence sont les Horacius Coclès, les Scevola, les Fabricius, les deux Decius, les Regulus, et tant d'autres dont la conduite rare et vertueuse produisit dans la république des effets presque aussi puissants que ceux qu'auraient pu obtenir les lois et les institutions antiques. Si les châtements que nous avons rapportés, joints à l'exemple donné par de simples citoyens, s'étaient reproduits dans Rome au moins tous les dix ans, il en serait nécessairement résulté qu'elle ne se fût jamais corrompue. Mais à mesure que ces exemples commencèrent à devenir plus rares, la corruption s'étendit, et Marcus Regulus est le dernier modèle qu'elle offre à notre admiration. Quoique Rome ait vu naître depuis dans son sein les deux Caton, il y avait si loin d'eux au temps où vivait Regulus, la distance même qui les sépare l'un de l'autre était si grande, ils parurent tellement isolés au milieu de la corruption générale, que l'exemple de leurs vertus fut perdu pour leurs concitoyens. Le dernier Caton surtout, trouvant la république en grande partie corrompue, ne put, par son exemple, rendre ses concitoyens meilleurs. Mais j'en ai dit assez pour ce qui concerne les républiques.

Ces réformes ne sont pas moins nécessaires aux religions, et l'exemple de la nôtre en est une preuve convaincante. Si saint François et saint Dominique ne l'avaient rappelée à l'esprit de son institution, elle serait aujourd'hui entièrement éteinte ; mais, en remettant en vigueur la pauvreté et l'exemple du Christ, ils la réveillèrent dans l'esprit des hommes, où elle était déjà expirante ; et leurs règles nouvelles ont conservé un tel crédit, que la corruption des prélats et des chefs de la religion n'a pu causer sa ruine. En effet, par la pauvreté de leur vie, par l'influence que leur donnent sur le peuple la confession et la prédication, ils sont parvenus à lui persuader que c'est un péché de médire,

même du mal, et un mérite de vivre sous l'obéissance de ses chefs, et qu'on doit laisser à Dieu le soin de châtier leurs fautes ; d'où il suit qu'on voit les prélats s'abandonner le plus qu'ils peuvent à leurs penchants criminels, parce qu'ils ne craignent point un châtimement qui ne frappe pas leurs yeux, et auquel ils ne croient point. Cette réforme a donc régénéré la religion, et c'est elle qui la maintient encore.

Les monarchies ont également besoin de se renouveler et de rappeler leurs lois à l'esprit de leur institution. C'est surtout dans le royaume de France que l'on découvre l'effet salutaire que produit cette conduite, son gouvernement, plus que tout autre, étant soumis à l'empire des lois et des institutions. Ce sont ses parlements, et surtout celui de Paris, qui en sont les conservateurs et les gardiens. Les constitutions de l'Etat sont remises en vigueur toutes les fois qu'ils portent une sentence contre un des princes du royaume, et que leurs jugements atteignent le roi-lui-même. S'ils ont pu se maintenir jusqu'à nos jours, c'est pour s'être constamment opposés avec courage aux prétentions de la noblesse ; mais s'ils en laissaient une seule impunie, et qu'elles vinssent à s'accroître, il en résulterait nécessairement, ou que les abus ne pourraient se corriger sans de grands désordres, ou que le royaume tomberait en ruine.

Il faut conclure de ce que je viens d'exposer que, dans tout ordre social quelconque, soit qu'il appartienne à une religion, à un royaume ou à une république, rien n'est plus nécessaire que de lui rendre cette prospérité qu'il avait dans son principe, et de faire en sorte qu'il la redoive, soit à l'excellence de ses lois, soit à l'exemple des citoyens vertueux, et non pas à l'emploi d'une force étrangère. Quoique ce moyen soit quelquefois excellent, comme le prouve l'exemple de Rome, il est tellement dangereux d'en faire usage, qu'il faut plutôt craindre que désirer de s'en servir. Au surplus, pour prouver combien l'exemple des simples citoyens contribua à la grandeur de Rome, et l'influence qu'il exerça sur la république, j'en ferai la matière des chapitres suivants ; et c'est sur ce sujet que roulera le troisième et dernier livre de ces réflexions sur la première décade de l'historien romain. Et, bien que les hauts faits de ses rois méritent d'être célébrés, néanmoins, comme les historiens les ont rapportés en détail, je les passerai sous silence, à l'exception de quelques faits particuliers opérés par eux dans leur intérêt personnel. Je commencerai par Brutus, le père de la liberté romaine.

DU SUJET POLITIQUE
ET DE SES INTERETS :
NOTE SUR
LA THEORIE HUMIENNE
DE L'AUTORITE

par

Bernard PAUTRAT

suivi de :

QUATRE ESSAIS MORAUX ET POLITIQUES
DE HUME

Les textes que nous présentons ici, dans une traduction revue, sont extraits des Essais moraux et politiques publiés par Hume en 1742 et 1752, insérés au tome VI de l'édition française des Oeuvres philosophiques de M. D. Hume de 1788 - Londres. (l'essai De l'origine du gouvernement - 1742 - ne figure pas, quant à lui, dans cette édition). Le choix de ces quatre essais, parmi d'autres, excluant d'emblée certaines analyses plus précisément historiques de la situation politique de la Grande-Bretagne au XVIIIème siècle, manifeste assez les intentions de la lecture de Hume ici proposée. Il s'agit principalement d'attirer l'attention sur la théorie politique de Hume, théorie souvent méconnue faute d'être seulement lue, et où s'élabore avec précision une analyse philosophique de l'autorité, de son origine, des moyens et des fins qu'elle se donne.

Ces textes, on le verra, donnent l'illusion de la familiarité. Non seulement parce qu'on en trouverait l'écho ou la répétition ici ou là, dans les oeuvres centrales, du Traité de la Nature Humaine à l'Enquête sur les Principes de la Morale. En vérité, il est ici question, explicitement, de problèmes politiques - l'autorité, l'obéissance - que la réflexion n'aborde ailleurs que de biais. Mais surtout, à lire les Essais, on ne peut que rencontrer toujours les impasses théoriques qui, au moins de Hobbes à Hegel, ont habité toute une tradition sous le nom de "philosophie politique", lui donnant ainsi l'illusion de la réalité de l'objet dont elle discourait.

Or, si la lecture de Hume, aujourd'hui, s'impose, ce serait justement parce qu'au-delà de ces questions posées aux théories politiques classiques, au-delà de la simple et surprenante réfutation du contrat social qui fait si manifeste exception dans le XVIIIème siècle, Hume parle véritablement d'autre chose. Précisément de psychologie. On ne niera pas qu'il y ait une psychologie hobbesienne, ou une

psychologie lockienne, entre autres, et qui prétendent rigoureusement fonder un discours de philosophie politique. Encore faudrait-il savoir comment, chez chacun de ces auteurs, la pensée politique vient s'articuler sur leur psychologie. Autrement dit, si l'on propose ici une lecture de Hume, c'est pour qu'y apparaisse nettement la spécificité humienne de cette articulation délicate.

Sans doute Hume attendra-t-il 1752 pour décider, à partir d'une manière d'"antinomie politique" où s'affirment et se réfutent à la fois les théories classiques de l'autorité - origine divine et contrat social -, que le problème traditionnel du pouvoir, de son origine de jure, est d'ores et déjà clos. Reste la reconnaissance de l'autorité comme fait et évidence, violence déjà là, et son aménagement nécessaire. Ici entre en jeu la psychologie, analysant entre autres choses les voies détournées du pouvoir - l'opinion - et la genèse de l'obéissance. Cette reconnaissance de l'autorité, les essais de 1742 attestent que Hume s'y était d'emblée employé, inaugurant au XVIII^e siècle une entreprise peut-être comparable à celle de Machiavel : une philosophie du fait politique, insoucieuse des questions de légitimité, et une psychologie du pouvoir, de sa genèse et de son exercice. Or, c'est précisément dans le discours effectif que tient cette psychologie humienne, toujours en continuité stricte avec l'essentiel de la doctrine du Traité, que se lirait au mieux la différence qui, au sein d'un projet extérieurement proche, isole définitivement Hume de Locke aussi bien que de Hobbes.

Car la psychologie humienne qui s'emploie à prendre la place de la philosophie politique classique se signale par une équivoque assez lisible, quoiqu'uniquement au creux de certains concepts dont, on le sait, l'époque fit grand usage : l'origine, la genèse, et surtout l'intérêt. Or, dès le premier usage proprement humien du concept d'"origine", on pourrait lire le glissement qui s'est opéré depuis Locke : passée l'origine idéale où il fallait voir précisément la fin rêvée, ici de l'autorité, reste l'origine comme commencement, premier terme assignable d'une genèse déjà commencée et peut-être oubliée, dont la nature humaine et ses principes auront à rendre compte. A part cela, reste l'évidence du pouvoir et de la sujétion.

C'est donc dans ce nouvel espace théorique, dominé par l'idée d'un pouvoir évident, que se posera pour Hume le problème de l'autorité, c'est-à-dire la nécessité d'une psychologie de l'autorité. Problème qui n'est pas, on le voit, de faire gouverner qui doit, mais de comprendre ce qu'est obéir et faire obéir. La genèse de l'autorité devra donc s'assortir d'une genèse de la sujétion, problème en apparence unique qui fondera en fait une psychologie double. Et c'est, nous semble-t-il, dans cette duplicité qu'apparaît comme par surprise la clôture décisive qu'accomplit Hume dans l'articulation de la

psychologie à la politique : précisément sur le point du sujet, tant psychologique que politique, et de son autonomie présumée.

En effet, on se saisit aisément d'une "première" psychologie humienne : ici, par exemple, elle est discours sur les moyens de prendre le pouvoir, et de le garder par le moyen non de la force, mais de l'opinion, qui est en somme une douce violence. De cette psychologie ressortit tout ce que nous nommions genèse de l'autorité, retrouvant l'"origine" du gouvernement dans la violence d'un état de guerre, s'essayant à comprendre les commencements des chefs. Ici rien, peut-être, que de très classique même si, entre Locke, Hobbes, Hume ou Rousseau, les solutions diffèrent. La question demeure identique, que l'on penche pour le "droit" ou pour le "fait". L'origine reste assignable, pour autant qu'ici la nature humaine suffit à expliquer, sinon à légitimer, l'existence d'un pouvoir politique réel et efficace.

Cependant, à comparer la théorie humienne du gouvernement à celle où la psychologie se conjugue le plus précisément à la théorie politique, à savoir celle de Locke, il faut reconnaître que la différence est déjà décisive. Ici, si le sujet apparaît comme tel, il n'est pas sujet de la raison, mais plutôt sujet - ou "objet" - de la nature humaine, théâtre de ses opérations dont l'analyse retrace de son mieux l'histoire. Du même coup, on ne saurait voir la théorie du sujet psychologique prêter son soutien à une confusion, implicite ou explicite, entre loi naturelle et droite raison, menant ainsi sûrement à la défense libérale du "contrat primitif".

Or, ce serait précisément dans le rapport qui s'établit chez Hume entre la réfutation du contrat et la psychologie de la sujétion, qu'on verrait le mieux se dissoudre la vision classique du sujet psychologique et politique. L'autorité étant reconnue, par l'histoire et la psychologie, comme irrécusable, surplombant de toute son évidence naturelle le peuple des sujets, il ne faudra plus que faire reconnaître à ceux-là la nature de leurs rapports au pouvoir et de leur obéissance, c'est-à-dire, au bout du compte, leur faire voir une évidence à eux masquée à titre provisoire. Hume ramène donc, en une psychologie de l'obéissance, le sujet politique à son lieu naturel, celui de la sujétion, aussi démocratique soit-elle. Sujétion qui est un autre nom de l'ordre ; ou du système qui règle les rapports entre les hommes après avoir historiquement institué, au commencement, l'autorité comme telle : à savoir, un système de l'intérêt.

Sans doute Hume n'est-il pas le seul en son siècle à s'interroger sur la place qui revient à l'utilité dans l'institution de la morale et de la politique humaines. Voir Rousseau, et sa ténacité à conjurer les menaces de tout intérêt particulier, voire général. Les "uti-

litaristes" ne sont pas loin. Hume n'inaugure rien en délimitant ce qui relève des intérêts personnels et immédiats, et des intérêts généraux. Encore faudrait-il voir comment s'ordonne le sujet politique autour de ce partage, en particulier par rapport à ce qui est compris comme le motif de son obéissance d'une part, et d'autre part ce qui se donne comme l'immédiateté de son désir particulier. Autrement dit, c'est bien le lieu d'articuler la psychologie des motifs telle qu'elle peut se laisser entrevoir ici où là dans le Traité, et la politique de la sujétion ici prônée. Et c'est ici, peut-être, que se donne quelque chose comme une clôture du discours classique, au moment où il s'agit de faire que le sujet psychologique, sujet de ses désirs et de ses intérêts, coïncide avec le sujet politique, et entre en sujétion à l'égard de l'ordre du pouvoir.

Car, on le lira ici même, entre l'intérêt particulier et immédiat, séduction de peu de réalité, et "l'autre" intérêt, général et médiat, voire différé, il faut choisir, et le choix est à vrai dire, déjà fait : chacun niera la présence de son désir et admettra l'ordre dont l'autorité se porte garante, et qui est le salut du genre humain. En somme, c'est là, dans le système de l'intérêt général et de l'autorité, que se trouvait déjà l'intérêt réel du sujet. En conséquence, le motif de l'obéissance l'emporte d'évidence sur le désir lui-même, laissant à deviner qu'à ce désir, il n'est pas question de s'attacher : autant reconnaître la fiction du désir immédiat, et que le désir réel, désir de la paix et du commerce humain, se satisfait contre le désir fictif, par la voie aveugle de l'obéissance. Il faut donc consentir à prendre sa place dans le système de la sujétion, une fois dissipée l'illusion d'un sujet psychologique autonome, conscient de la vérité de son désir et des moyens que réclame sa satisfaction. L'obéissance, en somme, a charge d'assurer, bon gré mal gré, l'avantage pour tous, en surmontant la méconnaissance que chacun a généralement de ce qu'il désire. Méconnaissance constitutive, ici dénoncée toujours comme "faiblesse" insurmontable de la nature humaine, et signe de l'humanité comme telle. On peut dire sans trop d'outrance que sur elle, repose la nécessité de tout le système de la justice et de l'obligation, et qu'elle commande ainsi le jeu complexe des intérêts publics et privés qui font d'une société une société civile.

L'idée de la satisfaction par la société ne serait à tout prendre qu'une version nouvelle de la théorie classique, si Hume ne prenait soin de montrer comment, dans les faits, le système de l'ordre n'est pas nécessairement celui de l'ordre "raisonnable". Il suffit qu'il y ait ordre, et opinion de droit ou d'intérêt. Il n'importe que cette opinion soit à la limite fallacieuse, et que seul le prince gagne à l'autorité : reste qu'on peut, une fois stabilisée la masse du peuple sujet, aménager des rapports humains réels et donc aussi satisfaisants, dans le respect des personnes et des biens. Le préalable de la paix

est aussi la condition nécessaire et unique de cette satisfaction là. C'est donc bien par ce détour de l'obéissance que surviendra tout intérêt, tout avantage : le sujet ne se retrouvera qu'après y être passé, en une réappropriation peut-être réelle et définitive.

Si donc le sujet psychologique ne trouve sa vérité que comme sujet politique, au sein du système général de l'intérêt, c'est aussi que l'économie du sujet, c'est-à-dire ce qui le fait agir, se réalise dans l'économie générale de la société, rapport pacifique des sujets et de leurs biens réglé par la justice et son substitut. Sans doute les objections classiques du libéralisme à l'ingérence de l'autorité et à ses perversions sont-elles encore fondées, pour Hume tout autant que pour Locke. Et pourtant, on peut lire, dans l'effort accompli pour les affaiblir sur le plan politique, que le "sujet" classique a perdu de ses pouvoirs, que sa sujétion est étrangère à toute autonomie, que le bonheur, suprême désirable, ne viendra pour lui que de l'effort pour sortir du système mortel du désir, et s'élever par réflexion au système salubre de la loi pure. La théorie de la sujétion, le statut qui s'y lit de l'intérêt et de sa méconnaissance, déterminent donc pour finir la nécessité d'une violence inaugurant la paix, violence du chef sur le sujet, de la réflexion sur le mouvement naturel, où lentement se décentre le sujet humien. Ici se manifeste que l'infinité du désir, à quoi Hobbes cherchait à donner réponse par sa théorie du contrat, comme toute infinité serait fictive, et fictif lui aussi le sujet qui prétend s'y installer. Fictif ou condamné : mais l'expérience prouve qu'à la condamnation, chacun préfère obéir, quitte à changer de lieu. La politique humienne nous trace la psychologie de cette préférence, et de ce déplacement : en quoi elle cesse d'être, précisément, classique.

Ce que nous voulons ici mettre au jour, à la lecture de ces quelques Essais humiens, c'est donc, très brièvement, le moment équivoque où la psychologie, parvenue au faîte de l'édifice du savoir comme science première - chez Hume, en tant qu'elle est psychologie de la nature humaine et condition de possibilité de toute science -, renonce soudain à assumer explicitement la fonction qu'elle semblait destinée à remplir ; pourvoir un sujet imaginaire d'une autonomie illusoire. Fonction qui, on l'a fortement noté, fondait et fonde encore la psychologie comme l'Idéologie en tant que telle. De cette psychologie équivoque, nous voulons voir ici la trace nette : dessinant rapidement l'économie du pouvoir, toujours réglée par l'opinion plus que par la raison, en dépendance directe des principes de la nature humaine, c'est elle aussi qui vient détruire la théorie du contrat social où jusqu'ici l'illusion d'autonomie avait toujours trouvé sa place : ainsi se trouverait ouvert, en cette fissure de la psychologie humienne, l'espace décentré de la sujétion politique, où l'on ne devient sujet qu'à ne pas être sujet de ses propres désirs.

Du moins est-ce là ce que pourrait nous enseigner une certaine lecture de Hume, parmi d'autres, et de plus exactes. Il va de soi que l'interprétation, ici partielle jusqu'à l'excès, ne saurait s'arrêter à ce point, et abandonner la question décursive qui s'y livre : savoir si, dans ce nouveau tour de la psychologie, déléguant les pouvoirs du sujet et ses intérêts à l'instance supérieure de la loi, ne se fonde pas une réappropriation nouvelle dans la pratique même de l'obéissance. Auquel cas cette politique de la nature humaine, née en apparence de la négation du "self-interest", en serait la ruse suprême, rejoignant ici d'office la politique rationnelle à quoi menait traditionnellement l'idée classique du sujet. Qu'il nous suffise de faire remarquer, après tant d'autres, que la "nature humaine" reste au plus haut point, chez Hume, l'indice d'un problème.

H U M E

DES PREMIERS PRINCIPES
DU GOUVERNEMENT (1742)

Rien ne paraît plus surprenant, à qui considère les choses humaines d'un oeil philosophique, que la facilité avec laquelle la minorité gouverne le grand nombre, et l'aveugle soumission avec laquelle les hommes sacrifient leurs propres sentiments et passions à ceux de leurs gouvernants. Si nous recherchons comment se fait cette chose merveilleuse, nous verrons que, la Force étant toujours du côté des gouvernés, les gouvernants n'ont d'autre soutien que l'opinion. C'est donc sur l'opinion seule que le gouvernement est fondé ; et cette maxime s'applique aux gouvernements les plus despotiques et les plus militaires aussi bien qu'aux plus libres et aux plus populaires. Le sultan d'Egypte, ou l'empereur de Rome, pouvaient bien forcer leurs innocents sujets, comme des bêtes brutes, à aller contre leurs sentiments et leur penchant, encore faut-il, au moins, qu'ils aient entraîné, l'un ses mameluks, l'autre ses cohortes prétoriennes, comme des hommes, par l'opinion.

Il y a deux sortes d'opinion, à savoir, l'opinion d'INTERET et l'opinion de DROIT. Par opinion d'intérêt, j'entends principalement le sentiment de l'avantage général qui résulte de tout gouvernement, joint à la conviction que le gouvernement particulier qui est présentement établi offre autant d'avantage qu'aucun autre gouvernement qui puisse être facilement installé. Cette opinion, lorsqu'elle prévaut dans l'ensemble d'un état, ou du moins parmi ceux qui détiennent la force, donne une grande sécurité au gouvernement.

Le droit est de deux sortes : droit de POUVOIR et droit de PROPRIETE. Pour comprendre quelle efficacité possède sur l'humanité la première de ces opinions, il n'y a qu'à considérer l'attachement qu'ont toutes les nations pour leur ancien gouvernement, et pour les noms même qui ont reçu la sanction de l'antiquité. L'antiquité engendre toujours l'opinion de droit ; et, quelque mal que l'on puisse penser de l'humanité, on a toujours vu les hommes prodiguer leur sang aussi bien que leur fortune pour soutenir la justice publique *. Il est

* Cette passion, nous pouvons l'appeler enthousiasme, ou lui donner le nom qu'on veut ; mais un politique qui en négligerait l'influence sur les affaires humaines ne ferait preuve que d'une intelligence bornée.

vrai qu'à première vue, la disposition de l'esprit humain n'apparaît jamais plus contradictoire que sur ce point précis. Lorsque les hommes agissent au sein d'une faction, ils sont prêts, sans honte ni remords, à fouler aux pieds toutes les lois de l'honneur et de la moralité afin de servir leur parti ; et pourtant, lorsque les factions se forment autour d'un point de droit ou d'un principe, jamais, en aucune occasion, les hommes ne manifestent une plus grande opiniâtreté et un sentiment plus résolu de la justice et de l'équité. C'est la même disposition de l'humanité, disposition à la société, qui est cause de ces aspects contradictoires.

On voit de reste que l'opinion du droit de propriété est d'importance dans tout ce qui concerne le gouvernement. Un auteur connu a fait de la propriété le fondement de tout gouvernement, et la plupart de nos écrivains politiques semblent disposés à le suivre sur ce chapitre. C'est aller trop loin, mais il faut bien reconnaître que l'opinion du droit de propriété a une grande influence en cette matière.

C'est donc sur ces trois opinions, d'intérêt public, de droit de pouvoir et de droit de propriété que sont fondés tous les gouvernements, ainsi que toute autorité exercée par une minorité sur un grand nombre de gens. Il est vrai qu'il y a d'autres principes qui viennent renforcer ceux-ci, et déterminer, limiter ou altérer leurs opérations : tels sont l'intérêt propre, la crainte et l'affection. Mais encore pouvons-nous affirmer que ces autres principes ne peuvent avoir, à eux seuls, aucune influence, et supposent l'influence préalable des opinions dont j'ai fait mention ci-dessus. Il faut donc les considérer, non comme les principes originaires, mais comme les principes secondaires du gouvernement.

Car, premièrement, en ce qui concerne l'intérêt propre, par quoi j'entends l'attente de profits particuliers, distincts de la protection générale que nous procure le gouvernement, il est clair que, si l'autorité du magistrat n'est pas préalablement établie, ou du moins escomptée, cette attente ne saurait avoir lieu. La perspective du profit peut augmenter l'autorité du magistrat vis-à-vis de certains particuliers, mais ne peut jamais la faire naître vis-à-vis du public. C'est de leurs amis et relations que les hommes attendent naturellement les plus grands bienfaits ; c'est pourquoi les espérances d'un nombre considérable de gens dans l'état ne sauraient jamais se concentrer sur un groupe déterminé de particuliers, si ces hommes n'avaient d'autre titre à la magistrature et n'exerçaient une influence différente, et indépendante, sur les opinions de l'humanité. On peut étendre la même observation aux deux autres principes de la crainte et de l'affection. On n'aurait aucune raison de craindre la fureur d'un tyran s'il ne tirait son autorité que de la crainte qu'il inspire ; car, en tant qu'homme singulier, sa force corporelle se réduit à peu de chose, et tout le pouvoir qu'il possède en sus doit être fondé ou bien sur notre propre opinion, ou bien sur celle que nous présumons qu'en ont les autres. Et bien que l'affection que l'on porte à la sagesse et à la vertu rencontrées chez un souverain s'étende fort loin et ait une grande influence, il faut pourtant le supposer d'avance revêtu d'un caractère public, autrement l'estime du public ne lui serait d'aucun secours et sa vertu n'aurait d'influence que fort limitée.

Un gouvernement peut subsister durant plusieurs générations alors même que la balance n'est pas égale entre le pouvoir et la propriété. Cela se voit

principalement là où une classe ou un ordre de la société possède une grande part de la richesse, mais se trouve, de par la constitution originaire du gouvernement, n'avoir aucune part du pouvoir. Sous quel prétexte un individu de cette classe s'arrogerait-il l'autorité dans les affaires publiques ? Les hommes étant généralement très attachés à leur ancien gouvernement, on ne doit pas attendre que le public favorise jamais de telles usurpations. Mais là où la constitution originaire accorde une part du pouvoir, même limitée, à un ordre possédant une grande part de la richesse, il est facile à celui-ci d'étendre peu à peu son autorité, et d'amener la balance du pouvoir à coïncider avec la balance de la propriété. Ce fut le cas de la Chambre des Communes en Angleterre.

La plupart des écrivains qui ont traité du gouvernement britannique ont supposé que, comme la chambre basse représente toutes les communes de Grande-Bretagne, son poids dans la balance est proportionnel à la richesse et au pouvoir de tous ceux qu'elle représente. Mais on ne doit pas tenir ce principe pour absolument vrai. Car, quoique le peuple soit disposé à s'attacher à la chambre des communes plus qu'à tout autre organe de la constitution, car il choisit cette chambre comme son représentant et le gardien public de sa liberté, il est pourtant arrivé que la chambre, lors même qu'elle s'opposait à la couronne, n'ait pas été suivie par le peuple : la chambre tory qu'il y eut sous le règne du roi Guillaume nous en donne un exemple particulièrement frappant. Cela changerait du tout au tout si les membres de la chambre étaient obligés de prendre des instructions de leurs mandataires, comme le sont les députés de Hollande ; et si l'on mettait dans la balance un pouvoir et des richesses aussi immenses que ceux de toutes les communes de Grande-Bretagne, il est difficile de penser que la couronne pût avoir quelque influence sur cette multitude ou résister contre une richesse si supérieure à la sienne. Il est vrai que la couronne a une grande influence sur le corps collectif au cours de l'élection des membres de la chambre ; mais si cette influence, qui pour le moment ne s'exerce qu'une fois tous les sept ans, devait être employée à convertir le peuple à chaque suffrage, elle serait bientôt réduite à rien ; et ni habileté, ni popularité, ni revenu ne pourraient lui servir de soutien. Il me faut donc penser qu'un changement sur ce chapitre entraînerait un changement total de notre gouvernement, et le réduirait bientôt à une république pure et simple, et peut-être à une république d'une forme assez passable. Car, bien que le peuple, réuni en un corps comme les tribus romaines, soit tout à fait impropre au gouvernement, il est cependant, une fois dispersé en plusieurs petits corps, plus capable de raison et d'ordre ; la violence des courants et marées populaires est, dans une large mesure, brisée, et l'on peut rechercher l'intérêt public avec méthode et constance. Mais à quoi bon spéculer plus longuement sur une forme de gouvernement qui ne doit vraisemblablement jamais avoir lieu en Grande-Bretagne, et à laquelle, semble-t-il, n'aspire aucun de nos partis. Chérissons plutôt le gouvernement que nous ont transmis nos ancêtres, et perfectionnons-le, autant que possible, sans encourager de passion pour de telles nouveautés, qui sont toujours dangereuses.

DE L'ORIGINE DU GOUVERNEMENT

(1742)

L'homme, naissant au sein d'une famille, est contraint de participer au maintien de la société par nécessité, par inclination naturelle et par habitude. Cette même créature, au cours de son progrès ultérieur, est obligée de fonder une société politique en vue d'administrer la justice, sans laquelle il ne peut y avoir parmi les hommes ni paix, ni sécurité, ni commerce mutuel. Il nous faut donc considérer que tout le vaste appareil de notre gouvernement n'a finalement pour objet et pour but que de rendre la justice ou, en d'autres termes, d'assister les douze juges. Rois et parlements, flottes et armées, officiers de justice et du trésor, ambassadeurs, ministres et conseillers privés, tous sont à la fin subordonnés à cette partie de l'administration. On peut même considérer avec raison que le clergé, que ses devoirs entraînent à inculquer la moralité, trouve là la seule utilité de son institution au regard de notre monde.

Tous les hommes sont sensibles à la nécessité de la justice pour maintenir la paix et l'ordre ; et tous les hommes sont sensibles à la nécessité de la paix et de l'ordre pour le maintien de la société. Pourtant, malgré cette forte et évidente nécessité, telle est la faiblesse ou la perversité de notre nature ! il est impossible de retenir les hommes, avec confiance et sans faillir, sur les chemins de la justice. Il peut survenir certaines circonstances extraordinaires où un homme trouve que la fraude et la rapine favorisent plus ses intérêts que ne les lèse la brèche réalisée au sein de l'union sociale par son injustice. Mais bien plus souvent, il se trouve détourné de ses intérêts éminents et importants, mais éloignés, par la séduction de tentations présentes, quoique souvent très frivoles. On ne peut guérir la nature humaine de cette grande faiblesse.

Les hommes doivent donc s'employer à atténuer ce qu'ils ne peuvent guérir. Ils sont obligés d'instituer certains personnages, sous le nom de magistrats, dont la charge propre est de manifester les arrêts de la justice, de punir les infractions, de corriger la fraude et la violence, et d'obliger les hommes, si mal disposés qu'ils soient, à consulter leurs intérêts réels et permanents. En un mot, l'Obéissance est un nouveau devoir qu'il faut inventer pour appuyer le devoir de Justice, et les liens de l'équité doivent être confirmés par ceux de la soumission.

Mais encore pourrait-on penser, à examiner abstraitement ces questions, qu'on ne gagne rien à cette addition, et que, par sa nature même qui est d'être factice, le devoir d'obéissance offre à l'esprit humain un soutien aussi faible que le primitif et naturel devoir de justice. Intérêts particuliers et tentations présentes peuvent les vaincre, aussi bien l'un que l'autre. Ils sont également exposés au même inconvénient. Et de plus, l'homme qui est disposé à être un mauvais voisin est nécessairement amené par les mêmes motifs, bien ou mal conçus, à être un mauvais citoyen et un mauvais sujet. Sans compter qu'il peut souvent se faire que le magistrat soit lui-même négligent, partial ou injuste dans l'exercice de sa charge.

L'expérience prouve cependant qu'il y a une grande différence entre ces deux cas. Il nous apparaît que l'ordre est bien mieux maintenu dans la société par le moyen du gouvernement, et que les principes de la nature humaine garantissent plus rigoureusement notre devoir envers le magistrat que notre devoir envers nos concitoyens. L'amour de la puissance est si fort dans le cœur de l'homme qu'il ne manque pas de gens non seulement pour acquiescer à tous les dangers, corvées et soucis du gouvernement, mais encore pour les solliciter ; et, une fois parvenus à cette condition élevée, bien qu'ils soient souvent égarés par des passions privées, ces hommes trouvent généralement un intérêt manifeste à rendre une justice impartiale. Les personnes qui acquièrent d'abord cette distinction par le consentement, tacite ou exprès, du peuple, doivent être douées de supériorités personnelles, en courage, force, intégrité ou prudence, qui commandent le respect et la confiance ; et, une fois le gouvernement établi, c'est la considération de la naissance, du rang et de la condition qui a une puissante influence sur les hommes, et vient renforcer les arrêts du magistrat. Le prince ou le chef s'élève contre tout désordre qui trouble sa société. Il appelle tous ses partisans et tous les hommes de bien à l'aider à les corriger et à y mettre bon ordre : il est suivi avec empressement par toutes les personnes neutres dans l'exercice de sa charge. Il obtient bientôt le pouvoir de récompenser ces services, et, au cours du progrès de la société, il institue des ministres subordonnés et, souvent, une force militaire, qui trouvent un intérêt immédiat et évident à soutenir son autorité. L'habitude vient bientôt consolider ce que d'autres principes de la nature humaine n'avaient qu'imparfaitement fondé, et, une fois accoutumés à l'obéissance, les hommes n'ont jamais l'idée de s'écarter du chemin où ils ont, eux et leurs ancêtres, constamment marché et où les retiennent tant de motifs pressants et manifestes.

Certes, ce progrès dans les affaires humaines peut sembler certain et inévitable, et le soutien que l'obéissance apporte à la justice est fondé sur des principes évidents de la nature humaine ; mais il ne faut pas s'attendre à ce que les hommes soient capables, par avance, de les découvrir et de prévoir comment ils opèrent. Les commencements du gouvernement sont plus fortuits et moins parfaits. Il est probable que, la première fois où un homme acquit de l'ascendant sur des multitudes, ce fut pendant un état de guerre, là où se manifeste le plus évidemment la supériorité du courage et du génie, où l'unanimité et le concert sont le plus indispensables, et où se ressentent le plus cruellement les effets pernicioeux du désordre. Cet état de guerre interminablement prolongé - circonstance commune parmi les tribus sauvages - rompit le peuple à la soumission, et si le chef était aussi équitable que prudent et courageux, il devint jusque dans la paix l'arbitre de tous les différends, et parvint

progressivement, en alliant la force à la soumission, à établir son autorité. Le bénéfice sensible qui résultait de son autorité le fait aimer du peuple, de ceux du moins qui étaient disposés à la paix ; et, à supposer que son fils fût doué des mêmes qualités, le gouvernement parvint au plus tôt à la maturité et à la perfection ; mais il demeura dans un état de faiblesse jusqu'à ce que son développement, son perfectionnement ultérieur procurât au magistrat un revenu qui lui permit d'accorder des récompenses aux divers membres de son administration, et qu'il pût infliger des châtimens aux réfractaires et aux désobéissans. Avant ce moment, à chaque fois que s'exerça l'influence du prince, ce dut être un acte particulier, fondé sur les circonstances propres à l'affaire. Après, la soumission ne fut plus l'objet d'un choix pour la masse de la communauté, elle fut rigoureusement exigée par l'autorité du magistrat suprême.

Dans tous les gouvernemens sévit perpétuellement une querelle intestine, ouverte ou dissimulée, entre l'Autorité et la Liberté, et ni l'une ni l'autre ne peut jamais l'emporter absolument dans ce conflit. Il faut nécessairement sacrifier beaucoup de sa liberté sous tout gouvernement, et cependant l'autorité même, qui restreint la liberté, ne peut jamais - et peut-être ne doit-elle jamais -, dans aucune constitution, devenir vraiment absolue et irrésistible. Le sultan est maître de la vie et de la fortune de tout individu, mais il n'aura pas le droit de prélever de nouveaux impôts sur ses sujets ; un monarque français peut prélever des impôts à volonté, mais il trouverait dangereux d'attenter à la vie et à la fortune des individus. La religion elle-même, dans la plupart des pays, se trouve généralement être un principe d'insoumission, et d'autres principes ou préjugés font fréquemment obstacle à toute l'autorité du magistrat civil, dont le pouvoir est fondé sur l'opinion et ne peut donc jamais corrompre d'autres opinions, également enracinées avec celle qui lui donne droit à la domination. Le gouvernement qu'on appelle "libre", selon le vocabulaire commun, est celui qui admet le partage du pouvoir entre plusieurs membres dont l'autorité réunie n'est pas moindre, ou est d'ordinaire plus grande, que celle d'un quelconque monarque ; mais qui, dans le cours ordinaire de l'administration, doit agir par lois générales et équitables, qui sont au préalable connues de tous les membres, et de tous leurs sujets. En ce sens, il faut l'avouer, la liberté est la perfection de la société civile ; mais encore faut-il reconnaître que l'autorité est essentielle à son existence même ; et dans les litiges qui éclatent si souvent entre l'une et l'autre, l'autorité peut, pour cette raison, appeler la préférence. A moins qu'on ne puisse, peut-être, affirmer (et on peut le faire avec quelque raison) qu'une circonstance essentielle à l'existence de la société civile doit toujours se maintenir d'elle-même, et a besoin d'être protégée avec moins de vigilance qu'une autre qui contribue seulement à sa perfection, que l'indolence des hommes est si prompte à oublier ou leur ignorance à négliger.

DU CONTRAT PRIMITIF

(1752)

Aucun parti ne peut à notre époque se passer de l'appui d'un système de principes philosophiques ou spéculatifs, uni à son système politique ou pratique ; aussi voyons-nous que chacune des factions entre lesquelles se divise notre nation a élevé un édifice de la première espèce afin de protéger et de couvrir son plan de conduite. Le peuple étant généralement un architecte bien maladroit, surtout en matière de spéculation, et encore plus lorsque l'anime le zèle partisan, on imagine aisément que son ouvrage doit être un peu disgracieux, et porter les marques évidentes de la violence et de la confusion dans lesquelles il fut édifié. L'un des partis fait remonter le gouvernement à la Divinité, et tente de le rendre si sacré, si inviolable que, dans quelque tyrannie qu'il puisse tomber, il doive être presque sacrilège d'y toucher ou de l'attaquer sur le moindre point. L'autre parti fonde entièrement le gouvernement sur le consentement du peuple, et suppose une sorte de contrat primitif, en vertu duquel les sujets se sont tacitement réservé le pouvoir de résister à leur souverain chaque fois qu'ils se trouvent lésés par l'autorité qu'ils lui ont, dans de certaines intentions, volontairement confiée. Tels sont les principes spéculatifs des deux partis, et telles aussi les conséquences pratiques qu'on en tire.

Je me risquerai à affirmer : que ces deux systèmes de principes spéculatifs sont également justes, quoiqu'en un sens différent de celui qu'y attachent les partis ; et que les plans de conduite pratique qu'on en déduit de part et d'autre sont tous les deux très sages, mais cessent de l'être dans les conséquences extrêmes où chaque parti, en opposition à l'autre, a d'ordinaire tenté de les entraîner.

Que la Divinité est l'ultime auteur de tout gouvernement on ne le niera pas si l'on admet une providence générale et si l'on convient que tous les événements de l'univers sont régis par un dessein uniforme et tendent à des fins pleines de sagesse. Le genre humain ne peut subsister, du moins dans un état de bien-être et de sécurité, sans la protection du gouvernement ; il faut donc que cette institution ait été voulue par l'Etre bienfaisant qui se propose le bien de toutes ses créatures. Et comme cette institution est un fait universel, de tous les pays et de tous les temps, nous pouvons conclure avec une certitude encore plus grande qu'elle a été voulue par l'Etre omniscient qu'aucun événement ni

aucune action ne peuvent jamais tromper. Mais puisqu'il lui a donné naissance, non par une intervention particulière ou miraculeuse, mais par son efficence cachée et universelle, on ne saurait à proprement parler appeler un souverain son représentant, sinon dans ce sens qu'on peut dire de tout pouvoir, ou de toute force, qui est dérivé de la divinité, qu'il agit par sa commission. Tout ce qui arrive effectivement est compris dans le dessein ou l'intention générale de la providence ; et le plus puissant, le plus légitime des princes n'a pas plus de raison, à ce compte, d'invoquer un quelconque caractère sacré ou une autorité inviolable, que n'en a un magistrat subalterne, ou même un usurpateur, voire même un brigand et un pirate. Le même ordonnateur divin qui, pour des vues sages, investit un Titus ou un Trajan de l'autorité, accorda aussi, pour des vues assurément aussi sages quoiqu'inconnues, le pouvoir à un Borgia ou un Angria. Les mêmes causes qui dans chaque état donnèrent naissance au pouvoir souverain, y établirent également chaque juridiction subalterne et chaque autorité limitée. Un gardien de la paix agit donc, non moins qu'un roi, par commission divine, et possède un droit inattaquable.

Si nous considérons combien les hommes sont près de l'égalité quant à la force physique, et même quant à la puissance et aux facultés intellectuelles avant que l'éducation ne les cultive, nous sommes forcés d'admettre qu'il n'y a que leur propre consentement qui ait pu, à l'origine, les associer et les assujettir à une quelconque autorité. Le peuple - si l'on suit la trace du gouvernement jusqu'à sa première origine, dans les forêts et les déserts - est la source de tout pouvoir et de toute juridiction, et c'est volontairement, pour le salut de la paix et de l'ordre, qu'il abandonna sa liberté naturelle et reçut des lois d'un de ses égaux et de ses compagnons. Les conditions auxquelles il était prêt à se soumettre furent expressément déclarées, ou étaient si claires et évidentes qu'on jugea superflu de les exprimer. Si c'est là alors ce qu'on entend par contrat primitif, on ne peut nier que tout gouvernement se fonde d'abord sur un contrat, et que c'est essentiellement sur ce principe que se formèrent les plus anciennes associations, encore grossières, de l'humanité. Il serait vain de nous demander dans quelles archives est enregistrée cette charte de nos libertés. On ne l'écrivit point sur parchemin, et pas encore sur les feuilles ou l'écorce des arbres. Elle précède l'usage de l'écriture, et tous les autres arts civilisés de l'existence. Mais nous en trouvons la trace nette dans la nature de l'homme, et dans l'égalité - ou quelque chose approchant de l'égalité - qui se trouve entre tous les individus de cette espèce. La force qui maintenant emporte l'avantage, et qui est fondée sur flottes et armées, est simplement politique et dérivée de l'autorité, qui est l'effet du gouvernement établi. La force naturelle d'un homme ne consiste que dans la vigueur de ses membres, et la fermeté de son courage ; choses qui ne purent jamais soumettre des multitudes au commandement d'un seul. Rien ne put avoir cette influence, sinon leur propre consentement, et le sentiment des avantages qui résulteraient de la paix et de l'ordre.

Cependant ce consentement même demeura longtemps très imparfait, sans pouvoir être la base d'une administration régulière. Le chef, qui avait probablement acquis son influence dans un état de guerre prolongée, commandait plus par persuasion que par ordre ; et jusqu'à ce qu'il pût employer la force pour réduire réfractaires et désobéissants, on ne peut guère dire que la société eût atteint un état de société civile. Aucun pacte ou arrangement ne fut,

c'est évident, conclu dans le sens de la soumission générale ; idée très éloignée de la compréhension des sauvages. Chaque fois que le chef exerça son autorité, ce dut être un acte particulier, né des exigences présentes de la situation. L'utilité sensible qui résulta de son intervention fit que ces exercices de l'autorité devinrent de jour en jour plus fréquents ; et leur fréquence produisit progressivement dans le peuple une soumission habituelle et, si l'on veut l'appeler ainsi, volontaire, par conséquent précaire.

Mais les philosophes qui ont embrassé la cause d'un parti (si tant est que ce ne soit pas une contradiction dans les termes) ne se contentent pas de ces concessions. Ils soutiennent non seulement que le gouvernement, dans sa prime enfance, est surgi des consentements, ou plutôt de la soumission volontaire du peuple, mais encore que, même à présent qu'il a atteint sa pleine maturité, il ne repose sur point d'autre fondement. Tous les hommes, affirment-ils, naissent encore égaux, et ne doivent obéissance à aucun prince ni gouvernement, à moins d'être liés par l'obligation ou la sanction d'une promesse. Et comme personne, sous quelque compensation, n'abandonnerait les avantages de sa liberté naturelle et n'irait de lui-même s'assujettir à la volonté d'autrui, cette promesse est toujours comprise comme conditionnelle et n'impose aucune obligation, à moins qu'on ne soit payé de justice et de protection par son souverain. Ces avantages, le souverain les promet en retour, et s'il manque de les procurer, il a enfreint de son côté les termes de l'engagement et dégagé par là son sujet de tous ses devoirs d'obéissance. Tel est, selon ces philosophes, le fondement de l'autorité dans tout gouvernement, et tel est le droit de résistance qui appartient à chaque sujet.

Mais que ces raisonneurs regardent ce qui se passe à l'étranger, dans le monde : ils ne sauraient rien trouver qui réponde le moins du monde à leurs idées et puisse garantir un système si subtil et si philosophique. Au contraire, nous voyons partout des princes qui revendiquent leurs sujets comme leur propriété, et affirment leur droit indépendant à la souveraineté, par conquête ou par succession. Nous voyons aussi partout des sujets qui reconnaissent ce droit à leur prince, et se voient autant nés avec l'obligation d'obéir à un certain souverain qu'ils le sont avec l'obligation du respect et du devoir à l'égard de leurs parents. Ces liaisons sont toujours considérées comme également indépendantes de notre consentement, en Perse et en Chine, en France et en Espagne, et même en Hollande et en Angleterre partout où les doctrines rapportées ci-dessus n'ont pas été inculquées. L'obéissance ou la sujétion devient si familière que la plupart des hommes n'enquêtent jamais sur son origine ou sa cause plus que sur le principe de gravité, de résistance, ou la plupart des lois universelles de la nature. Ou si jamais la curiosité les prend, à peine ont-ils appris que, depuis plusieurs générations ou depuis un temps immémorial, eux et leurs ancêtres ont été soumis à tel ou tel gouvernement, à telle ou telle famille, qu'ils acquiescent aussitôt et reconnaissent leur devoir d'obéissance. Si vous alliez prêcher, dans la plupart des contrées du monde, que les relations politiques sont entièrement fondées sur le consentement volontaire ou une promesse mutuelle, le magistrat vous ferait bientôt emprisonner comme séditieux, pour vouloir relâcher les noeuds de l'obéissance ; à moins que vos amis ne vous aient auparavant fait enfermer comme extravagant, pour avancer de telles absurdités. Il est étrange qu'un acte de l'esprit que chaque individu est censé avoir effectué - et, en plus, après être parvenu au point d'user de sa raison,

autrement cet acte ne pourrait avoir aucune autorité - que cet acte, dis-je, soit à tous si totalement inconnu que, sur toute la superficie de la terre, il n'en reste presque aucune trace ni aucun souvenir.

Mais, dira-t-on, le contrat sur lequel est fondé le gouvernement est appelé contrat primitif : on peut par conséquent le supposer trop ancien pour être connu de l'actuelle génération. Si l'on entend la convention par laquelle les sauvages commencèrent à s'associer et à conjuguer leurs forces, on reconnaît sa réalité ; mais puisque ce contrat est si ancien, transformé par mille changements de gouvernements et de princes, on ne peut supposer maintenant qu'il garde une quelconque autorité. Et si nous voulions parler à propos, il faudrait soutenir que tout gouvernement particulier qui est légitime et impose un devoir d'obéissance au sujet fut, à l'origine, fondé sur le consentement et sur un pacte volontaire. Mais, outre que cela suppose que le consentement des pères engage les enfants, jusqu'à la postérité la plus éloignée (ce dont les écrivains républicains ne conviendront jamais), outre cela, dis-je, ce fait n'a pour lui ni l'histoire ni l'expérience, à aucune époque et en aucun pays du monde.

Presque tous les gouvernements qui existent actuellement ou dont l'histoire nous a conservé le souvenir furent fondés à l'origine soit sur l'usurpation ou la conquête, ou les deux à la fois, sans que l'on puisse prétexter un libre consentement, soit sur la soumission volontaire du peuple. Lorsqu'un homme adroit et audacieux est placé à la tête d'une armée ou d'une faction, il lui est souvent facile, en employant tantôt la violence, tantôt de fallacieux prétextes, d'établir sa domination sur un peuple cent fois plus fort en nombre que ne le sont ses partisans. Il interdit toute communication ouverte qui permette à ses ennemis de savoir avec certitude leur force ou leur nombre. Il ne leur donne pas loisir de s'assembler en corps pour lui faire opposition. Il se peut même que tous ceux qui sont les instruments de son usurpation souhaitent sa chute ; mais chacun ignorant les intentions des autres, cela les maintient dans la terreur, et est la seule cause de sa sécurité. C'est par des artifices semblables que bien des gouvernements furent établis ; et c'est là le seul contrat originai- re dont ils puissent se glorifier.

La face de la terre est en perpétuel changement : de petits royaumes s'accroissent pour devenir de grands empires, de grands empires se décomposent en royaumes encore plus petits, des colonies s'implantent, des tribus émigrent. Peut-on, dans tous ces événements, trouver autre chose que force et violence ? Où est la convention mutuelle, ou l'association volontaire, dont on fait tant de bruit ?

Même la voie la plus douce par laquelle une nation puisse recevoir un maître étranger, le mariage ou la cession, n'est pas fort honorable pour le peuple ; elle suppose qu'on dispose de lui comme d'un douaire ou d'un legs, selon le bon plaisir ou l'intérêt de ses gouvernants.

Mais là où n'intervient pas la force, où a lieu le système de l'élection, qu'est-ce que cette élection tant vantée ? C'est soit l'entente de quelques grands qui décident pour tous et n'admettront aucune opposition, soit la fureur d'une populace suivant un meneur séditieux, à peine connu d'une douzaine d'entre eux, et qui ne doit son progrès qu'à sa propre impudence ou au caprice momentané de ses compagnons.

Ces élections désordonnées, qui encore sont bien rares, ont-elles une puissance et une autorité assez grandes pour être le seul fondement légitime de tout gouvernement et de toute obéissance ?

En réalité, il n'est pas de plus terrible éventualité qu'une dissolution totale du gouvernement donne liberté à la multitude et fait dépendre la décision ou le choix d'un nouveau régime d'un nombre de personnes qui est presque celui du peuple en corps ; car il n'atteint jamais la totalité de ce corps. Il n'est point alors d'homme de sens qui ne souhaite de voir, à la tête d'une armée puissante et fidèle, un général qui puisse promptement se saisir de la proie, et donner au peuple le maître qu'il est si incapable de se choisir lui-même. Tellement le fait et la réalité sont éloignés de ces notions philosophiques !

Ne nous laissons pas abuser par l'établissement du régime qui a suivi la Révolution, qu'il ne nous rende pas amoureux d'une origine philosophique du gouvernement au point de nous faire imaginer toute autre comme monstrueuse et irrégulière. Cet événement même fut loin de répondre à ces idées subtiles. Le changement qui se fit alors ne concerna que la succession, et ce, uniquement dans la partie royale du gouvernement ; et ce fut seulement la majorité parmi sept cents personnes qui décida de ce changement pour près de dix millions de gens. Ce n'est pas que je doute, certes, que ces dix millions n'aient volontiers acquiescé à cette décision : mais l'affaire fut-elle le moins du monde laissée à leur appréciation ? Ne supposa-t-on pas dès ce moment, à juste titre, que l'affaire était close, et n'a-t-on pas puni tous ceux qui refusaient de se soumettre au nouveau souverain ? Comment sans cela l'affaire aurait-elle pu trouver sa fin et sa conclusion ?

La république d'Athènes fut, je crois, la démocratie la plus large dont l'histoire fasse mention. Cependant, si nous faisons les exceptions requises pour les femmes, les esclaves et les étrangers, nous voyons que cette institution fut au départ réalisée, qu'aucune loi ne fut jamais votée, par un dixième des gens qui étaient obligés de s'y soumettre ; sans parler des flès et des dominations étrangères, que les Athéniens revendiquent comme leurs, par droit de conquête. Et on sait combien de licence et de désordre remplirent les assemblées populaires dans cette cité, malgré les institutions et les lois destinées à les réprimer. De quel désordre encore bien plus grave ces assemblées ne feront-elles pas preuve, là où elles ne font pas partie de la constitution établie, et ne se tiennent qu'en tumulte après la dissolution de l'ancien gouvernement afin de donner naissance à un nouveau ? Quelle chimère de parler de choix dans de telles circonstances ?

Les Achéens jouirent de la démocratie la plus libre, la plus parfaite de toute l'antiquité ; pourtant, comme nous l'apprend Polybe*, ils employèrent la force pour obliger certaines cités à entrer dans leur ligue.

Henri IV et Henri VII d'Angleterre n'avaient d'autre titre réel au trône qu'une élection parlementaire ; pourtant ils n'en auraient jamais convenu, de peur d'affaiblir par là leur autorité. Etrange conduite, si le seul fondement de toute autorité est le consentement et la promesse !

Il est vain de dire que tous les gouvernements sont ou devraient être, à l'origine, fondés sur le consentement populaire pour autant que le permet la nécessité des affaires humaines. Cela va dans le sens de ce que j'avance. Je soutiens que les affaires humaines ne permettront jamais ce consentement, et rarement l'apparence seule de ce consentement. Mais que la conquête ou l'usurpation, c'est-à-dire, en termes clairs, la force, en provoquant la dissolution des anciens gouvernements, est à l'origine de presque tous les nouveaux qui aient jamais été institués dans le monde. Et que dans les rares cas où un consentement peut sembler avoir eu lieu, il fut en général si irrégulier, si limité, ou si mêlé de fraude ou de violence, qu'il ne peut avoir grande autorité.

Ce n'est pas que je veuille ici empêcher le consentement du peuple d'être un juste fondement du gouvernement là où il a lieu. C'est sûrement, de tous, le meilleur et le plus sacré. Je prétends seulement qu'il a très rarement existé à un quelconque degré, et presque jamais dans sa pleine extension. Et qu'en conséquence il faut bien admettre aussi un autre fondement du gouvernement.

Si les hommes étaient tous occupés d'un respect de la justice si inflexible que, d'eux-mêmes, ils renoncent totalement aux biens d'autrui, ils seraient toujours restés dans un état de liberté absolue, sans être soumis à aucun magistrat ni à aucune société politique. Mais c'est là un état de perfection dont on a raison d'estimer la nature humaine incapable. De plus, si les hommes avaient tous un entendement si parfait qu'ils connaissent toujours leur intérêt propre, on ne se fût soumis qu'à une forme de gouvernement fondée sur le consentement et entièrement discutée par chaque membre de la société. Mais cet état de perfection est également bien au-dessus de la nature humaine. La raison, l'histoire et l'expérience nous montrent que toutes les sociétés politiques ont eu une origine bien moins juste et régulière ; et s'il fallait choisir la période où l'on se préoccupe le moins du consentement du peuple dans les affaires publiques, ce serait précisément celle de la fondation d'un nouveau gouvernement. Dans un état dont la constitution est fixée, on consulte souvent les inclinations du peuple ; mais dans la fureur des révolutions, des conquêtes et des convulsions publiques, c'est généralement la force militaire, ou l'habileté politique, qui tranche le débat.

Un nouveau gouvernement une fois établi, par n'importe quel moyen, le peuple en est d'ordinaire mécontent, et s'il obéit, c'est plus par crainte et nécessité que par une quelconque idée de soumission ou d'obligation morale. Le prince est vigilant et soupçonneux, il doit se garder avec soin de tout début ou de tout semblant d'insurrection. Peu à peu, le temps éloigne ces difficultés, et accoutume la nation à considérer comme ses princes légitimes ou naturels cette famille qu'elle avait d'abord considéré comme celle d'usurpateurs ou de conquérants étrangers. Et pour fonder cette opinion, ceux-ci ne recourent pas à la notion d'un consentement volontaire ou d'une promesse ; ils savent bien qu'en pareil cas jamais rien de tel ne fut exigé ni attendu. C'est la violence qui a fondé l'institution originelle, et la nécessité qui a produit la soumission. L'administration qui en découle est aussi soutenue par la force, et si le peuple s'y soumet, ce n'est pas choix, mais obligation. Ce n'est pas que le peuple imagine que son consentement donne un titre au prince ; mais son accord est volontaire, parce qu'il estime qu'une longue possession a acquis au prince un droit indépendant du choix et de l'inclination de ses sujets.

Dira-t-on qu'en vivant dans les états d'un prince, qu'il est libre de quitter, chaque particulier a donné un consentement tacite à son autorité, et fait promesse d'obéissance ? On peut répondre qu'un tel consentement implicite ne peut avoir lieu que si l'on s' imagine avoir la liberté de choisir. Mais si l'on estime (et c'est le sentiment de toute l'humanité née sous des gouvernements établis) que, de par sa naissance, on doit obéissance à un certain prince ou à une forme de gouvernement donnée, il serait absurde de supposer un choix ou un consentement auquel on renonce, dans cette occasion, et que l'on abjure en termes exprès.

Peut-on dire sérieusement qu'un pauvre paysan, qu'un pauvre artisan peut choisir librement de quitter son pays, alors qu'il ne connaît ni la langue ni les usages des pays étrangers, et vit au jour la journée des petits gages que lui procure son travail ? On pourrait aussi bien prétendre qu'un homme qui reste à bord d'un navire consent librement à l'autorité du capitaine, alors qu'on l'a embarqué durant son sommeil, et que, s'il veut quitter le navire, il lui faudra sauter dans l'océan et s'y noyer.

Et si le prince interdit à ses sujets de quitter ses états ? Au temps de Tibère, on fit un crime à un chevalier romain d'avoir tenté de s'enfuir chez les Parthes pour échapper à la tyrannie de cet empereur*. Et chez les anciens Moscovites, il était interdit de faire aucun voyage, sous peine de mort. Et si un prince remarquait que bon nombre de ses sujets fussent gagnés par la fièvre de l'émigration, il y mettrait bon ordre, sans aucun doute, avec grande raison et justice, afin de prévenir la dépopulation de son propre royaume. Est-ce qu'une loi si raisonnable et si sage dispenserait tous ses sujets de l'obéissance ? et cependant il est sûr que cette loi leur ôte la liberté de choix.

Une troupe d'hommes qui quitteraient leur pays natal afin d'aller peupler des régions désertes pourraient rêver de recouvrer leur liberté naturelle ; mais ils se verraient bientôt réclamés en forme par leur souverain, et traités en sujets jusque dans leur nouvel établissement. Et en cela le prince ne ferait qu'agir selon les idées communes de l'humanité.

Le consentement tacite le plus valide de cette espèce, qu'on puisse jamais observer, est celui d'un étranger s'installant dans un pays, et connaissant d'avance le prince, le gouvernement et les lois auxquels il se doit soumettre ; et pourtant, quoique son obéissance soit plus volontaire, on en attend et on en exige beaucoup moins de lui que d'un sujet né. Au contraire, son souverain naturel affirme toujours un droit sur sa personne. Et s'il ne le punit pas comme traître lorsqu'il s'en saisit, en temps de guerre, chargé d'une commission de son nouveau prince, cette clémence ne se fonde point sur la législation intérieure des états, qui dans tous les pays condamne le prisonnier, mais sur l'indulgence dont les princes sont convenus entre eux pour éviter les représailles.

Si une génération d'hommes quittait la scène d'un seul coup et qu'une autre lui succédât, comme cela se voit chez les vers à soie et les papillons, si la génération nouvelle avait assez de sens pour choisir son gouvernement, ce qui

n'est assurément jamais le cas des hommes, elle pourrait volontairement et par consentement général établir sa propre forme de gouvernement civil sans s'occuper des lois ou précédents qui régnèrent parmi ses ancêtres. Mais comme la société humaine est en perpétuel changement, un homme quittant le monde à chaque heure tandis qu'un autre y entre, il est nécessaire, afin de préserver la stabilité du gouvernement, que la génération nouvelle se conforme à la constitution établie et suive de près le chemin que ses pères, marchant eux-mêmes sur les pas de leurs pères, lui ont tracé. Sans doute toute institution humaine exige-t-elle certaines innovations nécessaires : heureuse nécessité, lorsque le génie éclairé du temps les pousse dans le sens de la raison, de la liberté et de la justice. Quant aux innovations violentes, personne n'est habilité à en réaliser. Il est même dangereux que le législateur s'y emploie, il faut toujours en attendre plus de mal que de bien. Et si l'histoire fournit des exemples du contraire, n'en faisons pas des précédents : considérons-les seulement comme des preuves que la science politique fournit peu de lois qui n'admettent pas d'exception, et que la fortune et le hasard ne puissent contredire à l'occasion. Les innovations violentes qui eurent lieu sous le règne d'Henri VIII provenaient d'un monarque autoritaire, soutenu par un semblant d'autorité législative. Celles du règne de Charles Ier furent provoquées par l'esprit de parti et le fanatisme. Et elles se révélèrent toutes finalement heureuses. Mais même les innovations du premier furent longtemps la source de bien des désordres, et de dangers encore plus nombreux ; et si, dans les innovations du second, on prend la mesure de la soumission, une anarchie totale s'installe à coup sûr dans la société humaine, et un point final est immédiatement mis à tout gouvernement.

Supposez qu'un usurpateur, après avoir banni son prince légitime et la famille royale, établisse sa domination sur un pays pendant dix ou douze ans, et maintienne une telle discipline parmi ses troupes, un ordre si rigoureux dans ses garnisons, qu'aucune insurrection ne se soit jamais produite, aucun murmure fait entendre, contre son administration : peut-on affirmer que le peuple, qui au fond de son cœur abhorre sa trahison, ait tacitement souscrit à son autorité, et lui ait promis obéissance, simplement parce que la nécessité le force à vivre sous sa domination ? Supposez maintenant que le prince légitime soit rétabli sur le trône, grâce à une armée levée dans des pays étrangers : le peuple le reçoit avec joie et enthousiasme, montrant clairement la répugnance qu'il avait à se soumettre à un autre joug. A présent je peux demander : sur quoi est fondé le droit de ce prince ? Sûrement pas sur le consentement populaire : car, quoique le peuple reconnaisse volontiers son autorité, il ne pense jamais que ce soit ce consentement qui lui ait donné la souveraineté. S'il accepte, c'est parce qu'il comprend que ce prince est déjà, par droit de naissance, son souverain légitime. Et quant à ce consentement tacite qui peut maintenant se déduire du fait qu'il vit sous la domination de ce prince, il a auparavant été accordé au tyran et à l'usurpateur tout comme il l'est à celui-ci.

Lorsque nous affirmons que tout gouvernement légitime provient du consentement du peuple, nous lui faisons assurément beaucoup plus d'honneur qu'il n'en mérite, ou même qu'il n'en attend et n'en désire de notre part. Lorsque les états romains devinrent une masse trop lourde à gouverner pour la république, les peuples, sur toute la surface du monde alors connue, surent un gré extrême à Auguste de l'autorité qu'il avait, par la violence, établie sur eux ; et ils manifestèrent une semblable disposition à se soumettre au successeur qu'il

leur laissa par testament, en dernière volonté. Ce fut ensuite un grand malheur que la succession ne se soutint jamais longtemps et régulièrement dans une seule famille, et que la lignée des princes fût continuellement rompue par des assassinats privés ou des révoltes publiques. Une famille n'était pas plutôt éteinte que les troupes prétoriennes élisaient un nouvel empereur, les légions d'Orient un second, et parfois celles de Germanie un troisième ; et le glaive pouvait seul trancher le débat. Si la condition du peuple était à plaindre sous cette puissante monarchie, ce n'était pas que le choix de l'empereur ne lui fût jamais permis - car la chose eût été irréalisable -, mais qu'il ne connût jamais une succession de maîtres qui pussent se suivre avec régularité. Quant à la violence, aux guerres et au carnage causés par chaque nouvelle vacance du trône, on ne saurait les blâmer, car ils étaient inévitables.

La maison de Lancaster régna sur notre île pendant près de soixante ans, et pourtant les partisans de la Rose blanche semblaient se multiplier de jour en jour en Angleterre. La maison qui est actuellement sur le trône règne depuis encore plus longtemps. Mais les motifs qui donneraient des droits à une autre famille sont-ils tous entièrement annulés ? C'est encore une question, quoiqu'il n'y ait guère de personne actuellement vivante qui fût parvenue à l'âge de raison lorsque l'ancienne famille royale fut bannie, et qui pût donc consentir à sa domination ou lui promettre obéissance. Voilà une indication sans doute suffisante sur le sentiment général de l'humanité sur ce sujet. Car nous ne reprochons pas aux partisans de la famille qui a renoncé au trône d'avoir simplement conservé si longtemps leur imaginaire fidélité. Nous leur reprochons de s'attacher à une famille qui, selon nous, a été justement bannie, et qui, depuis la nouvelle succession a perdu tout droit à l'autorité.

Mais si l'on veut une réfutation plus correcte, du moins plus philosophique, du principe du contrat primitif ou du consentement populaire, peut-être les observations suivantes seront-elles suffisantes.

L'ensemble des devoirs moraux peut se diviser en deux espèces. La première comprend ceux auxquels les hommes se trouvent poussés par un instinct naturel ou un penchant immédiat, qui agit sur eux indépendamment de toute idée d'obligation et toute considération d'utilité publique ou privée. De cette nature sont l'amour pour les enfants, la reconnaissance envers les bienfaiteurs, la pitié qu'on a du malheureux. En réfléchissant à l'avantage que retire la société de tels instincts d'humanité, nous leur payons le juste tribut de l'approbation et de l'estime morale. Mais celui qui en est animé ressent leur pouvoir et leur influence avant toute réflexion de cette sorte.

Les devoirs moraux renfermés dans la seconde espèce ne sont point fondés sur un instinct originaire de la nature, mais sont accomplis exclusivement par sentiment d'obligation, si nous considérons les nécessités de la société humaine et l'impossibilité de la préserver si l'on néglige ces devoirs. C'est ainsi que la justice, qui consiste à respecter le bien d'autrui, et la fidélité, qui consiste à tenir ses promesses, deviennent obligatoires et acquièrent de l'autorité sur l'humanité. Car, étant évident que chacun a plus d'amour pour soi que pour autrui, on est naturellement poussé à étendre autant que possible ses propres acquisitions ; et rien ne peut restreindre ce penchant, sinon la réflexion et l'expérience qui enseignent les effets pernicieux de cette licence, et la totale

dissolution de la société qui en résulte nécessairement. Ici donc, l'inclination originaire, l'instinct, est modérée et réfrénée par un jugement et une réflexion ultérieurs.

Il en est précisément de même du devoir politique ou civil d'obéissance, que des devoirs naturels de justice et de fidélité. Nos instincts primitifs nous portent soit à nous permettre une liberté illimitée, soit à chercher à dominer autrui ; et ce n'est que la réflexion qui nous engage à sacrifier des passions si violentes aux intérêts de la paix et de l'ordre public. Un peu d'expérience ou d'observation suffit à nous apprendre que la société ne peut probablement pas se maintenir sans l'autorité de magistrats, et que cette autorité sombre vite dans le mépris si l'on ne lui rend pas une scrupuleuse obéissance. L'observation de ces intérêts généraux et évidents est la source de toute obéissance, et de l'obligation morale que nous lui attribuons.

Quelle nécessité y-a-t-il donc de fonder le devoir de soumission et d'obéissance aux magistrats sur la fidélité à tenir ses promesses, et de supposer que c'est le consentement de chacun qui le soumet au gouvernement, alors que, manifestement, obéissance et fidélité reposent précisément toutes les deux sur le même fondement, alors que l'humanité obéit à l'une comme à l'autre à cause des intérêts évidents et des nécessités de la société humaine ? Nous sommes contraints d'obéir au souverain, dit-on, parce que nous lui avons fait une promesse tacite en ce sens. Mais pourquoi sommes-nous contraints de tenir notre promesse ? Ce ne peut être que pour la raison que le commerce et les relations avec nos semblables, qui sont d'un si grand avantage, ne peuvent revêtir aucune sécurité là où les hommes ne respectent pas leurs engagements. Il est, de même, tout aussi vrai de dire que les hommes ne pourraient absolument vivre en société, du moins en une société civilisée, sans lois ni magistrats ni juges destinés à prévenir les empiètements du fort sur le faible, de la violence sur la justice et l'équité. Le devoir de soumission ayant autant de force et d'autorité que le devoir de fidélité, on ne gagne rien à expliquer l'un par l'autre. Les intérêts généraux et les nécessités de la société suffisent à fonder l'un et l'autre.

Si l'on veut savoir pourquoi nous sommes obligés d'obéir au gouvernement, je répond tout de suite : parce que, sans cela, la société ne pourrait subsister. Et cette réponse est claire et intelligible à tous. Vous dites que c'est parce que nous devons tenir notre parole. Mais outre, que cette réponse ne peut être comprise ni goûtée que par une personne formée à un système philosophique, outre cela, dis-je, vous voilà bien embarrassés si l'on vous demande : pourquoi devons-nous tenir notre parole ? Et il ne vous reste qu'une réponse, qui aurait immédiatement, et sans détour, rendu compte de notre devoir d'obéissance.

Mais à qui devons-nous obéissance ? Et quel est notre souverain légitime ? Cette question est souvent la plus délicate de toutes, et prête à des discussions infinies. Lorsque le peuple est assez heureux pour pouvoir répondre : nous devons obéissance à notre actuel souverain, qui descend en droite ligne d'une suite d'ancêtres qui nous gouvernent depuis des siècles, cette réponse n'admet pas de réplique ; les historiens, en remontant jusqu'à l'antiquité la plus reculée pour y chercher l'origine de cette famille royale, auraient beau

découvrir que sa première autorité fût le fruit de l'usurpation et de la violence, chose d'ailleurs commune. Il est entendu que la justice privée, qui consiste à s'abstenir de toucher aux biens d'autrui, est une éminente vertu cardinale ; cependant la raison nous enseigne qu'il n'est pas de possession - en ce qui concerne les choses durables, terres ou maisons, qui passent d'un propriétaire à l'autre - qui ne se montre d'un examen attentif, à un moment ou à un autre, fondée sur la fraude et l'injustice. Les nécessités de la société humaine, de la vie publique comme de la vie privée, ne permettront pas une enquête si rigoureuse ; et, si nous tolérons une fausse philosophie, il n'est pas de vertu, de devoir moral, qui, à être ainsi passé au crible et à l'analyse d'une logique captieuse, à être considéré dans toutes les positions ou les éclairages possibles, ne s'en allât également en fumée.

Les questions concernant la propriété privée ont rempli d'innombrables volumes de jurisprudence et de philosophie, si l'on ajoute les commentaires ou texte original ; et finalement, nous pouvons affirmer en toute sécurité que bien des règles qui s'y trouvent établies sont incertaines, ambiguës et arbitraires. On peut se faire la même opinion à propos de la succession et des droits des princes, et des formes de gouvernement. Il y a manifestement bien des cas, surtout dans l'enfance de chaque gouvernement, où l'on ne peut décider d'après les lois de la justice et de l'équité. Et Rapin, qui a écrit notre histoire, prétend que le conflit entre Edouard III et Philippe de Valois était de cette sorte, et ne pouvait être tranché que par un appel au ciel, c'est-à-dire par guerre et violence.

Qui me dira si c'était à Germanicus ou à Drusus de succéder à Tibère, à supposer qu'il fût mort de leur vivant sans avoir désigné l'un d'eux pour lui succéder ? Faut-il considérer le droit d'adoption comme équivalent au droit du sang, dans une nation où il avait cette validité dans les familles des particuliers, et avait déjà eu, à deux reprises, cette validité dans la famille impériale. Fallait-il tenir Germanicus pour le fils aîné parce qu'il était né avant Drusus, ou pour le cadet parce qu'il avait été adopté après la naissance de son frère ? Fallait-il tenir compte du droit d'aînesse dans une nation où il n'assurait aucune prérogative dans la succession des familles privées ? Deux exemples devaient-ils suffire pour considérer à cette époque l'empire romain comme héréditaire, ou bien fallait-il considérer, même en ces temps-là, qu'étant fondé sur une usurpation si récente, il appartenait au plus fort ou à son actuel possesseur ?

Commode monta sur le trône après une assez longue suite d'excellents empereurs, qui tenaient leur droit à la couronne non de leur naissance, ni de l'élection publique, mais du rite fictif de l'adoption. Ce débauché sanguinaire ayant été assassiné par une conspiration soudain montée entre sa maîtresse et le favori de celle-ci, qui parvint à ce moment à être Préfet du Prétoire, ces deux personnages délibérèrent aussitôt pour donner un maître au genre humain - pour parler le langage de ces temps là -, et jetèrent les yeux sur Pertinax. Avant que ne soit connue la mort du tyran, le Préfet alla secrètement trouver ce sénateur qui, à la vue des soldats, crut que Commode avait ordonné son exécution. Il fut sur le champ salué du nom d'empereur par l'officier et son escorte, proclamé avec enthousiasme par le peuple ; il reçut la soumission mitigée des gardes, fut reconnu en bonne et due forme par le sénat, et accepté passivement par les provinces et les armées de l'empire.

Le mécontentement des troupes prétoriennes éclata soudain en sédition, qui causa le meurtre de cet excellent prince. Et le monde étant alors sans prince et sans gouvernement, les gardes jugèrent bon de mettre, en bonne et due forme, l'empire en vente publique. Julien, l'acquéreur, fut proclamé par les soldats, reconnu par le sénat, et reçut la soumission du peuple ; et il aurait aussi reçu celle des provinces s'il n'y avait eu l'opposition et la résistance engendrées par la haine des légions. Pescennius Niger, en Syrie, se créa lui-même empereur, se ménagea le suffrage tumultueux de son armée, et fut entouré de la bienveillance secrète du Sénat et du peuple de Rome. Albinus, en Bretagne se trouva un droit égal à prétendre au pouvoir ; mais à la fin Sévère, qui gouvernait la Pannonie, l'emporta sur les deux autres. Aussi doué comme politique que comme guerrier, il trouva que sa naissance et sa dignité étaient bien trop inférieures à la couronne impériale, et commença par proclamer seulement son intention de venger la mort de Pertinax. Il entra comme général en Italie, battit Julien, et sans qu'il soit possible de fixer le moment précis où ses soldats commencèrent à l'accepter, le sénat et le peuple furent dans la nécessité de le reconnaître comme empereur ; puis il soumit Niger et Albinus et s'établit tout à fait dans son autorité conquise par la violence*.

Inter haec Gordianus Caesar (dit Capitolin, en parlant d'une autre époque) sublatus a militibus. Imperator est appellatus, quia non erat alius in raesenti. Il est à remarquer que Gordien était un garçon de quatorze ans.

On trouve fréquemment des exemples semblables dans l'histoire des empereurs, dans celle des successeurs d'Alexandre, et de bien d'autres nations ; et rien ne peut être plus déplorable qu'un gouvernement despotique de cette espèce, où la succession est brisée et irrégulière, et où il faut décider, à chaque vacance du trône, en recourant à la force ou à l'élection. Dans un gouvernement libre, le même recours est souvent inévitable, mais il est aussi bien moins dangereux. Les intérêts de la liberté peuvent ici, bien souvent, conduire le peuple, pour sa propre défense, à changer l'ordre de la succession à la couronne. Et la constitution, étant mixte et composée de parties, peut encore conserver une stabilité suffisante : si la partie monarchique subit de temps en temps une modification destinée à l'accorder aux autres parties, la constitution peut cependant s'appuyer sur les membres de l'aristocratie et du peuple.

Sous un gouvernement absolu, lorsqu'il n'y a pas de prince légitime qui ait un droit au trône, on peut dire en toute certitude que celui-ci appartient au premier occupant. Les exemples de ce type ne sont que trop fréquents, surtout dans les monarchies orientales. Lorsqu'une lignée de princes vient à s'éteindre, la volonté du dernier souverain, ou la nomination qu'il aura faite, sera tenue pour un titre. Ainsi l'édit de Louis XIV appelant à la succession les princes bâtards en cas d'extinction de tous les princes légitimes aurait quelque autorité en pareille occurrence * *. Ainsi la volonté de Charles II a régi toute la monarchie

* Hérodianus. Liv. II

** il est remarquable que, dans la remontrance présentée contre cet édit par le duc de Bourbon et les princes légitimes, on insiste sur la doctrine du contrat primitif, même sous ce gouvernement absolu. La nation française, disent-ils, en choisissant Hugues Capet et sa postérité pour la gouverner, elle et sa postérité, s'est tacitement réservé le droit de choisir une nouvelle famille royale lorsque celle de Capet viendrait à s'éteindre ; et ce droit

espagnole. La cession par l'ancien possesseur, surtout si elle est jointe à la conquête, est de même considérée comme un titre valable. L'obligation générale qui nous lie au gouvernement, c'est l'intérêt et les nécessités de la société, et cette obligation est très forte. Mais le choix de tel ou tel prince particulier, de telle ou telle forme de gouvernement est souvent plus sujet au doute et à l'incertitude. La possession actuelle a dans ce cas une autorité considérable, encore plus grande que pour la propriété privée, à cause des désordres qui accompagnent toujours les révolutions et les changements de gouvernement*.

Nous concluons seulement par la remarque suivante : que si, dans les sciences spéculatives, métaphysique, philosophique naturelle ou astronomie, il peut paraître déplacé et peu concluant d'en appeler à l'opinion générale, en revanche il n'y a, en ce qui concerne la morale aussi bien que la critique, pas d'autre critère décisif. Et rien ne prouve plus clairement la fausseté d'une théorie que les paradoxes qui en résultent, paradoxes qui répugnent autant aux sentiments communs de l'humanité qu'à la pratique et à l'opinion de toutes les nations et de tous les temps. Telle est, manifestement, la doctrine qui fonde tout gouvernement légitime sur un contrat originaire ou sur le consentement populaire ; et le plus connu de ses défenseurs, en en tirant les conséquences, n'a pas hésité à dire que la monarchie absolue est incompatible avec la société civile, et ne peut donc absolument pas être la forme du gouvernement civil,** et que le pouvoir suprême ne peut ôter à quiconque, par taxes et impôts, aucune partie de son bien, sans son propre consentement ou celui de ses représentants ***. Quelle autorité peut avoir, en tout autre lieu qu'en Angleterre, un raisonnement moral dont les conséquences sont si éloignées de la pratique générale de l'humanité, voilà qui est facile à décider.

Le seul passage que je rencontre dans toute l'antiquité où le devoir d'obéissance au gouvernement soit attribué à une promesse se trouve dans le Criton de Platon, où Socrate refuse de s'enfuir de sa prison parce qu'il a fait

est lésé par l'édit appelant au trône les princes bâtards, sous le consentement de la nation. Mais le comte de Boulainvilliers, qui plaida la cause des princes bâtards, tourne la notion de contrat primitif en ridicule, et surtout l'application qu'on en faisait à Hugues Capet ; ce roi, dit-il, parvint au trône par les mêmes artifices dont usèrent toujours tous les conquérants et les usurpateurs. Certes, il vit son droit reconnu par les états du royaume, après s'en être rendu possesseur ; mais peut-on appeler cela un choix ou un contrat ? Le comte de Boulainvilliers, on peut le remarquer, était connu pour être républicain ; mais étant un homme de savoir, et très versé dans l'histoire, il n'ignorait pas que le peuple n'est presque jamais consulté dans les révolutions des états et les nouveaux établissements qui s'ensuivent, et que le temps seul accorde droit et autorité à ce qui n'était d'abord fondé, généralement, que sur la force et la violence. Voir Etat de la France, vol. III.

* Les anciens désignaient généralement le crime de rebellion par le mot de $\nu\epsilon\omega\tau\epsilon\rho\acute{\iota}\zeta\epsilon\iota\nu$ (novas res moliri)

** V. Locke sur le Gouvernement, ch. VII, par. 90

*** V. Locke, ch. II, par. 138, 139, 140.

la promesse tacite d'obéir aux lois. Ainsi déduit-il une maxime "tory" - l'obéissance passive - d'un principe "whig" - le contrat originaire.

Il ne faut pas attendre de nouvelles découvertes en ces matières. Si on ne s'est pour ainsi dire jamais avisé, que fort tard, de fonder le gouvernement sur un contrat, c'est certainement qu'il ne peut, en règle générale, avoir un tel fondement.

DE L'OBEISSANCE PASSIVE

(1752)

Dans l'essai précédent, nous tentons de réfuter les systèmes spéculatifs de politique qu'on avance dans notre nation : tant le système religieux du premier parti que le système philosophique de l'autre. Nous en venons maintenant à examiner les conséquences pratiques, relatives au degré de soumission dû aux souverains, qu'en tire chaque parti.

Puisque le devoir de justice est entièrement fondé sur les intérêts de la société, qui exigent un respect mutuel de la propriété afin de sauvegarder la paix parmi l'humanité, il est évident que, si la pratique de la justice devait avoir des conséquences très funestes, il faudrait se dispenser provisoirement de cette vertu afin que, dans des circonstances si extraordinaires et si pressantes, elle fasse place à l'utilité publique. La maxime : *fiat Justitia et ruat Coelum* - que justice se fasse et que périclisse l'univers - est manifestement fautive et, en sacrifiant la fin aux moyens, donne une idée inversée de la hiérarchie des devoirs. Quel est le gouverneur de ville qui hésite à brûler les faubourgs s'ils facilitent l'avancée de l'ennemi ? Quel est le général qui s'interdit de piller un pays neutre quand l'exigent les nécessités de la guerre, et qu'il ne peut autrement entretenir son armée ? Il en est de même du devoir de soumission ; et le sens commun nous enseigne que, puisque le gouvernement nous contraint d'obéir pour le seul motif qu'il tend à l'utilité publique, il faut toujours, dans les cas extraordinaires où l'obéissance entraînerait de toute évidence la ruine publique, se laisser aller à l'obligation primitive et originaire. *Salus populi suprema lex* le salut du peuple est la loi suprême. Cette maxime s'accorde avec les sentiments de l'humanité à toutes les époques ; et il n'est personne qui, à la lecture des insurrections contre Néron ou Philippe II, soit assez aveuglé par les systèmes partisans pour ne pas souhaiter le succès de l'entreprise et glorifier ceux qui l'ont formée. Il n'est pas jusqu'à nos éminents monarchistes qui, dans de telles occasions, ne soient forcés de renoncer à leur théorie sublime, et de juger, de sentir et d'opiner tout comme le reste de l'humanité.

La résistance étant donc admise dans les circonstances extraordinaires, la seule question qui se pose alors aux bons esprits concerne le degré de nécessité qui puisse justifier la résistance, et la rendre légitime ou louable. Et là, je dois avouer que je pencherai toujours du côté de ceux qui resserrent très étroitement les liens de l'obligation, et en considèrent l'infraction comme le

dernier recours dans les cas désespérés, lorsque la violence et la tyrannie font courir au public les plus grands dangers. Car, outre les méfaits d'une guerre civile, qui succède d'ordinaire à l'insurrection, il est sûr que la disposition à la révolte manifestée par un peuple est une cause décisive de la tyrannie de ses gouvernants, qui les contraignent à prendre des mesures violentes qu'ils n'auraient jamais adoptées si chacun avait été enclin à la soumission et à l'obéissance. C'est ainsi que le tyrannicide, l'assassinat du tyran approuvé par les maximes anciennes, au lieu de maintenir usurpateurs et tyrans dans la terreur, les rendait dix fois plus cruels et impitoyables ; et aujourd'hui c'est à juste titre, pour cette raison, qu'il est banni par le droit des gens, et universellement condamné comme un moyen abject et perfide de ramener aux lois de la justice ces perturbateurs de la société.

En outre, il faut considérer que l'obéissance étant notre devoir dans le cours ordinaire des choses, on ne saurait assez l'inculquer, et que rien peut y être plus contraire que de s'inquiéter scrupuleusement d'établir tous les cas où la résistance est permise. De même, un philosophe peut avec raison, au cours d'un raisonnement, reconnaître qu'en cas de nécessité pressante on peut se dispenser des règles de justice ; mais que dirions-nous d'un prédicateur ou d'un casuiste qui se donnerait pour premier objet d'étude la découverte de cas semblables, et leur prêterait toute la force de l'argumentation et la véhémence de son éloquence ? Ne ferait-il pas mieux de s'employer à inculquer la doctrine générale, plutôt qu'à faire étalage de cas particuliers que nous ne sommes peut-être que trop enclins, par nous-mêmes, à adopter et à étendre au-delà de leurs limites ?

On peut cependant alléguer deux raisons pour la défense du parti qui a propagé parmi nous, et avant tant de persévérance, les maximes de résistance : maximes qui sont en général, il faut bien le reconnaître, si pernicieuses et si destructrices de la société civile. La première raison est que ses opposants portent la doctrine de l'obéissance jusqu'à l'extravagance, au point non seulement de ne jamais mentionner les exceptions dans les cas extraordinaires (ce qui serait peut-être excusable), mais encore de nier en termes exprès qu'il existe de telles exceptions ; il est donc devenu nécessaire d'insister sur ces exceptions et de défendre les droits de la vérité et de la justice bafouées. La seconde raison, et peut-être la meilleure, est fondée sur la nature de la constitution britannique et la forme de son gouvernement.

C'est presque une singularité propre à notre constitution de conférer à un magistrat une prééminence et une dignité telles que, bien que limité par les lois, il est en quelque façon au-dessus des lois quant à sa propre personne, et ne peut être interpellé ni puni pour une injustice ou une faute qu'il a pu commettre. Ses ministres seuls, ou ceux qui agissent par sa commission, peuvent être traduits en justice ; le prince, ainsi assuré de sa sécurité personnelle, a tendance à donner libre carrière aux lois, cependant qu'on obtient, en fait, une sécurité publique aussi grande tant que l'on peut châtier les coupables subalternes, et en même temps on évite la guerre civile qui s'ensuivrait fatalement si, à tout moment, on s'attaquait directement au souverain. Cependant, quelque utilité que présente cette sorte de compliment fait au souverain par la constitution, on ne saurait raisonnablement entendre que, par cette maxime, elle ait signé sa propre destruction, et se soit engagée à une obéissance servile au cas où le roi,

protégeant ses ministres, persévérerait dans l'injustice et usurperait le pouvoir tout entier de la communauté. Il est vrai que ce cas n'est jamais expressément envisagé par les lois, car il leur est impossible, dans leur carrière ordinaire, d'y porter remède, et d'établir un magistrat pourvu d'une autorité supérieure, pour corriger les excès du prince. Mais comme un droit serait absurde sans le moyen de remédier à son abus, le remède est dans ce cas celui, extraordinaire, de la résistance, lorsque les choses en sont venues à cette extrémité que la constitution ne puisse être sauvée par une autre voie. C'est pourquoi, bien sûr, la résistance est nécessairement plus fréquente dans le gouvernement britannique qu'en d'autres, plus simples, composés de moins de parties et de ressorts. Un souverain absolu n'est guère tenté de commettre des actes d'une tyrannie assez criante pour faire naître de justes sujets de rébellion ; tandis qu'un prince dont le pouvoir est limité, sans avoir de grands vices, et pour peu qu'il joigne l'imprudence à l'ambition, peut se précipiter dans cette périlleuse situation. On pense généralement que ce fut le cas de Charles Ier ; et si nous pouvons parler franchement, maintenant que les animosités ont cessé, disons que ce fut aussi le cas de Jacques II. Ceux-ci étaient inoffensifs, même s'ils n'étaient pas, quant à leur caractère privé, des hommes de bien ; mais ils se méprirent sur la nature de notre constitution et absorbèrent l'ensemble du pouvoir législatif : aussi devint-il nécessaire de s'opposer à eux avec quelque force, et même de dépouiller le dernier, en bonne et due forme, de l'autorité dont il avait usé si imprudemment, et avec tant d'indiscrétion.

L'achèvement de la révolution copernicienne
et
le dépassement du formalisme :

LA
THEORIE DU DROIT NATUREL "REEL"
DE
FICHTE

par

Jacques BOUVERESSE

"Il est certain, à la lumière de la Critique, que le socialisme comme parti dépend de cette erreur initiale de vouloir aller du concept à l'existence".

ALAIN : Lettres à Sergio Solmi
sur la philosophie de Kant.
(Sixième Lettre).

La philosophie du Droit et de l'Etat de Fichte, dans les divers moments de son évolution et la variété des courants qu'elle synthétise, représente à elle seule toute une Phénoménologie de la conscience politique. Résumons la de façon grossière en disant qu'elle reproduit en sens inverse, et à travers un certain nombre de moments intermédiaires, un des mouvements de la Phénoménologie de l'Esprit : celui qui va, dans la Sittlichkeit, du monde éthique, où la vérité de l'Esprit se représente de façon immédiate dans l'existence collective harmonieuse d'un peuple, à l'état du droit, où la totalité organique se dissout dans l'univers atomistique de l'égalitarisme juridique (1). Partie au contraire du formalisme juridique et du cosmopolitisme abstrait correspondant à la conscience stoïcienne, l'évolution de Fichte s'achève dans la conscience malheureuse de la singularité absolue des "droits" du peuple allemand, c'est-à-dire dans un essai tourmenté de reconstitution de la totalité éthique (ou ethnique) par l'exaltation du sentiment national.

L'évènement important de cette évolution est le renversement qui s'opère entre les écrits de circonstance de la période révolution-

1 - Cf. HEGEL, La Phénoménologie de l'Esprit (trad. Hyppolite, II, pp. 1-49)

naire et l'ouvrage systématique des années 1796-1797 (1), c'est-à-dire la renonciation de fait au droit naturel, ou le passage du droit privé suffisant - au sens où le droit privé est identifié par Kant avec le droit naturel (2) - au droit public rationalisé et contraignant. Si le Droit Naturel de 1796 marque la réhabilitation de l'Etat et son introduction solennelle comme créateur et administrateur du Droit, la déduction n'est assortie à dessein d'aucune référence à l'actualité politique et aucun trait distinctif ne vient apparemment conférer à la constitution abstraite un commencement d'individualité. Cependant si le modèle universellement valable et dépersonnalisé du pur Etat de Droit veut être autre chose qu'une simple production utopique de la philosophie spéculative, il faut bien en proposer la réalisation à l'un des Etats historiques de domination qui ne sont malheureusement que le résultat irrationnel et précaire du hasard et de l'oppression. L'effectivité de la raison pure pratique requiert l'élaboration d'une téléologie politique positive qui doit conduire par une approximation à l'infini d'un Etat de fait dont il faut tirer le meilleur parti possible à l'Etat de la raison, du "Nothstaat" au "Vernunftstaat".

Mais au moment où la philosophie transcendantale, qui avait toujours été en fait aux antipodes de la conscience stoïcienne et de son indifférentisme politique, parvient à concevoir la réalisation de la justice publique sous la forme d'une tâche concrète et indéfinie de rationalisation d'un donné politique historique, elle échoue de façon dramatique sur le problème du *primum movens* et du premier commencement empirique. La Révolution française une fois disqualifiée par ses excès intérieurs et extérieurs, c'est à la Prusse que Fichte croit devoir finalement confier, en dépit de sa structure féodale et de son gouvernement absolutiste, le rôle d'agent historique de réalisation du Droit pur et d'Etat-Pédagogue. Ainsi l'idéalisme fichtéen ne sort du moralisme négativiste pour accéder à la politique constructive que par le biais d'une idéalisation mythique en vertu de laquelle un gouvernement monarchique autoritaire se trouve chargé du soin de forger une Nation révolutionnaire.

Si, en suivant Hegel, on voit dans la philosophie pratique de l'idéalisme transcendantal le moment de l'absence de l'Idée et de la démission de la Raison, c'est-à-dire de l'opposition absolue de l'idéal

-
- 1 - Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre (1796) et Angewandtes Naturrechts, recht (1797), Sämmtliche Werke, herausgegeben von I. H. FICHTE, Berlin, 1845, Band III.
 - 2 - Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 1797, ed. Hartenstein, t. VII, p. 39.
Zum ewigen Frieden, 1795, Anhang II, ed. Reclam, p. 74.

et du réel, impliquant la substitution de la fausse infinité du progrès indéfini à l'infinité actuelle de l'Absolu et la relégation de celui-ci dans les régions troubles d'une eschatologie éthico-religieuse, on comprend mieux le drame d'un activisme spéculatif comme celui de Fichte, obligé en fin de compte, pour ne pas rester convaincu d'impuissance, de conférer à un pur produit de la facticité historique la valeur d'Absolu présomptif. Ayant d'abord fait sienne une téléologie négative inspirée de Rousseau et fondée sur le principe de l'incommensurabilité absolue du Droit et de la force, Fichte entame cependant dès ses premiers écrits, bien plus proches en fait de l'Aufklärung et du despotisme éclairé que de Rousseau (1) et de la Révolution française, une marche au réalisme qui, de concession en concession, l'amènera à juxtaposer un machiavélisme pratique (2) à son système théorique du droit rationnel cosmopolitique, à faire coexister une politique empirique de puissance, seule effective, et une politique transcendantale virtuelle.

Par le Droit et la Politique la "vision morale du monde" est donc immédiatement rendue immorale, ou, ce qui revient au même ici, renvoyée à la foi (3). Dans le Droit Naturel de 1796, Hegel ne découvre rien de plus que l'oppression de la vraie liberté par la tyrannie de l'entendement analytique (4). La théorie du Droit Naturel est devenue chez Fichte "une exposition de la maîtrise totale de l'entendement et de la servitude du vivant" (5). L'Etat de droit totalitaire consacre l'évacuation définitive de la substance de la moralité par la ruine de toutes les relations interindividuelles vivantes. Tel est, selon Hegel, le résultat de la nouvelle interprétation du "Fiat justitia, pereat mundus", que Fichte substitue à celle de Kant. Là où Kant traduit : "Que le Droit arrive, fussent en périr tous les scélérats qu'il y a au monde", en précisant qu'il s'agit uniquement de défendre les principes a priori du Droit pur contre les maximes empiriques d'une sa-

1 - Dans ce qu'il a d'original et que FICHTE semble à l'époque n'avoir guère compris.

2 - Cf. Inwiefern Machiavelli's Politik auch noch auf unsere Zeiten Anwendung habe, 1807, Nachgelassene Werke, III, pp. 420-428 (in Über Machiavelli als Schriftsteller, I. Einleitung)

3 - "Ce rapport ou mise en relation de l'état de limitation avec l'Absolu - relation dans laquelle l'opposition seule est présente à la conscience, et où, par contre, la conscience de l'identité est totalement absente - s'appelle foi." HEGEL, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, 1801 (Berlin, 1845, p. 181).

4 - Ibid. pp. 228-237

5 - Ibid. p. 236.

gesse politique inspirée immédiatement de la doctrine du bonheur (1), Fichte en vient à imposer le sens suivant : "Il faut que l'avènement du Droit ait lieu, même si à cause de cela la confiance, la joie et l'amour, toutes les puissances d'une identité authentiquement morale doivent être extirpées, pour ainsi dire, jusqu'à la racine" (2).

Intronisée au niveau du Droit public pur par la mise en place d'un système tyrannique de la légalité extérieure qui rend à jamais problématique la restauration de la moralité absolue, l'immoralité est à nouveau et bien plus directement menaçante, sous la forme de la nécessité empirique (3), lorsque, passant de la théorie à la pratique, le philosophe entreprend de définir une politique rationnelle comme science de la concrétisation progressive des règles du Droit pur à une époque donnée et, si possible, dans un pays précis. C'est en vain que, pour éviter le double écueil de l'utopie abstraite et de l'empirisme historiciste, l'Etat commercial fermé de 1800 (4) cherche entre le pur concept et la réalité politique immédiate le moyen terme d'une unité idéale plus ou moins artificielle, celle de l'"Europe chrétienne" primitive, unifiée moralement, politiquement et économiquement, par opposition au monde antique monadologique où chaque Etat reste enfermé dans sa destinée individuelle (5). Fichte qui, quoi qu'on en ait dit, a toujours été un partisan déclaré du réformisme autoritaire contre la révolution populaire et un ennemi de la démocratie politique (6) n'entreprend l'élaboration d'une politique "générale", c'est-à-dire européenne, que pour la proposer à celui des gouvernements de nécessité qui lui semble le moins hypothéqué par son passé historique, en l'occurrence celui de la Prusse qui, n'étant pas encore une Nation, peut espérer devenir la Nation idéale.

1 - Zum ewigen Frieden, Anhang I, p. 65.

2 - Hegel, op. cit. p. 237.

3 - "Un élément contingent dans la morale (et le contingent ne fait qu'un avec l'empiriquement nécessaire) est immoral". HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, 1802, (Berlin, 1845, p. 348).

4 - Der geschlossene Handelsstaat, S.W. III.

5 - Ibid., III, p. 450.

6 - Il semble bien que G. Vlachos ait raison contre Xavier-Leon lorsqu'il s'oppose vigoureusement à la thèse du "jacobinisme" de FICHTE. Cf. G. VLACHOS, Fédéralisme et Raison d'Etat dans la pensée internationale de Fichte, pp. 23 sq., 128 et passim.

Le projet de Réforme par le haut ne peut attendre de la raison pure la désignation d'un agent d'exécution à la mesure de ses ambitions. Le problème du *primum movens* historique sera donc résolu à chaque fois par la qualification *a priori*, plus ou moins mythique, d'un élément privilégié de la réalité, c'est-à-dire par un messianisme agressif qui est une des composantes permanentes du système : messianisme personnel de Fichte, messianisme de la Nation révolutionnaire française, messianisme aristocratique de la classe des Savants, "instituteurs" de l'Humanité, messianisme de la Patrie "métaphysique" allemande, messianisme de l'Individualité politique providentielle, du Souverain-Démiurge, du Chef d'Etat-Prophète etc. ... L'idée d'une révolution mondiale due à l'initiative des classes défavorisées, entreprise indépendamment des structures gouvernementales et directement contre elles, étant au départ à peu près étrangère à Fichte, l'importance révolutionnaire des moyens politiques existants ne peut manquer de se trouver démesurément grossie. D'où la nécessité finale de ce que l'on pourrait appeler le troisième postulat de la raison pure juridique : au législateur tout-puissant de la raison morale, comme garantie du Souverain Bien, c'est-à-dire principe de la connexion exacte entre la moralité et le bonheur, le droit rationnel se voit contraint de faire correspondre le législateur génial, comme promoteur historique du souverain bien économique-politique, c'est-à-dire de l'accord parfait entre la vertu civile et la situation sociale. Mais comme le Souverain-Démiurge n'est à tout prendre qu'un législateur empirique, la politique transcendantale, croyant avoir enfin rompu le donné en un point et accédé directement à l'Idée, court le risque de se laisser entraîner à toutes les aberrations de l'idéologie du Chef. Si la raison morale est obligée en fin de compte de s'en remettre à la grâce de Dieu, la raison juridique s'abandonne à ce qu'elle ambitionnait précisément de dépasser : la grâce de l'Histoire et les vertus charismatiques de la Personnalité géniale. Là où le Droit est à créer de toutes pièces, l'administration rationnelle doit céder momentanément le pas à la politique inspirée.

*

* *

L'acheminement graduel du rationalisme juridique et politique de Fichte vers le romantisme et le mysticisme peut donc s'interpréter, dans la perspective de Hegel et de Marx, comme une mésaventure de la raison analytique forcée de recourir en définitive, en l'absence d'une véritable philosophie de l'histoire, aux synthèses du mythe. Si tout l'effort de Fichte vise à dépasser le point de vue imparfaitement synthétique du criticisme kantien, où la présence d'éléments analytiques est due à des survivances dogmatiques, l'adoption du point de vue génétique transcendantal absolu signifie, dans le domaine de la philosophie juridique et politique, l'appréhension analytique de la réalité de l'Etat comme combinaison purement mécanique d'unités abstraites et interchangeables. D'où la représentation spatialisée d'un équilibre du droit, où les sphères de liberté tendent à empiéter les unes sur les autres et, dans cet effort même, du fait de la contrainte généralisée, se repoussent et restent extérieures les unes aux autres (1).

En réalité la communauté juridique et l'Etat ne procèdent jamais véritablement du Moi fini, la déduction de l'"Etre collectif" (*gemeines Wesen*) n'aboutit, malgré un effort de synthèse de type organiciste qui se manifeste nettement dès le Droit Naturel de 1796 (2), qu'à la juxtaposition dans l'extériorité de Moi ponctuels, auxquels l'entendement impose du dehors la tyrannie du concept, comme il le faisait pour la Nature dans la philosophie théorique (3). Si la forme positive de l'inter-personnalité conditionnée immédiatement par la reconnaissance juridique effective et réciproque est l'éducation mutuelle et le progrès indéfini de l'espèce, sa traduction immédiate ne peut avoir que la signification purement négative de la restriction forcée des libertés individuelles. Comme par ailleurs la force jouit par rapport au Droit, la contrainte par rapport à la liberté, et le citoyen par rapport à l'homme d'une antériorité absolue, la pure synthèse *a priori* demeure inopérante et toutes les contradictions de l'existence juridique et politique, celle de la volonté générale et de la volonté particulière, de la volonté pure (*Wille*) et du vouloir empirique (*Willkür*), de l'hétéronomie et de l'auto-détermination, de l'Etat dominateur et de l'individu, restent posées de façon absolue.

1 - Cf. Grundlage des Naturrechts, par. 14 S.W.III, pp. 139-145, et la critique hégélienne dans Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, pp. 353-362.

2 - Cf. Angewandtes Naturrecht, III, pp. 202-203.

3 - HEGEL, Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems, p. 236.

L'Histoire nargue indéfiniment la philosophie transcendante qui croyait pouvoir la traiter avec une hauteur insolente à l'époque des écrits révolutionnaires de Fichte (1), au nom du primat absolu du devoir-être sur l'être. La formule de Kant : "Enlever à la raison conditionnée empiriquement la prétention de constituer exclusivement le principe déterminant de la volonté" (2), et le refus fichtéen de toute contribution substantielle de l'histoire à la science pure du Droit relèvent de la même exigence fondamentale de la philosophie pratique. Dans les deux cas, il s'agit de ruiner la prérogative de l'expérience en matière pratique, d'interdire au fait de déterminer le droit. Dans les Contributions les enseignements de l'histoire sont nettement dévalorisés par rapport aux données de l'observation psychologique : "Pour connaître l'homme dans son unité, l'homme dans des conditions normales, on n'a besoin d'aucune information historique étendue. A chacun son cœur et les actes de ses deux voisins à droite et à gauche sont un texte inépuisable" (3). Si la réalisation progressive du Droit est l'oeuvre d'une activité formatrice du Moi pur, il n'y a aucune leçon à tirer de l'inertie et de la résistance permanentes du Non-Moi. C'est pour avoir éprouvé à quel point le déterminisme historique pesait sur la communauté humaine, comme le déterminisme de la nature sur le Moi, que Fichte a accueilli avec enthousiasme les conclusions du criticisme philosophique, qui lui semblaient de nature à affranchir définitivement l'homme de toute servitude étrangère. Si le point de vue dogmatique consiste dans la pré-supposition de l'objet en soi comme donné absolu apparaissant à la conscience, le renversement copernicien annonce, dans le domaine pratique, la fin prochaine du règne des historiens, des juristes, des politiciens et de toutes les puissances d'argent et d'opinion. Envisagés du point de vue de la raison pratique, le point de vue absolu, le dogmatisme spéculatif, l'histoire réactionnaire, la jurisprudence positiviste, la politique de puissance, le règne de l'inégalité et des privilèges, l'insécurité économique, le triomphe de la chrématistique sont des manifestations solidaires et concordantes de la même dépendance fondamentale de l'homme par rapport à l'en-soi de la même oppression de la liberté par des forces irrationnelles hétéronomes.

1 - Cf. notamment Beiträge, zur Berichtigung der Urteile des Publicums über die französische Revolution, 1793, S. W. VI.

Cette dépréciation hautaine de l'histoire "empirique" ne se démentira guère chez FICHTE.

Cf. par exemple Der geschlossene Handelsstaat (III, 449), où il oppose au point de vue historique de l'explication causale le point de vue transcendantal de la genèse idéale et de la téléologie.

2 - Critique de la raison pratique, trad. Picavet, p. 22.

3 - VI, 68

La critique de l'historicisme dans les Contributions répond à un besoin immédiat, qui est de fonder en raison le droit de révolution contre les représentants de l'école historique du droit. C'est en effet sur des présupposés historicistes que se fonde à l'époque la thèse de la Contre-Révolution, dont les défenseurs principaux sont, en Angleterre, Burke et, en Allemagne, Rehberg (1). Lorsqu'ils s'en prennent aux "législateurs métaphysiques", cherchent à établir l'impossibilité pour la science du droit d'utiliser autre chose que des critères empiriques et rejettent ainsi catégoriquement l'idée d'un ordre juridique et étatique émané directement de la raison pure, les partisans de l'historicisme sont victimes d'une considération excessive pour le "donné". Considération qui s'explique d'ailleurs aisément si l'on songe que les juristes adorateurs de l'histoire ne sont en fait que des sophistes rétribués dont les princes ont besoin pour accréditer l'idée que ce qui, dans un état de choses donné, sert leur pouvoir injuste est le Droit. Quant à la politique, livrée tout entière au hasard, procédant par essais et erreurs, ignorante des principes et inspirée de l'égoïsme le plus sordide à l'intérieur comme à l'extérieur, elle est directement responsable de la violence permanente que la force fait au Droit et des retards introduits dans la dynamique auto-réalisatrice de celui-ci. La Critique de la raison pratique et la Révolution française marquent la fin de l'histoire politique, c'est-à-dire de l'improvisation empirique et de la stagnation, et les débuts de l'histoire philosophique, c'est-à-dire rationnelle et créatrice.

Si, pour l'idéalisme subjectif, toute aliénation est au fond une forme de dogmatisme, on comprend aisément les ambitions libératrices démesurées de la Doctrina de la Science : "Je crois, dit Fichte, qu'elle appartient à cette nation (française). Mon système est le premier système de la liberté ; de même que cette nation libère l'homme des chaînes extérieures, mon système le libère du joug des choses en soi, de l'influence extérieure et le pose dans son premier principe comme un être autonome" (2). L'orientation délibérément pratique de toute l'entreprise spéculative fichtéenne s'affirme à nouveau avec éloquence à un moment où son enthousiasme pour la Révolution française s'est considérablement refroidi : "Si la Doctrina de la Science est adoptée et universellement répandue parmi ceux qu'elle vise à atteindre, le genre humain sera délivré du hasard aveugle, la bonne et la mauvaise fortune n'existeront plus pour lui. L'humanité tout entière se tiendra

1 - August, Wilhelm REHBERG, Untersuchungen über die Französische Revolution nebst kritischen Nachrichten von den merkwürdigen Schriften, welche darüber in Frankreich erschienen sind, Hanovre et Osnabrück, 1793.

2 - SCHULZ, J. G., Fichtes Briefwechsel, Leipzig, 1925, I, pp. 449-450 (date probable : avril 1795).

elle-même en mains, sous la dépendance de son propre concept, elle fera d'elle-même, à partir de ce moment-là, avec une absolue liberté tout ce qu'elle peut vouloir en faire" (1). Ainsi la spéculation juridique est une participation directe à la tâche infinie de "production" du Droit, et la déduction de l'économie socialiste, planifiée et isolationniste dans L'Etat commercial fermé est une partie intégrante et un aboutissement nécessaire du Projet transcendantal spéculatif, puisqu'il s'avère assez rapidement qu'en économie "naturelle" la liberté humaine est impossible. Le libéralisme politique et économique qui, à l'époque des écrits révolutionnaires, se déduisait immédiatement du postulat pratique de l'autonomie, montrera peu à peu son vrai visage : celui de l'oppression, du hasard aveugle, de la nécessité empirique, de l'insécurité permanente, de la chrématistique déshumanisante, c'est-à-dire finalement de l'hétéronomie la plus spectaculaire et la plus scandaleuse.

Une lecture non prévenue des premiers écrits philosophico-politiques importants de Fichte (2) ne permet guère d'y déceler autre chose que le souci dominant d'émanciper entièrement la société des personnes privées, soigneusement distinguée de l'Etat et conçue selon le modèle contractuel-concurrentiel du libéralisme, de la tutelle paternaliste ou franchement oppressive des pouvoirs de domination existants. Comme le précise l'auteur lui-même, l'ennemi visé n'est pas d'abord l'histoire, mais bien l'Etat. Si les concepts purs de la raison pratique sont doués d'un pouvoir autonome de réalisation à l'infini, le laissez-faire généralisé et tout particulièrement la libéralisation intégrale des échanges intellectuels (3) doivent apporter à tous les problèmes spirituels, politiques, économiques et sociaux une solution conforme à la destination originaire de l'humanité. Le concept de la société morale universelle du genre humain, tel qu'il est élaboré dans La Destination du Savant, est immédiatement pratique et téléologique : c'est celui d'une ascension indéfinie vers l'unité et la perfection de l'espèce par la libre concurrence entre les esprits. Ainsi se superpose à la téléologie négative et particulariste de ces sociétés empiriquement conditionnées que sont les Etats de fait la téléologie universaliste et positive de la Société idéale, dont le concept transcendantal traduit le dynamisme inépuisable d'un univers spirituel de libre créativité qui n'est pas celui de l'histoire.

1 - Sonnenklarer Bericht an das grössere Publicum über das eigentliche Wesen der neuesten Philosophie, 1801, S.W. II, p. 409.

2 - Beiträge, déjà cité.

Zurückforderung der Denkfreyheit von den Fürsten Europens, die sie bisher unterdrückten, 1793, S.W. VI.

Die Bestimmung des Gelehrten, 1794, S.W. VI.

3 - C'est la grande idée de la Revendication.

Dans ces conditions, l'individu se trouve dégagé de toute reconnaissance envers l'Etat, puisque celui-ci n'a jamais servi les fins de l'humanité que par accident. L'arme philosophique utilisée contre le pouvoir politique est la théorie contractuelle, inspirée de Rousseau, mais utilisée dans un sens ultra-libéral très éloigné en fait de l'esprit du Contrat Social. S'il est vrai que les constitutions politiques existantes ne sont pas le résultat d'une froide délibération rationnelle, mais bien du hasard et de la violence, et se fondent toutes sur le droit du plus fort, cela ne compromet en rien la vérité "pratique" de l'hypothèse de la "première convention" : il reste que, juridiquement parlant, une société civile ne peut reposer sur autre chose que sur un contrat entre ses membres. Le pacte originaire est en fait un véritable postulat de la raison pure pratique, puisque l'autonomie de la volonté, seul critère rationnel du Droit, implique que l'individu ne reconnaisse aucune autre loi que celle qu'il s'est librement donnée.

D'où la nécessité d'opérer la déduction des droits individuels à partir d'un état précontractuel : "Pour découvrir le fondement de l'obligation de tous les contrats, il faut concevoir l'homme comme n'étant encore lié par aucun contrat extérieur, soumis à la loi de sa nature, c'est-à-dire à la loi morale, et c'est l'état de nature" (1). A la différence de Rousseau, et d'accord sur ce point avec Kant (2), Fichte admet que l'état naturel puisse être un état social, comportant déjà des droits et des devoirs effectifs. Mais si pour Kant les situations juridiques subjectives de l'état de nature ont un caractère aléatoire qui exige en fait l'apparition de la contrainte civile et l'entrée dans une organisation positive où la possession juridiquement "présomptive" devienne péremptoire, Fichte considère l'état de société naturel comme l'état de la moralité suffisante. Dans le droit social primitif les exigences de la loi morale ont une efficacité propre qui n'appelle aucunement la sanction de la législation civile. Chez Rousseau l'homme naturel devait se "dénaturer" pour accéder à l'état civil. Pour le Fichte des écrits révolutionnaires il n'y a pas d'aliénation des puissances fondamentales de l'état naturel : l'état de nature persiste en fait sans interruption à travers l'existence dans l'Etat.

Les droits naturels de l'individu ont donc immédiatement un contenu substantiel auquel l'intervention de la législation positive ne peut rien enlever ni ajouter. Tel est par exemple le cas du droit de

1 - Beiträge, VI, 82

2 - Précisons ici pour éviter toute erreur de perspective que l'essentiel de la philosophie juridique et politique est à chercher dans des publications qui sont en fait contemporaines ou postérieures par rapport à la Révolution française et aux Contributions.

propriété que Fichte considère comme un droit inaliénable de la nature raisonnable. La position de la conscience morale dépolitisée en face de la réalité préexistante de la possession est à peu près celle de la conscience stoïcienne dans le droit romain : "Comme le scepticisme, le formalisme du droit est donc aussi par son concept sans contenu propre. Il trouve devant soi une subsistance multiforme, la possession et, comme le faisait le scepticisme il lui imprime cette même universalité abstraite par quoi elle est dite propriété" (1). En réalité le revêtement formel par quoi la possession devient propriété contredit immédiatement son contenu effectif, qui n'est que le produit du hasard et de l'injustice. Quand la raison entreprend de légitimer le fait de la possession, elle découvre que l'occupation ne peut créer une véritable présomption de droit, et elle essaie de fonder l'acquisition originaire sur le besoin et le travail. Rousseau soumet le droit de premier occupant sur un terrain quelconque à trois conditions restrictives : "premièrement que ce terrain ne soit encore habité par personne; secondement, qu'on n'en occupe que la quantité dont on a besoin pour subsister; en troisième lieu, qu'on en prenne possession, non par une vaine cérémonie, mais par le travail et la culture, seul signe de propriété / qui, à défaut de titres juridiques, doit être respecté d'autrui" (2). Fichte est donc opposé à Kant et tout proche de Rousseau lorsqu'il affirme que le fondement juridique suffisant de la propriété ne peut pas être une occupation préalable que la législation civile transformerait en une acquisition péremptoire, mais uniquement la "formation", c'est-à-dire la subordination effective de certains objets du monde sensible à des fins personnelles. J'ai le droit d'exclure tous les autres individus de l'utilisation d'une chose que j'ai façonnée par mes propres forces. Il n'y a donc pas à proprement parler de propriété de la substance (3) au sens du droit romain, mais seulement de la forme et c'est toujours le propriétaire de droit de la dernière forme qui est le propriétaire de l'objet.

Rehberg avait déjà fait remarquer à propos de la propriété foncière qu'il n'y a pas de droit de propriété originaire sur la matière en tant que telle et il en concluait que / personne ne pouvant en vertu du droit naturel être propriétaire du sol, il fallait bien que le droit à la propriété foncière vînt de l'Etat. Fichte lui reproche seulement de n'avoir pas tiré toutes les conséquences de son principe : en réalité toute propriété de la matière en général serait directement contraire

1 - HEGEL, Phénoménologie de l'Esprit, II, P. 46

2 - Contrat social, I, 9.

3 - C'est cette "désubstantialisation" de la propriété qui permettra plus tard au socialisme de Fichte d'être, non pas la suppression, mais la généralisation de la propriété privée.

au droit naturel. Car, s'il n'y a pas d'autre espèce d'appropriation (Zueignung) que la formation, tout ce qui n'est pas encore formé, la matière brute n'est la propriété de personne. Chaque homme possède originairement un droit d'appropriation sur toute la surface de la terre ; mais le partage du sol en parcelles égales ne serait pas une solution juridique, parce que, si la propriété juste résulte de l'appropriation par le travail, celui qui travaille plus doit nécessairement aussi posséder plus. Sur la matière brute tous les individus possèdent un droit égal d'appropriation, sur la matière modifiée par lui chacun jouit du droit de propriété. Le droit d'appropriation (Zueignungsrecht) désigne la possibilité morale, le droit de propriété (Eigentumsrecht) la réalité morale et physique, l'union de la détention phénoménale et de la possession nouménale.

Fichte se sépare ici très nettement de Rousseau lorsqu'il soutient qu'un droit de propriété complet procède immédiatement du droit naturel pur. Le droit d'appropriation originaire, qui s'étend à toute la nature, découle immédiatement d'une loi permissive de la morale : nous avons le droit d'utiliser les choses qui ne sont pas leur propre propriété comme des moyens en vue de fins librement choisies ; mais une telle permission formelle ne comporte en soi aucune spécification ni restriction destinées à assurer la compossibilité des appropriations individuelles. En fait on ne voit pas comment, en l'absence de la législation civile, la propriété de l'autre peut prescrire efficacement des bornes à un droit d'appropriation qui est en fait exactement coextensif à sa force. La vision morale formelle ne condescend pas à aborder sérieusement le problème posé, dans l'univers de la rareté, par l'incompatibilité inévitable des visées individuelles sur le monde sensible : l'harmonisation des libertés empiriques, que le droit doit précisément assurer de façon constante et efficace, ne peut que résulter d'un automatisme téléologique ou faire l'objet d'un postulat moral. En pratique cela signifie la renonciation subreptice au droit naturel dans ce domaine et l'intronisation juridique des propriétaires de fait. Ce qui est offert aux non-possédants, arrivés trop tard ou spoliés dans la répartition, c'est la simple "possibilité morale" correspondant au droit d'appropriation. L'essai de rationalisation formelle de la propriété n'est qu'une "vaine cérémonie" spéculative, puisqu'il n'a pour effet tangible immédiat que la justification des inégalités historiques. L'examen de la question "quid juris ?" est renvoyé devant le droit positif en vigueur. Le contenu reste étranger à la forme.

Il le reste d'autant plus que le lien de la propriété actuelle avec le travail de formation qui pourrait la justifier au regard de la raison a dans bien des cas cessé depuis longtemps d'être apparent, en particulier du fait de l'héritage. Ici encore une forme rationnelle va se superposer au contenu empirique, celle d'un contrat tacite de désistement de tous les individus en faveur de l'héritier présomptif. On pourrait croire que la transmission de la propriété par héritage ne se conçoit que

dans la société civile et sous la garantie de l'Etat. Mais, objecte Fichte, d'où l'Etat tiendrait-il le droit de nous attribuer une propriété étrangère ? Chaque fois que quelqu'un disparaît du monde des phénomènes, il y perd tous ses droits, sa propriété redevient pour ainsi dire de la matière brute, puisqu'il n'y a plus de possesseur de la forme. L'humanité tout entière est donc l'héritière légitime du défunt ; car elle possède un droit d'appropriation illimité sur tout ce qui n'a pas de possesseur. Par souci de commodité et pour éviter des contestations à l'infini, on a admis que chacun s'attribuerait ce qui est le plus proche : les biens qui sont à l'intérieur et autour de la maison paternelle. Tous les individus renoncent à leur droit d'appropriation sur cet héritage précis, à condition que l'ayant droit présumé renonce de son côté à émettre des prétentions sur les biens des autres citoyens défunts. Il y a donc bien dans l'état de nature un droit successoral non spécifié, qui donne naissance par le contrat de désistement réciproque au droit limité de l'état civil et qui, en tout état de cause, ne doit rien à l'Etat.

La forme du contrat de désistement va d'ailleurs s'appliquer également à un droit personnel de nature réelle particulièrement important en raison de sa signification politique : celui des parents sur leurs enfants. La critique du paternalisme des Etats, un des thèmes fondamentaux de la Revendication, est assortie, dans les Contributions, d'une critique de la conception courante du pouvoir paternel lui-même. Que le prince croie devoir s'attribuer de par la grâce de Dieu, envers ses sujets, les droits et les obligations d'un père de famille, cette illusion relève d'une méprise fondamentale sur la nature du pouvoir paternel lui-même. La puissance parentale n'est nullement d'origine naturelle ou divine, l'attribution des enfants se fait à nouveau selon le critère de la proximité, grâce à un contrat implicite de tous avec tous. Les parents ne possèdent nullement en vertu du droit naturel un droit exclusif sur les enfants qu'ils mettent au monde : ce n'est que par une occupation sanctionnée par le retrait tacite des autres individus qu'ils transforment en droit de propriété le droit d'appropriation qui leur est commun avec toute l'humanité.

En rapportant immédiatement l'éducation et la culture de l'individu à l'interpersonnalité transcendante, en fondant la propriété directement sur le travail et les droits positifs les plus importants sur une convention expresse ou tacite de type privé, Fichte entend ruiner définitivement les prétentions de l'Etat paternaliste à la soumission "filiale" des individus. Si ceux-ci ne tiennent ni leur culture ni leur propriété de l'Etat, il est clair qu'ils peuvent à chaque instant se retirer de la société politique à laquelle ils appartiennent sans préjudice pour leurs droits essentiels et sans qu'on soit autorisé à exiger d'eux une restitution quelconque. Le contrat civil ne pouvant obliger que par la volonté libre des contractants et cette volonté étant par nature susceptible de changer, c'est la même chose de se demander si

les termes de ce contrat peuvent être modifiés, s'il peut être rompu unilatéralement et si un contrat en général peut être conclu : "C'est un droit inaliénable de l'homme de suspendre même unilatéralement, dès qu'il le veut, chacun de ses contrats ; immutabilité et validité perpétuelle d'un contrat quelconque sont l'atteinte la plus brutale au droit de l'humanité en soi" (1). La théorie contractuelle de l'Etat permet donc de déduire directement le droit pour un peuple de modifier sa constitution et pour un individu d'abandonner une association politique particulière pour entrer dans une autre ou même - théoriquement - pour retourner à l'état naturel.

La situation de l'individu dans l'Etat peut au total être envisagée sous quatre rapports :

1°)- Pris isolément et sous la seule juridiction de sa conscience, qui est l'instance suprême, l'homme est soumis à la loi morale, en tant qu'elle se rapporte uniquement au monde des esprits; sous ce premier rapport il est esprit (Geist).

2°)- Comme être sociable, vivant parmi ses semblables, il a pour loi "la loi morale en tant qu'elle détermine le monde des phénomènes et s'appelle le droit naturel" (2) ; sous ce rapport il est homme (Mensch).

3°)- Les droits et les devoirs de la sociabilité en général peuvent faire l'objet d'une spécification contractuelle. Le domaine des contrats en général est le monde des phénomènes en tant qu'il n'est pas pleinement déterminé par la loi morale ; la loi qui règle le comportement humain dans ce domaine est le libre arbitre empirique (freie Willkür).

4°)- Entre autres contrats l'individu peut conclure le contrat particulier de tous avec chacun et de chacun avec tous qu'on appelle le contrat civil (Bürgervertrag) et qui donne naissance à l'Etat ; par là il devient citoyen.

Le domaine de la conscience est le plus étendu et le seul dont on ne puisse jamais sortir, celui de l'Etat est le plus restreint et le plus superficiel. La juridiction des instances supérieures n'est pas suppléée, mais complétée par celle des instances inférieures. L'appartenance aux domaines les plus fondamentaux n'est donc nullement supprimée par l'entrée dans les domaines dérivés plus circonscrits. Il y a notamment continuité entre l'état contractuel en général et l'état civil proprement dit. Entre le contrat en général et le contrat civil il n'existe aucune différence de nature. Le contrat de tous avec

1 - Beiträge, VI, 159.

2 - Ibid., VI, 131.

tous qui constitue un groupe humain en société politique n'est qu'une espèce particulière de contrat. Le contrat civil n'est pas considéré comme le fondement et la garantie de tous les autres contrats, il n'est lui-même qu'un contrat facultatif que l'individu conclut ou non en fonction des avantages et des inconvénients qu'il présente. Il faut que des contrats en général soient déjà valides pour que le contrat civil le soit à son tour. Si ce dernier devait précéder tous les autres comme leur garantie, on serait enveloppé dans un cercle : c'est par une transaction originaire que devrait être établie la validité de toutes les transactions, la pétition de principe est évidente. Ce que l'individu a acquis par contrat au cours de son existence dans l'Etat, il le possède en tant qu'homme, non en tant que citoyen. C'est en tant qu'homme qu'il conclut des contrats en général et le contrat civil en particulier. S'il devait le faire en tant que citoyen, il ne pourrait jamais conclure aucun contrat, puisque précisément il ne devient citoyen que par un contrat.

Si les associations politiques ne jouissent d'aucune prérogative particulière parmi toutes les sociétés contractuelles privées, on peut concevoir sans difficulté véritable l'existence d'Etats dans l'Etat, comme par exemple ceux qui naissent d'une révolution partielle. La coexistence de fait de plusieurs Etats sur le même territoire est d'ailleurs à l'époque un fait général. Fichte ne songe pas seulement au morcellement politique et à la disparité des régimes, mais aussi à toutes les sociétés particulières menaçantes par leur ésotérisme, l'"Etat" juif, qui est un ferment de discorde permanent pour l'Europe (1), la noblesse avec son esprit de caste, les milieux militaires avec leur sens particulier de la discipline et de l'honneur, l'Eglise catholique avec les pouvoirs redoutables de ses ministres sur les âmes, les corporations d'artistes et d'artisans etc C'est ici toutefois que le retournement de la position du philosophe à l'égard du pouvoir politique en général s'annonce peut-être de la façon la plus nette, puisque, notamment dans l'examen des rapports entre l'Eglise et l'Etat, qui doivent vivre sous le régime de la séparation la plus rigoureuse, il est fait appel implicitement à l'Etat, comme défenseur attitré des droits de l'homme, contre toutes les sociétés fermées et les particularismes susceptibles de devenir oppressifs.

Enfin si, dans son interprétation polémique de la réalité politique, Fichte donne l'impression de parvenir à un individualisme extrême-

1 - L'antisémitisme de FICHTE s'explique sans doute à la fois par un universalisme intolérant qui considère au fond toute espèce de particularité, ethnique, raciale, religieuse ou politique comme une menace effective ou virtuelle pour les droits de l'homme en général, par le tempérament "anti-chrématistique" du philosophe, et, bien sûr, par de solides préventions.

miste et à une sorte d'anarchisme moral, un double correctif important vient finalement mettre en question les présupposés ultra-libéraux : celui du droit absolu au minimum vital, qui implique la possibilité théorique d'une atteinte au droit de propriété strict, et du devoir non moins absolu du travail, tous deux constituant en fait un premier pas vers le socialisme.

*
* * *

Les Fondements du droit naturel de 1796-1797 constituent la réalisation systématique du projet central des Contributions : la déduction du droit à partir de principes strictement à priori, mais cette fois en dehors de tout parti-pris polémique. Le ton n'est plus celui de la passion, mais de l'exposé scientifique et surtout les conclusions vont se révéler assez différentes de ce que l'esprit des publications précédentes pouvait laisser entrevoir. En fait la théorie du droit naturel "ontologique", chez Fichte comme chez ses prédécesseurs, était une victime illustre de l'illusion dialectique, puisqu'elle croyait abusivement pouvoir compter l'existence au nombre des déterminations d'un pur concept. Découvrant en lui-même la représentation d'un état naturel et de droits originaires, le Moi postulait dogmatiquement pour elle un répondant dans le Non-Moi et restait finalement indécis entre l'archéologie et la téléologie (1), manquant ainsi la véritable question de l'origine, la question transcendante. Le changement qui s'opère dans l'exposé systématique du droit naturel par rapports aux écrits révolutionnaires résulte essentiellement de l'application des principes de la première Doctrin de la Science (2) à la philosophie du droit. Dans la philosophie pratique comme dans la philosophie théorique, la Doctrin de la Science consomme la ruine du point de vue dogmatique en faisant apparaître à chaque fois le "donné" comme le corrélat d'une activité transcendante d'auto-limitation du sujet. Or Fichte remarque le même défaut dans la conception dogmatique de l'objet et dans les préten-

1 - Dans La Destination du Savant FICHTE considère ROUSSEAU comme le théoricien du retour à un âge d'or historique et son analyse des premiers commencements comme une eschatologie renversée. Ambitionnant de "comprendre Rousseau mieux qu'il ne se comprenait lui-même", Fichte croit pouvoir affirmer qu'il était à son insu un adepte des Lumières et du progrès, qu'il concevait comme une régression par une simple erreur de perspective.

2 - Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Leipzig, 1794-95, S.W.I.

dues déductions du droit qui ont précédé ses travaux personnels : dans les deux cas on commet une pétition de principe en présupposant une pluralité de choses ou une pluralité de sujets juridiques donnés : "J'ai entrepris cet été des recherches sur le droit naturel et découvert qu'on manque partout d'une déduction de la réalité du concept de droit, que toutes les explications qu'on en donne ne sont que des explications formelles, verbales, qui présupposent déjà la présence en nous d'un tel concept comme un fait, et ce que ce concept signifie" (1).

Or précisément, le droit ne doit pas être rapporté à une facticité quelconque, fût-elle d'ordre supérieur; il n'est pas un fait (Tatsache) de la raison ou de l'expérience, mais l'acte (Tathandlung) originaire et fondateur sur lequel repose d'abord l'admission d'une pluralité de sujets juridiques, c'est-à-dire en fait la constitution d'une intersubjectivité pure et simple. Le concept de droit ne saurait en effet naître d'un rapport que des sujets préalablement donnés établissent entre eux, il n'exprime pas le fait de la coexistence juridique : c'est en lui que se constitue originairement pour le Moi la nécessité de la position de sujets étrangers : "Il n'y a pas d'individu là où il n'y en a pas au moins deux. Les conditions de l'individualité s'appellent des droits" (2). La révolution copernicienne va donc consister ici à montrer que le concept de droit, loin de s'appliquer de façon plus ou moins facultative à des individualités pré-existantes, est la condition de possibilité transcendante de toute individualité. C'est bien ainsi que Fichte définit la tâche du Droit Naturel : "Mon Moi absolu n'est manifestement pas l'individu (...). Mais l'individu doit être déduit du Moi absolu. C'est ce à quoi va procéder sans retard la Doctrina de la Science dans le Droit Naturel" (3).

Si, par un paradoxe apparent, la genèse du concept de droit prend la forme d'une déduction de l'individualité (4) à partir de l'égoïté

1 - SCHULZ, I, 496, An Reinhold, 29 August 1795.

2 - Ibid., pp. 498-499.

3 - Ibid., I, 501, An Jacobi, 30 August 1795.

4 - C'est bien l'individualité qui est déduite, et non l'individu, qui résiste par essence à toute tentative de déduction. L'élaboration systématique du droit public pur et de l'économie rationnelle a pour but de rendre possible la forme abstraite de l'individualité et, dans l'examen des conditions de réalisation de cette forme, le système fichtéen est le moins formel qui soit. Cette oblitération de la substance concrète de l'individualité est pour Hegel le principe de l'immoralité. Cf. par exemple la critique de la formule abstraite du respect de la propriété d'autrui (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, pp. 349-350) et la distinction de la personnalité juridique formelle et de l'individualité vivante (Leçons sur la philosophie de l'histoire, III^e Partie, Le monde romain). Cette dissociation entre la matière et la forme de la personne est le legs empoisonné que le monde romain a fait à l'Occident en créant le Droit positif.

absolue et non de la communauté à partir de l'égoïsme individuelle, c'est qu'il n'y a pas d'identité à soi sans une altérité reconnue, pas de Moi individuel sans un Nous effectivement réalisé. C'est seulement par l'admission de la liberté étrangère que le Moi parvient à la conscience de soi comme individu. Le concept du droit, comme concept originaire de la raison, n'est rien de moins que "le concept du rapport nécessaire d'êtres libres les uns avec les autres" (1). C'est le concept de l'"Être collectif" qui supprime celui de la Société tel qu'il était exposé dans La Destination du Savant. L'être collectif se distingue de la société originaire en ce qu'il ne peut en aucun cas se fonder sur la seule sociabilité naturelle, mais présuppose l'instauration d'un ordre juridique effectif assorti d'un pouvoir de contrainte, c'est-à-dire un acte positif de liberté morale de la part de sujets désireux de vivre ensemble dans le respect mutuel de leurs personnes. Fichte se déclare entièrement d'accord avec Kant, dont il vient de lire le Projet de paix perpétuelle, pour affirmer que l'état de paix, c'est-à-dire l'état de la coexistence juridique entre les hommes, n'est pas "naturel", mais doit être fondé et qu'on a le droit de contraindre même celui qui ne manifeste pas d'intentions agressives à garantir, en ce qui le concerne, la sécurité requise, en se soumettant au pouvoir suprême. Seule la réciprocité effective des droits dans la loi permet l'accession à l'individualité et la coexistence des individus comme tels. Il faut donc rejeter toute idée d'un individu porteur de droits antérieurement à la réalisation d'une communauté juridique de fait et considérer l'Etat non plus comme un ordre juridique parmi d'autres, mais comme le créateur et le garant de toute espèce de droit. D'où la renonciation pure et simple au droit naturel constitutif : "Il n'y a pas d'état des droits originaires et pas de droits originaires de l'homme" (2), et le retour à une interprétation rousseauiste du contrat social : "Un contrat conclu contre la loi n'a pas de validité. Un contrat conclu sans la loi n'a pas de validité juridique : c'est une affaire qui tombe dans le domaine de la moralité et de l'honneur. Toute validité des contrats provient immédiatement ou médiatement, par l'intermédiaire de la loi positive, de la loi du droit, selon le principe : ce sans quoi aucun rapport juridique ne serait possible possède une validité juridique absolue" (3). Le contrat civil est considéré maintenant explicitement comme la condition préalable et la garantie nécessaire de tous les contrats effectifs.

Le règne du droit public devient un impératif absolu parce qu'il est une des conditions primordiales de l'accession à la conscience de soi. C'est en cela que consiste, du point de vue copernicien, la réalité immédiate du concept de droit, qui est restée ignorée de toutes les

1 - Naturecht, III, 8.

2 - Naturecht, III, 112.

3 - Angewandtes Naturecht, III, 235.

pseudo-déductions antérieures, nées du verbalisme vulgarisateur et démagogique. Aussi, bien que le passage du droit privé au droit public, c'est-à-dire en somme de la moralité libre au droit contraignant, repose sur la seule volonté des individus de constituer une communauté juridique - la règle du droit n'est que technico-pratique - et que la création de la sphère juridique contractuelle ne puisse être considérée en soi comme un impératif absolu, le réfractaire ne peut, sans se mettre immédiatement en contradiction avec lui-même et renoncer à sa destination d'homme, choisir de rester définitivement à l'écart des ordres juridiques existants. Le règne de l'insécurité mettant en péril la réalité même de l'ordre humain, la garantie des droits individuels et le maintien de la paix juridique par l'Etat répondent à une nécessité originaire de la raison. L'entrée dans l'Etat est donc en pratique rendue obligatoire par la loi morale elle-même (1) et l'impératif du droit n'est hypothétique que dans la mesure où il reste subordonné de toute manière à celui de la morale.

Du caractère conditionné de la loi du droit découle immédiatement l'autorisation d'appliquer, au nom du droit, la contrainte à celui qui enfreint le droit : si l'autre cesse de se donner comme loi le respect de ma liberté, il n'y a plus entre nous de rapport juridique, la loi du droit ne me prescrit plus aucune obligation et je puis alors traiter l'autre à ma convenance. Le droit parle alors en quelque sorte par son silence même, il ordonne d'une certaine manière sans ordonner et intervient positivement en n'intervenant plus : la cessation du droit me confère un droit de coercition indéfini, qui n'est limité en fait que par ma force. Mais tout le problème est d'établir juridiquement quand le cas se présente et combien de temps il est donné. Fichte aboutit à la conclusion que non seulement l'effectivité, mais encore la détermination complète de la contrainte juridique ne sont pas possibles en dehors de l'Etat. C'est précisément cela qui règle le sort du droit naturel : "De la question de savoir si l'exercice du droit de coercition par la victime elle-même est possible ne dépend rien de moins que la réponse au problème de la possibilité d'un Droit Naturel proprement dit, dans la mesure où l'on entend désigner par ce terme une science du rapport juridique entre des personnes en dehors de l'Etat et en l'absence de loi positive" (2).

Le droit de contrainte est condamné en fait à rester indéfiniment problématique, dans sa validité comme dans son application, tant que les deux parties en présence ne consentent pas à aliéner la totalité

1 - Cf. Sittenlehre, 1798, S.W. IV, par. 18, 22, 24 ; et surtout p. 237 sq.

2 - Naturecht, III, 99.

de leur puissance entre les mains d'un tiers qui ait leur confiance et possède plus de force qu'eux. Ils devront lui abandonner entièrement l'exercice de leur droit de contrainte et s'en remettre à lui pour tous leurs conflits possibles, c'est-à-dire se dessaisir également à son profit une fois pour toutes de leur droit de juger (Recht des Gerichtes). La paix juridique définitive ne pourra donc être établie entre les individus que par l'aliénation inconditionnelle de leur puissance physique et de leur jugement en matière de droit (Rechtsurteil), c'est-à-dire de tous leurs droits à un tiers tout-puissant.

Or l'être libre ne peut consentir à s'aliéner ainsi sans réserve à une puissance étrangère que si on lui garantit en compensation la totalité de la liberté qui lui revient en vertu du droit. Je ne puis rationnellement me soumettre que si cette condition est réalisée et je dois pouvoir m'assurer personnellement qu'elle l'est effectivement. Nul ne peut me contraindre à l'abandon de mes droits si je n'ai pas pu vérifier préalablement que ma liberté juridique ne subirait aucune atteinte, qu'aucune autre restriction ne serait imposée à ma sphère d'action individuelle que celle-là même à laquelle j'aurais consenti de mon propre jugement en vertu de la loi du droit. Je dois pouvoir me convaincre que les jugements rendus en mon nom par le tiers en faveur duquel je me serai désisté seront toujours conformes à ceux que le respect du droit me dicterait à moi-même de toute façon. Pour cela il faut que l'on soumette à mon examen des normes de ces futurs jugements juridiques qui réalisent l'application de la loi à tous les cas qui peuvent se présenter. Ces normes s'appellent lois positives, leur système la loi (positive).

En me soumettant à la loi, une loi examinée et approuvée par moi, je ne me soumet pas à la volonté changeante d'un homme, mais à une volonté ferme et constante, et puisque la loi est telle que je devrais nécessairement, d'après la loi du droit, en faire la règle immuable de ma volonté, c'est à ma propre volonté que je resterai soumis. Or c'est ma volonté permanente du droit qui conditionne ma capacité juridique en général. Si donc j'ai une autre volonté que celle de la loi, elle ne peut être, du moment que la loi est la seule volonté juste, qu'injuste et je suis, du fait que j'ai cessé de vouloir le droit, privé de droit. Autrement dit, loin de m'enlever mes droits, ma soumission à la loi me les confère originairement en me permettant d'extérioriser une fois pour toutes ma volonté du droit comme condition à priori de possibilité de mon existence juridique de fait. Je n'ai accompli en fait ma soumission qu'à l'égard de ma propre volonté. J'ai exercé une fois mon droit de justice personnel pour toute ma vie et pour tous les cas possibles; on ne m'a retiré que le soin d'assurer par ma propre puissance physique l'exécution de mes sentences.

Or précisément, si la loi est formellement la seule volonté à laquelle on puisse aliéner rationnellement son pouvoir judiciaire individuel et ses moyens de coercition, elle n'est pas encore capable par elle-même d'assurer l'exécution des décisions juridiques qui s'imposent. L'individu devant pouvoir être convaincu, avant de faire sa soumission, de l'impossibilité totale et permanente pour lui que ce soit de porter atteinte impunément à ses droits, il faut que soit garantie à ses yeux la souveraineté exclusive de la loi. Cela implique que la loi soit en même temps un pouvoir : le concept de la loi et celui de l'excédent de force (Übermacht) nécessaire au tiers pouvoir doivent être réunis synthétiquement/ la loi elle-même doit être le pouvoir suprême, le pouvoir suprême doit être la loi et je dois pouvoir m'assurer, lorsque je fais ma soumission, qu'aucune action coercitive, en dehors de celle de la loi, ne pourra jamais être exercée contre moi.

Le problème revient donc à trouver une volonté qui soit un pouvoir quand et seulement quand elle veut la loi, mais alors le soit infailliblement. D'autre part, ce pouvoir doit être supérieur à celui des individus, et cela de façon incommensurable ; il ne peut donc naître que de la réunion des individus. Or une association durable d'êtres libres ne peut reposer que sur la volonté commune du droit : elle perd donc tout pouvoir et se dissout automatiquement dès qu'elle se met à vouloir l'injustice. La seule chose sur laquelle s'accordent nécessairement les volontés individuelles d'êtres libres, donc désireux de vivre ensemble et de répartir entre eux avec justice la liberté disponible, est le droit et, dans le cas concret où un certain nombre d'individus co-existent effectivement sur un territoire avec leurs mœurs, leurs occupations et leurs ambitions particulières, le droit dans son application à eux, c'est-à-dire leur loi positive. Partout où il y a unité effective, il y a volonté commune du droit et de la loi ; la volonté injuste ne peut jamais être qu'individuelle et isolée.

Toutefois l'individu ne peut se satisfaire de la certitude de principe qu'aucun accord véritable n'est possible sur des visées injustes et que par conséquent la volonté dissidente du malfaiteur ne saurait prévaloir longtemps contre la volonté majoritaire du droit. Il lui faut l'assurance que la volonté de la communauté sera toujours précise et efficace dans le détail même de l'exécution. La seule garantie suffisante serait que l'existence même de la société soit liée à l'efficacité totale de la loi. Pour cela il faudrait que toute injustice, aussi minime semble-t-elle, menace la cohésion de l'ensemble lui-même, que le tort fait à l'un devienne automatiquement tort envers tous. La loi doit nécessairement être action (das Gesetz soll notwendig That sein) ; elle le sera infailliblement toujours si toute action est loi, c'est-à-dire si chaque action individuelle restitue effectivement une loi universellement valable. Dans une association de ce genre chaque injustice individuelle devient un malheur public, les droits de chacun sont sous la

protection de tous, et la répression est la tâche de la collectivité tout entière. "Il est clair, conclut Fichte, que celui qui entre dans une pareille association obtient sa liberté, bien qu'il y renonce, et qu'il l'obtient par le fait même qu'il y renonce, que par le concept de cette association toutes les contradictions sont résolues et que, par sa réalisation, la souveraineté du droit est réalisée ; que quiconque veut la souveraineté du droit ne peut manquer de vouloir nécessairement une telle association" (1).

La déduction de l'être collectif ou Etat fait apparaître la nécessité juridique immédiate, du point de vue d'un droit naturel "réel", de l'autosujétion absolue au pouvoir politique. Ce qui est perdu d'un côté est d'ailleurs immédiatement retrouvé de l'autre : s'il n'y a pas d'état naturel prépolitique, c'est qu'en réalité le seul état naturel de l'homme est l'état politique ; "car l'Etat lui-même devient l'état de nature de l'homme et ses lois ne doivent pas être autre chose que le droit naturel réalisé" (2). Le point de vue de Fichte rejoint donc celui de Hobbes sur un certain nombre de points fondamentaux : la nécessité de sortir de l'état naturel pour assurer la pacification effective des rapports humains, l'accession à l'ordre proprement juridique par un contrat de désistement réciproque de tous en faveur d'un tiers tout-puissant : l'Etat, et l'impossibilité de fonder efficacement le règne du droit sur un autre mobile que l'égoïsme individuel. Dans une situation apolitique, le seul droit substantiel de l'homme est une sorte de "droit sur tout" qui correspond en fait à l'absence de tout droit et entraîne une insécurité générale et permanente. Peu importe que la science ait besoin de l'abstraction d'un droit originaire (Urrecht) régulateur pour déterminer les conditions de possibilité de la personnalité en général, hypostasier dogmatiquement ce pur instrument de la spéculation en une prétention juridique efficace de l'individu dans un état prépolitique, c'est ignorer délibérément que seul pourrait être effectif, dans un tel état, le droit de coercition infini tel qu'il résulte d'une situation d'incertitude et de méfiance généralisées et contribue d'ailleurs à l'entretenir.

L'instauration de la communauté juridique, comme condition nécessaire de la réciprocité effective des droits, implique donc le passage de la loi purement formelle et qualitative du droit : "Restreins ta liberté par le concept de la liberté de toutes les autres personnes avec lesquelles tu entres en liaison" (3), à une quantification positive des sphères de liberté individuelles. La réalisation du droit consiste précisément dans l'attribution à chaque individu d'un certain quantum

1 - III, 109-110.

2 - III, 149.

3 - III, 10.

de liberté en deçà duquel il devra se maintenir pour n'avoir à redouter aucune intervention de la contrainte publique. Toute la tâche de la philosophie de l'Etat va consister ici à montrer comment le droit naturel ne trouve sa vérité que dans sa disparition et l'homme que dans le citoyen. L'exposé du droit public a pour but de réduire l'hétérogénéité radicale qui existe entre la force et le droit en faisant voir que la seule garantie du droit naît de l'aliénation totale des forces individuelles à une force publique qui n'est plus rien d'autre que le droit en action. Si l'individu doit perdre sa force pour acquérir des droits, la force de l'Etat devient juridique en rassemblant les forces que les individus lui ont librement abandonnées. Au niveau de l'Etat juridique total s'opère donc la synthèse définitive du droit et de la force par le déséquilibre absolu qui se trouve établi entre la force injuste et le pouvoir juste en faveur de ce dernier.

Cette synthèse est aussi, du point de vue historique, celle de la tendance absolutiste héritée de Hobbes et du libéralisme de l'Aufklärung. D'un côté le dépassement du formalisme métaphysique exige la prise au sérieux de toute objection hobbesienne contre la théorie libérale du contrat comme impuissante à constituer une véritable souveraineté : aussi longtemps que l'individu se réserve, pour un cas aussi exceptionnel qu'on voudra, l'usage de son jugement et de son droit de coercition, il n'y a pas de garantie définitive de la paix juridique et l'état de guerre persiste sous une forme atténuée ; c'est donc bien l'assujettissement total de l'individu qui est exigé dans le contrat. D'un autre côté, il n'est pas question d'abandonner l'individu au despotisme arbitraire et illimité d'un pouvoir quelconque. Il faudra donc à la fois que l'Etat soit à même de garantir absolument la paix intérieure et qu'il soit mis hors d'état d'user de sa force contre le droit. Autrement dit, le seul despotisme auquel l'individu puisse rationnellement se soumettre est celui du droit. C'est ce despotisme illimité, mais non arbitraire qui constitue la synthèse totale recherchée par Fichte. Le point de vue du droit naturel philosophique implique donc la nécessité de déterminer un souverain dont le vouloir empirique tout-puissant soit assuré de coïncider en toute occasion avec la norme du droit.

La conciliation tentée par Fichte dans la déduction de l'Etat juridique constitutionnel est de toute évidence inspirée directement de Rousseau, et le projet fichtéen peut être défini exactement dans les termes de la célèbre formulation de la tâche fondamentale du droit politique dans le Contrat Social, au chapitre 6 du Livre I. Il ne faut cependant pas manquer de souligner à quel point la théorie fichtéenne du pouvoir est finalement éloignée de celle de Rousseau, notamment dans la condamnation transcendante de la démocratie et l'aliénation de la souveraineté par le contrat de transfert (Übertragungs-contract), la conception, fort peu rousseauiste, de la séparation des pouvoirs et le refus, dû à des survivances libérales, de l'"aliénation totale" exigée par Rousseau.

La nécessité absolue de la représentation se déduit immédiatement de la raison pure en raison de l'impossibilité pour la collectivité de garantir effectivement la constitution si elle est à la fois juge et partie dans le débat. Le pouvoir d'exécution (ausübende Gewalt) au sens large (qui en fait comprend à la fois le législatif et l'exécutif) doit être délégué parce que, si la collectivité tout entière en conservait l'exercice, il n'y aurait aucun autre pouvoir qui pût jamais la contraindre à observer sa propre loi constitutionnelle sur l'application rigoureuse et infaillible de la loi selon l'ordre chronologique des cas.

Une division interne du pouvoir est absolument nécessaire si le pouvoir doit contrôler l'exercice du pouvoir comme la loi contrôle la loi par le biais de la constitution. Mais la séparation n'est pas entre le pouvoir législatif et le pouvoir exécutif, elle est entre le pouvoir d'exécution au sens large (qui finalement englobe les trois pouvoirs traditionnels, la séparation du pouvoir exécutif et du pouvoir judiciaire étant, selon Fichte, impraticable) et le pouvoir de contrôle, que Fichte délègue à un organisme aristocratique qui est censé matérialiser la souveraineté populaire (1) et qui jouit d'un pouvoir prohibitif absolu sur les actes d'exécution : l'Ephorat. Le pouvoir de contrôle n'est en fait que le droit de regard sans le pouvoir (2).

Quant aux droits réservés de l'individu, Fichte en maintient le principe parce que le contexte de sa philosophie de l'Etat reste foncièrement individualiste, mais sans se risquer à déterminer un minimum inviolable de ces droits imprescriptibles : "Chacun donne au corps protecteur sa contribution : il donne sa voix pour la nomination des magistrats, pour la sûreté et la garantie de la constitution, il donne sa contribution déterminée en forces, services, produits en nature ou traduits en signe universel de la valeur, en argent. Mais il ne se donne pas totalement lui-même ni ce qui lui appartient. Car, que lui resterait-il dans ces conditions que l'Etat, pour sa part, lui promettrait de protéger ?" (3). L'institution étatique étant par nature ordonnée aux fins de l'individu, il est essentiel que le contrat soit réellement bilatéral et comporte des engagements précis et inviolables de l'Etat. Mais cette exigence est tout entière de principe, puisque c'est l'Etat qui fixe autoritairement et unilatéralement la mesure de la "contribution" civique.

*

* *

1 - Celle-ci doit rester en principe absolue ; Cf. notamment III, 182

2 - Cf. HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, pp. 354-357.

3 - Angewandtes Naturrecht, III, 205.

C'est cependant dans son interprétation du contrat que Fichte se révèle le plus conséquent et le plus original par rapport à ses devanciers. Dans sa période proprement libérale il insistait surtout, comme eux, sur le caractère symbolique intemporel du pacte originaire (1). Dans le Droit Naturel le contrat est explicitement matérialisé et rendu obligatoire. L'Etat contractuel doit être le produit d'une négociation effective entre des intérêts matériels divergents qu'il s'agit de rendre compatibles par un calcul rigoureux. Du même coup le contrat cesse d'être un simple principe formel du droit politique (2), il signifie la répartition égalitaire réelle de la liberté et de la propriété disponibles et, comme tel, devient le principe constitutif de la législation et de l'administration. Si, chez les théoriciens libéraux, la théorie du contrat avait principalement pour but de symboliser la relation formelle de l'individu à l'Etat et de fonder en raison le devoir équivalent d'obéissance de tous, chez Fichte c'est le contenu même du droit positif qui fait l'objet de la négociation originaire et c'est la réciprocité effective des concessions matérielles d'individu à individu qui devient le moment essentiel du contrat. Dans ces conditions il est indispensable que le contrat soit réellement conclu à l'avenir pour fonder le véritable Etat de droit encore inexistant : "C'est par des contrats d'individus à individus, écrit Fichte à propos du contrat d'union (Vereinigungsvertrag), le contrat proprement politique, que le tout a pris naissance, et c'est par le fait que tous les individus contractent avec tous les individus, considérés comme un tout, qu'il est achevé" (3). C'est donc par un compromis réel de type privé, qui laisse intacte la souveraineté inaliénable de l'individu (4), que se constitue le corps politique. Quel que soit le chemin parcouru depuis les écrits polémiques de la période ultra-libérale, il reste que, formellement, l'individu ne peut être soumis que par une décision expresse de sa volonté libre (5). Fichte souligne d'ailleurs que le moment de la sujétion reste virtuel dans le contrat, puisque

-
- 1 - Encore qu'il soutienne que, théoriquement, chaque loi singulière devrait être le produit d'une nouvelle transaction.
 - 2 - Kant le considère comme un postulat méthodologique et un principe heuristique pour la production de la législation ; la matière du droit doit sortir des décisions du souverain empirique telle qu'elle résulterait d'une "expression de la volonté générale". Le contrat a donc bien une signification concrète du point de vue de la justice matérielle des actes gouvernementaux, mais seulement à titre de principe régulateur. Cf. Über den Gemeinspruch ; Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, II^e Partie, Du rapport de la théorie à la pratique dans le droit public.
 - 3 - Angewandtes Naturrecht, III, 204.
 - 4 - "Je dois me soumettre en pleine liberté" (Naturrecht, III, 102).
 - 5 - Cf. ROUSSEAU : "Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige le consentement unanime : c'est le pacte social ; car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire ; tout homme étant né libre et maître de lui-même, nul ne peut, sous quelque prétexte que ce puisse être, l'assujettir sans son aveu" (Contrat social, I, 8).

l'acte juridique qui l'établit (Unterwerfungsvertrag) n'a de valeur qu'hypothétique et ne soumet l'individu au pouvoir répressif de l'Etat que pour le cas où il manquerait à ses devoirs civiques. Aussi longtemps en effet que le citoyen remplit parfaitement ses obligations envers l'Etat, il peut se considérer comme n'étant rien d'autre, au point de vue public, que participant de la souveraineté et, au point de vue privé, qu'individu libre. Il ne cesse d'être législateur pour devenir sujet effectif que du jour où il s'expose aux représailles de la force publique.

Si le nouveau contrat civil a pour but essentiel la répartition du monde sensible en sphères d'activité individuelles, c'est évidemment le contrat de propriété (Eigentumsvertrag) qui en constitue le fondement et la substance. Chacun, pris individuellement, doit, dans le compromis originaire, se mettre pleinement d'accord avec tous pour savoir exactement jusqu'à quel point il lui faut réduire ses prétentions juridiques naturelles s'il veut pouvoir jouir en paix de sa propriété, de ses droits et libertés civils (1). Ce contrat doit nécessairement être réciproque : il ne peut y avoir de renonciation qu'en échange d'une propriété personnelle garantie. Chacun doit donc être propriétaire dans l'Etat, sinon on ne voit pas pourquoi il accepterait de conclure le pacte civil. Dans le contrat de propriété que chaque individu conclut avec tous, celui-ci engage sa propriété comme caution du respect qu'il doit avoir de toutes les autres : toute violation du contrat met fin à la reconnaissance réciproque des sphères d'action et autorise la victime à enlever à l'agresseur la totalité de sa propriété s'il le peut.

La propriété étant entendue non pas au sens de la possession juridique du sol ou de biens meubles, mais au sens abstrait du droit à des actions libres dans le monde sensible en général, la tâche fondamentale du "Droit Naturel appliqué" n'est en fin de compte rien d'autre que la déduction rationnelle des diverses formes de propriété, des modalités d'acquisition, d'abandon et de transfert de celle-ci (le droit à la sécurité et à l'inviolabilité personnelles n'est à tout prendre que le droit à la propriété absolue de soi-même et la législation pénale n'a au total pas d'autre but que de protéger la propriété individuelle sous toutes ses formes). L'appropriation privée ne disparaît donc pas, elle change seulement de sens. Si les privilèges exorbitants des propriétaires nominaux dans les Etats historiques obligent en fait les non-possédants à acheter leur droit d'existence aux conditions discrétionnaires définies par le capital, la propriété privée dans l'Etat de la raison ne peut pas être conçue comme une sphère indépendante de jouissance individuelle, mais comme une sphère d'activité dirigée au sein d'un projet social.

1 - Cf. ROUSSEAU : "Tout homme a naturellement droit à tout ce qui lui est nécessaire ; mais l'acte positif qui le rend propriétaire de quelque bien l'exclut de tout le reste" (Ibid. I, 9).

La socialisation de la propriété n'a donc nullement le sens de la nationalisation des moyens de production au sens strict, elle signifie seulement l'organisation rationnelle du travail social par l'attribution à chaque individu de la propriété exclusive d'un emploi précis, en fonction des besoins et des disponibilités de la collectivité. Le maintien et la généralisation de la propriété privée ne peuvent en effet être rendus compatibles avec le principe rationnel de la division du travail que si l'objet du contrat de propriété est non pas une chose, mais une fonction et si la propriété des moyens matériels de production a cessé d'apparaître comme le symbole et la substance de toute propriété. Il faut notamment que disparaisse une fois pour toutes, dans une économie rationnelle, la surestimation affective de la propriété foncière, qui est un des préjugés les plus tenaces de la mentalité féodale.

Fichte souligne à maintes reprises, dans les ouvrages de sa maturité, qu'il n'y a pas de droit exclusif sur les choses, mais seulement un droit sur les personnes à propos des choses (1). La propriété des choses est en réalité exactement le contraire de ce qu'elle veut être : elle correspond, dans le domaine économique, au primat absolu de la chose en soi et à l'hétéronomie. En fait il n'y a pas de droit sur la "res" en tant que telle et le droit "réel" est improprement nommé. Pour que l'individu cesse d'être possédé par ce qu'il possède, il faut que le droit de propriété ne soit plus rien d'autre que le droit du citoyen de vivre d'une profession dans l'Etat. Ce droit doit résulter d'un accord bilatéral de chacun avec tous impliquant, de la part de l'individu, le devoir absolu du travail et, de la part de la collectivité, le devoir absolu d'assistance dans le cas où une organisation défectueuse ne permet plus au travail de nourrir décemment le travailleur. Dans ces conditions le droit du paysan sur une portion déterminée du sol, par exemple, n'a plus rien à voir avec un droit de propriété au sens traditionnel ; il ne désigne rien de plus que le droit exclusif de cultiver certains produits sur une certaine terre, en respectant d'autres usages exclusifs qui pourraient éventuellement être faits de la même terre sans nuire au premier : extraction minière, garde des troupeaux après la récolte etc

Cette théorie "copernicienne" de la propriété est née chez Fichte d'une analyse du capitalisme concurrentiel dans laquelle le philosophe anticipe, d'une manière certes approximative et confuse, certaines des thèses fondamentales de Marx : la doctrine de l'exploitation systématique du travail par le capital, la condamnation sans appel de la libre concurrence, la théorie des crises de surproduction

1 - "J'ai décrit le droit de propriété comme étant le droit exclusif sur des actions, nullement sur des choses." Der geschlossene Handelsstaat, III, 401.

et de sous-consommation, celle de l'aggravation constante de l'inégalité, de la misère croissante et, peut-être, de la crise finale. Fichte est en effet devenu très tôt un ennemi irréductible de toute définition uniquement juridique des droits et des devoirs de l'individu, pour s'être rendu compte que, tant que ces droits et devoirs n'auraient pas immédiatement un contenu économique, la société économico-politique serait condamnée à faire cohabiter avec l'affirmation solennelle des valeurs formelles de liberté et d'égalité la sanction publique de l'exploitation et de la servitude de fait. C'est la raison pour laquelle le contrat civil doit être avant tout un contrat économique, le "droit naturel réalisé" de l'individu n'étant en fin de compte rien d'autre que la place qui est assignée par un calcul économique précis à chaque citoyen dans la production et la consommation sociales des moyens d'existence. Car si le dépassement du formalisme en morale impliquait l'emprise effective de la volonté libre sur la nature empirique, la concrétisation de la règle formelle du droit exige en dernière analyse le triomphe complet de la rationalité mathématique sur la "naturalité" économique, conformément au postulat pratique de l'autonomie.

On trouve chez Fichte une dénonciation vigoureuse et un essai d'explication psychologique de l'anarchie capitaliste. De l'économie "libre" le philosophe a dit qu'elle satisfaisait en ses contemporains les besoins d'une imagination déréglée et une passion morbide du jeu : "Par suite de ce penchant on ne veut rien atteindre en suivant une règle, mais tout par ruse et bonheur. Le profit et toutes les relations humaines doivent ressembler à un jeu de hasard. On pourrait offrir à ces hommes par la voie droite et à la condition qu'ils s'en contentent dorénavant pour le reste de leurs jours tout ce qu'ils espèrent obtenir par des artifices, en lésant d'autres intérêts ou par hasard, et ils n'en voudraient pas. Ils trouvent plus de plaisir dans la ruse de la poursuite que dans la sécurité de la possession. Ce sont eux qui réclament à cor et à cri et sans relâche la liberté, liberté du commerce et du profit, liberté par rapport à la surveillance et à la police, liberté par rapport à tout ordre et à toute morale. Tout ce qu'on peut attendre d'une stricte régularité et d'un cours des choses fermement réglé et totalement uniforme leur apparaît comme un préjudice causé à leur liberté naturelle. Ces gens-là ne peuvent faire autrement que de repousser l'idée d'une organisation du commerce public qui mettrait fin à toute spéculation charlatanesque, tout gain fortuit, tout enrichissement subit" (1). Ce qui définit la mentalité de l'homo-oeconomicus européen, c'est le mépris de la jouissance paisible et assurée, le goût du risque et de la compétition pour eux-mêmes. Le développement parallèle des économies nationales dans une Europe primitivement unifiée a abouti partout au triomphe d'un esprit capitaliste de spéculation et d'aventure qui inspire aux Etats une politique de puissance hasardeuse et immorale.

1 - III, 511.

L'Etat commercial fermé sera donc avant tout une protestation contre un ordre (ou plutôt un désordre) économique qui est un outrage à la moralité et à la justice. Le mercantilisme, comme système de protection anarchique et de demi-fermeture plus ou moins arbitraire, et le libéralisme, comme système de liberté anarchique, conduisent aux mêmes résultats désastreux : injustice, oppression et guerre. La politique des prohibitions et des monopoles et la politique du libre-échange se révèlent pareillement contraires aux droits de l'individu : seul un dirigisme rationnel combiné avec une autarcie totale peut réaliser en permanence les conditions économiques de la liberté. Il faut donc substituer à l'Etat-Providence paternaliste du mercantilisme non point l'Etat passif de l'anarchie libérale, mais l'Etat social du calcul économique. L'aboutissement de la réforme sociale que Fichte propose aux gouvernements de nécessité implique nécessairement le passage de l'Etat juridique fermé à l'Etat commercial fermé. Si le premier, comme système clos de la contrainte réciproque permanente, assure les conditions formelles de la justice, seul le second peut permettre une distribution scientifique de la liberté matérielle disponible en sphères individuelles par un procédé de type mathématique. La matérialisation de la liberté possible en une totalité juridique et économique rigoureusement délimitée fait de la réalisation de la justice distributive par l'Etat un problème d'arithmétique un peu compliqué (1).

Si le socialisme "scientifique" implique en théorie l'isolationnisme absolu, c'est que, par suite du morcellement politique de l'humanité, le calcul est impossible à l'échelle internationale et qu'il faut renoncer à une division rationnelle du travail humain à ce niveau. Le solipsisme politique et économique de l'Etat commercial fermé oppose au Moi absolu de l'économie socialisée le Non-Moi aliéné de l'économie naturelle ambiante. Comme l'ego copernicien, l'individualité autarcique de l'Etat qualitativement supérieur doit être libérée "du joug des choses en soi, de l'influence extérieure", en l'occurrence des vicissitudes du commerce international et des fluctuations de la monnaie mondiale. Si les nations vivent les unes à l'égard des autres dans un état de nature économique de type hobbesien, il est vain d'espérer fonder une paix durable sur le marché mondial. Alors que Kant voit dans l'esprit commercial (*Handelsgeist*) compétitif une ruse de la nature qui fait échec aux tendances belliqueuses des Etats, Fichte considère l'affrontement des puissances économiques comme une guerre véritable et une source permanente de conflits militaires. Or si l'on considère que la sécurité absolue des citoyens est à la fois un devoir de justice et un devoir de prudence pour les gouvernements, un Etat qui reste tributaire des achats et des ventes à l'étranger, et donc

1 - Cf. III, pp. 402-403.

exposé à tous les hasards commerciaux, viole directement les engagements qu'il a contractés dans le pacte civil. Tant que la société marchande internationale est régie par le droit de la guerre, la Nation élue ne peut espérer accomplir sa mission culturelle mondiale qu'en se constituant en sphère de liberté politique et économique totalement autarcique. La thèse de l'éducation des nations les unes par les autres implique le primat absolu de la réforme intérieure en milieu fermé, parce que la tâche pédagogique suprême ne peut être abandonnée à une sorte de téléologie "naturelle", laquelle, dans une situation foncièrement irréversible, ne saurait être que négative et responsable d'une dégradation constante des rapports internationaux. La paix ne peut résulter, à l'extérieur comme à l'intérieur, du jeu de la libre concurrence ou d'une réglementation partielle, elle doit être le produit concerté de la liberté humaine par l'instauration d'un ordre rationnel contraignant.

Or si l'individu peut être présumé sociable, il ne serait pas réaliste de faire bénéficier l'Etat (historique) d'une présomption analogue. Il n'y a pas de société des nations possible parce qu'il n'y a pas actuellement de nations sociables, c'est-à-dire en somme pas de nations véritables. C'est donc par une illusion philosophique que l'on croit pouvoir établir, comme le fait Kant, une continuité entre le problème de la pacification des rapports interindividuels dans un Etat et celui de la pacification des rapports internationaux dans une société mondiale. Il n'y a pas de pacte international qui puisse faire sortir les nations de l'état de nature, parce qu'elles ne sont pas des personnes juridiques responsables, qu'elles préfèrent de toute façon l'aventure à la sécurité et font passer leur avantage immédiat avant leur intérêt profond, et surtout qu'elles ne sont pas des unités intégrales dans un ordre harmonieux et hiérarchique de coopération et d'échange. Au fond de cette conception, il y a l'idée que la paix internationale pré-suppose absolument la pacification sociale intérieure des Etats et que les structures matérielles et juridiques des sociétés existantes doivent être homogénéisées préalablement à toute tentative sérieuse de fraternisation politique. D'où la nécessité du *primum movens* pédagogique auto-éduqué, c'est-à-dire du "socialisme dans un pays" et de l'expansionnisme "culturel".

Laissons de côté les opérations unilatérales, peu légales au regard de la raison pure, qui accompagnent la fermeture de l'Etat : accaparement des denrées, des armes, des savants et des techniciens de l'étranger, constitution d'une réserve de monnaie mondiale par des procédés mercantilistes, guerre-éclair pour la conquête des frontières "naturelles", imposition autoritaire de la monnaie nationale à l'intérieur, boycottage systématique des produits étrangers considérés jusque là comme nécessaires à la consommation nationale, exténuation

complète des droits cosmopolitiques (1) du citoyen par la volonté dictatoriale de l'Etat etc (2), pour ne nous intéresser qu'aux ambitions humanitaires à long terme de l'Etat Réformateur. Le principe de la division rationnelle du travail exige le classement des sujets économiques en trois catégories fondamentales : producteurs, artisans, commerçants (3), liées entre elles par des contrats réciproques conclus sous la garantie de l'Etat. Seul celui-ci peut assurer la répartition équilibrée des travailleurs entre la production, la fabrication et le commerce, la justice et la stabilité des prix et la régularité des opérations commerciales. Ce type d'organisation autoritaire du travail social est le seul qui permette de faire bénéficier tous les individus à égalité de la richesse nationale et du bien-être collectif. Soulignons d'ailleurs immédiatement qu'il n'a rien à voir avec l'égalitarisme fruste, car il doit respecter certains critères de proportionnalité, ni avec l'hédonisme vulgaire, car le confort et la sécurité matériels de l'individu dans l'Etat sont loins d'épuiser sa destination d'homme.

Si l'organisation fichtéenne de l'économie implique le devoir du travail et le plein emploi, ce n'est nullement en vertu d'une quelconque valorisation absolue du travail, de la productivité ou du profit. Le principe fondamental de l'économie socialisée n'est pas le travail pour le travail, ni le travail pour l'enrichissement, ni le travail pour la jouissance vulgaire, mais le travail humanisé en vue du loisir supérieur, c'est-à-dire de la culture. Une économie rationnelle, si elle veut être fidèle aux ambitions dernières de la Doctrina de la Science, comporte nécessairement la négation tendancielle non seulement du travail, mais aussi de la richesse. L'illusion dogmatique théorique a son pendant dans la psychologie sommaire de l'homo oeconomicus sous la forme d'une glorification abusive du travail ou du profit pour eux-mêmes. Or le postulat de l'autonomie de la raison pure pratique impose comme une tâche concrète et immédiate non seulement la réduction et l'humanisation du travail, mais aussi l'affranchissement du sujet économique soumis à l'emprise tyrannique des pouvoirs matériels : l'argent, l'appropriation, le profit et toutes les fausses valeurs

-
- 1 - Le droit de l'individu en tant que membre de "la grande République commerciale" est en fait un "droit acquis du citoyen" (III, 477). Le droit cosmopolitique proprement dit ne concerne plus que la participation de l'individu au "commerce" spirituel, c'est-à-dire à la culture mondiale, et il est censé demeurer intact, puisque l'isolationnisme économique va de pair avec le cosmopolitisme intellectuel. Cf. III, 512-513.
 - 2 - Toutes ces atteintes au droit des gens et de l'individu n'appellent guère de commentaires... Pour un exposé détaillé voir G. VLACHOS, op. cit., pp. 69-99.
 - 3 - La classe improductive des fonctionnaires fait l'objet d'un traitement à part. Cf. III, 424-427.
-

consacrées par l'opinion. La peine des hommes, tenue en échec par la nature (1), et leur servitude à l'égard des idoles économiques sont pareillement l'expression d'une dépendance tragique de l'homme "économique" par rapport à un univers matériel qui l'écrase. Esclave d'un labeur accompli dans des conditions inhumaines ou d'un goût pathologique pour le risque économique, la spéculation, l'enrichissement en soi, l'individu trahit dans tous les cas sa destination d'être spirituel libre : le dépassement de l'ère économique implique donc dans une certaine mesure la fin de l'économie laborieuse, mais aussi et surtout celle de la chrématistique, et le remplacement des mobiles grossiers de l'enrichissement égoïste par une véritable sociabilité économique.

D'une part rien n'est plus étranger à Fichte que cette ascèse profane antihédonistique (2) qui impose à l'individu le travail et le profit, en dehors de la jouissance, comme des fins absolues et dans laquelle Max Weber reconnaît l'emprunt fondamental de la mentalité économique capitaliste à l'esprit du protestantisme. D'autre part, il est lui-même si résolument hostile à toute éthique matérialiste de la jouissance que le fonctionnement régulier du système économique rationnel ne peut avoir, dans son esprit, que l'effet d'une négation progressive du bonheur matériel sous sa forme "pathologique", au sens kantien du mot. Le développement de la productivité d'une part, en permettant la saturation graduelle des besoins élémentaires de la sensibilité et la disparition des motivations primaires de l'activité économique, l'éducation systématique d'autre part, c'est-à-dire la pédagogie active de l'Etat éclairé et des élites intellectuelles, finiront par rétablir la hiérarchie des besoins et des valeurs bouleversée par l'opinion et par rendre à la culture, provisoirement évincée, en apparence, par l'économie et la politique, son rang de fin dernière et absolue des sociétés humaines (3).

Or une telle libération, attendue d'un socialisme étatique rigoureux et, dans l'immédiat, d'un Etat historique considéré naguère encore comme un administrateur plus que suspect, ne peut que conduire d'emblée aux antipodes de la démocratie politique et à l'hétéronomie supérieure de la liberté forcée. Le socialisme autoritaire sous la direction de l'Etat-Pédagogue, c'est, en pratique, la substitution à l'ancienne aristocratie féodale fondée sur l'inégalité d'une aristocratie de la pensée qui fait de l'égalitarisme social un principe, mais dont la

1 - Cf. Zurückforderung, VI, 5 et 26-27.

2 - Cf. Marx, Le Capital, Ed. Sociales, t. I, p. 139

3 - De la "Kultur zur Freiheit" des Contributions au "Zwang zur Freiheit" de la dernière période, la fin reste exactement la même. Seuls les moyens ont changé du tout au tout.

supériorité spirituelle se traduit immédiatement en une inégalité politique fondamentale, et au prince héréditaire de la personnalité géniale, susceptible de transformer qualitativement le concret historique par la seule force de son esprit créateur (1). Ainsi le dépassement du formalisme n'est obtenu qu'artificiellement par la superposition d'une République de la liberté à l'empire de la contrainte (2), d'une sphère de progrès à une sphère d'équilibre, d'une élite égalitaire à une masse de citoyens égaux condamnés pour longtemps à ne jouir de la liberté que par personnes interposées. Certes Fichte ne manquera pas de souligner qu'il y a identité entre le programme pédagogique et le programme de gouvernement, que l'administration scientifique et l'éducation planifiée du peuple sont une seule et même chose (3). L'Etat policier et pédagogue se voit donc chargé en même temps de deux tâches hétérogènes qui risquent de requérir des vertus politiques peu compatibles : faire régner la discipline juridique et économique par des moyens despotiques, mais aussi rendre à la longue la discipline spontanée et la contrainte superflue en faisant peu à peu de l'"entendement supérieur" aristocratique la propriété commune de l'humanité (4).

Comme, en réalité, l'Etat empirique jouit d'une légitimité présumptive contraignante à titre de prior occupans, si bien que la soumission forcée précède infiniment le consentement individuel et que, si la discipline est, dans le meilleur des cas, effective, la liberté reste problématique, il n'y a de solution que "philosophique" par l'identification de principe, au niveau de la pure synthèse a priori, de la contrainte et de l'éducation (5) ; d'où il suit en fait que le postulat de l'autonomie est renvoyé définitivement du droit à la morale et que la thèse du dépérissement du droit et de l'Etat n'est rien de plus qu'une sorte de chiasmisme rationaliste (6). Ainsi la contrainte qui, en théorie, ne peut être légitimée définitivement qu'à l'infini par sa disparition, voit-elle sa légalité de fait transformée d'emblée qualitativement en une légitimité substantielle, le jour où l'arrivée au pouvoir de la classe des Savants permet d'identifier de façon rationnelle le pouvoir répressif de l'Etat avec sa mission pédagogique supérieure.

1 - Cf. Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche, 1813, S.W.IV, p. 457 sq.

2 - La libre concurrence est appelée à manifester ses bienfaits non plus dans l'univers de la compétition économique, mais dans celui de l'émulation intellectuelle.

3 - Cf. Excuse zur Staatslehre, 1813, S.W.VII, p. 574 sq.

4 - Cf. Staatslehre, IV, pp. 438-439.

5 - Cf. Excuse, pp. 574-575.

6 - Cf. par exemple Sittenlehre, IV, 273.

Fichte résout donc le problème fondamental de son droit politique : comment contraindre le pouvoir contraignant lui-même à exercer la contrainte conformément au concept de la liberté générale ? ou : où situer l'origine absolue d'une contrainte qui se veut rationnelle à tous les niveaux (1) dans le sens d'un intellectualisme aristocratique qui ne s'est guère démenti d'un bout à l'autre de son évolution. Le "point positif suprême" (2) d'où la contrainte tire sa substance et sa légitimité n'est rien d'autre qu'une liberté pure dans son expression historique : la Raison devenue consciente d'elle-même à travers une élite spirituelle ou une personnalité inspirée. Cette liberté pure se révèle aussi bien immédiatement comme contrainte pure, puisqu'en elle parle historiquement le pur devoir, et l'altération qualitative qu'elle subit en apparence dans le processus de la contrainte étatique empirique ne devrait être que la conséquence sans conséquence de la résistance de la sensibilité à l'activité formatrice de la raison. L'aristocratie intellectuelle dirigeante ne parvient donc à se poser comme conscience morale, pour justifier la dictature économique-politique qu'elle inspire, qu'en s'opposant une nature sous la forme de la masse éduicable, en se faisant volonté pure en face des volontés empiriques, volonté générale normative en face de la volonté de tous.

L'Etat commercial fermé a pour résultat concret de consacrer la dissociation radicale de deux sphères plus ou moins hermétiques : la sphère créatrice de la pensée et du "loisir" et la sphère humainement improductive de l'échange économique, administrée autoritairement par l'Etat. Ainsi au-dessus d'une zone où la production et le marché continuent à imposer leur loi tyrannique par le truchement de l'autorité politique, la force créatrice de l'esprit doit préparer la restauration de la spontanéité sociale en perfectionnant le système de la contrainte éducative. Provisoirement la conscience économique aliénée restera imperméable à la rationalité d'un ordre nouveau dont la finalité dernière lui échappe et qui, en tout état de cause, ne représente que les conditions matérielles purement négatives de la liberté véritable. Le conflit entre le mouvement créateur de l'esprit et l'hétéronomie statique de la réglementation juridique et économique n'est au fond que la forme légalisée de l'antinomie du Droit pur, comme pouvoir de réalisation autonome, et de la force, tels que Fichte les confrontait à l'époque de ses écrits révolutionnaires. A cette antinomie indéfiniment retrouvée, qui n'est qu'une des résurgences multiples de l'opposition originaire entre la liberté et la nature, entre le devoir-être auto-réalisateur et l'être auto-suffisant, et qui seule rend concevable en théorie le progrès, les derniers travaux du philosophe n'apporteront pas d'atténuation fondamentale.

* * *

1 - Cf. HEGEL, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, p. 353.

2 - HEGEL, *ibid.*

Il ne peut être question ici de s'intéresser, d'aussi loin que ce soit, aux avatars derniers de la pensée juridique et politique de Fichte : irruption du sentiment dans la construction rationnelle, du mythe dans la science, participation directe du philosophe au réveil du nationalisme allemand, conversion définitive au réalisme et mise en péril du "système" par la tactique, accentuation du divorce entre les principes a priori et les maximes, entre la fin et les moyens, remaniements apportés à la doctrine dans les derniers ouvrages théoriques (1). Nous avons voulu seulement essayer de montrer comment le radicalisme transcendantal d'une part, un désir passionné de réforme sociale et la recherche conséquente de l'égalité "réelle" d'autre part, ont conduit progressivement Fichte aux antipodes de la philosophie pratique du kantisme orthodoxe et à ce que l'on peut considérer à la fois comme un aboutissement et une impasse théoriques.

Qu'un des rationalismes les plus systématiques et les plus ambitieux qui aient jamais existé ait cru pouvoir en fin de compte justifier une Raison d'Etat aussi peu rationnelle que possible, renoncer aux Lumières pour l'illuminisme et cautionner une politique de puissance exaltée et égoïste, il ne suffit pas, pour expliquer une éviction aussi spectaculaire du savoir par la foi la plus empirique, d'invoquer les circonstances historiques et le tempérament peu résigné du philosophe. Les résultats autorisent ici à mettre en cause les présupposés théoriques, c'est-à-dire le système lui-même et cette fameuse méthode a priori que Fichte opposait aux empiristes dans les Contributions, comme seule susceptible de fonder une politique rationnelle, et qui finit par légitimer a posteriori une politique de non-sens.

Une certaine disproportion entre la hauteur des vues et la faiblesse des moyens est sans doute le fait de toute philosophie politique préoccupée à la fois de rationalité et d'action ; mais elle aura rarement atteint un pareil degré sans une duplicité consciente et plus ou moins avouée. Situation qui devait naturellement susciter les appréciations les plus antithétiques et les plus unilatérales sur un philosophe qui cherche encore sa place, du point de vue historique, entre la Révolution française qu'il ne trahit politiquement que pour la dépasser socialement, et Marx qu'il anticipe au moins quant à la lettre, et, du point de vue politique, entre le socialisme nationaliste révolutionnaire et le national-socialisme. Que la problématique fichtéenne reste à tous égards actuelle, même après les expériences révolutionnaires du prolétariat, qu'elle ne pouvait envisager, cela du moins est incontestable. Fichte, théoricien du droit et de la politique, ce n'est pas seulement l'échec retentissant d'un dogmatisme moral hérité de la Critique de la

1 - Essentiellement Rechtslehre (1812) et Staatslehre (1813).

raison pratique, un socialisme utopique qui, pour avoir voulu aller du Moi à ses conditions d'existence, aurait manqué, de façon tragique, l'accès à la science, et un exemple de plus de la naïveté des philosophes à l'égard des gouvernements établis (car c'est bien une naïveté pré-révolutionnaire que d'espérer influencer les politiciens en place par une déduction transcendantale) ; c'est aussi une conscience sociale exceptionnellement lucide et généreuse, un philosophe, à tout prendre, beaucoup plus soucieux de transformer le monde que de le comprendre, une condamnation sans équivoque du capitalisme libéral, que Kant justifiait philosophiquement par une conception téléologique des antagonismes sociaux naturels, et un essai malheureux, mais méritoire et en tous cas extrêmement moderne, de restauration des rapports humains par le dépassement à long terme du juridisme et de l'économisme nés directement de la rareté. Autant de raisons de ne pas considérer la Révolution copernicienne en matière pratique, chez le moins formel et le plus conséquent de ses représentants, comme le simple envers négatif de la révolution ptolémaïque qui allait suivre.
