

Éthique, politique, religions

Ce cahier est le premier de deux édités sur la base du séminaire en ligne tenu en 2020-2021 dans le cadre du projet conjoint entre l'Université de Lyon (UDL) et la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), "*Modern Society and Democracy : Liberalism, Republicanism and the Origin of Modernity*", coordonné par Alberto Barros et Thierry Gontier.

2022 – 1, n° 20

Éthique, politique, religions

Émergence du libéralisme,
transformations du républicanisme :
XVII^e-XVIII^e siècles

Revue semestrielle éditée par l'Institut
de recherches philosophiques de Lyon (IRPhIL)

Numéro coordonné par Alberto Ribeiro Gonçalves de Barros
et Thierry Gontier

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2022

RÉDACTEUR EN CHEF

Thierry GONTIER

SECRÉTAIRE DE RÉDACTION

Yosra GARMİ

COMITÉ DE RÉDACTION

Frédéric BRAHAMİ (Centre Raymond Aron – EHESS), Philippe BÜTTGEN (Université Paris 1), Isabelle DELPLA (Université Lyon 3), Hugues FULCHIRON (Université Lyon 3), Sophie GUÉRARD DE LA TOUR (ENS de Lyon), Mai LEQUAN (Université Lyon 3), Thierry MÉNISSIER (Université de Grenoble 3), Corine PELLUCHON (Université Paris Est – Marne-la-Vallée), Jean-Philippe PIERRON (Université Lyon 3), Michel SENELLART (ENS de Lyon, Lyon)

COMITÉ DE LECTURE

Makram ABBÈS (ENS de Lyon, Lyon), Florence CAEYMAEX (Université de Liège), Michaël FESSEL (École Polytechnique), Luc FOISNEAU (Centre Raymond Aron, CNRS/EHESS), Claude GAUTIER (ENS-LSH, Lyon), Charles GIRARD (Université Lyon 3), Marie GOUPY (Institut Catholique de Paris), Nadia Yala KISUKIDI (Université Paris 8), Stéphane MADELRIEUX (Université Lyon 3), Jean-Claude MONOD (Archives Husserl, CNRS), Lionel OBADIA (Université Lyon 2), Pierre-Yves QUIVIGER (Université de Nice-Sophia Antipolis)

COMITÉ SCIENTIFIQUE INTERNATIONAL

Francesco ADORNO (Université de Salerne), Lazare BENAROYO (Université de Lausanne), Thomas BERNS (Université libre de Bruxelles), Marc-Antoine DILHAC (Université de Montréal), Jocelyn MACLURE (Université de Laval), Matthias RIEDL (Central European University, Budapest), David WALSH (Catholic University of America, Washington), Ghislain WATERLOT (Université de Genève)

© 2022. Classiques Garnier, Paris.

Reproduction et traduction, même partielles, interdites.

Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-13307-0

ISSN 2265-0156

SOMMAIRE

- Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS et Thierry GONTIER
Introduction. Transformations du républicanisme,
émergence du libéralisme (XVII^e-XVIII^e siècles) /
*Introduction. Transformations of Republicanism,
Emergence of Liberalism (Seventeenth–Eighteenth Centuries)* 11
- Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS
Le républicanisme anglais et la conception néo-romaine
de la liberté. L'interprétation de Quentin Skinner /
*English Republicanism and the Neo-Roman
Conception of Freedom. Quentin Skinner's Interpretation* 17
- Frédéric HERRMANN
Des Commonwealthmen au service de la liberté.
L'opposition à Guillaume III et le « canon républicain » /
*Commonwealthmen in the Service of Liberty.
Opposition to William III and the "Republican Canon"* 39
- Cicero ARAUJO
Republicanism and Hume's Political Thought /
Le républicanisme et la pensée politique humienne 65
- Claude GAUTIER
« L'«abêtissement» de la plus grande partie du peuple ».
Une lecture du problème de la division chez Adam Smith /
*"The Stupefaction of the Greatest Share of the People".
A Reading of the Problem of Division in Adam Smith* 91

Pedro PIMENTA

Adam Smith et la Révolution française /

Adam Smith and the French Revolution 113

Eunice OSTRENSKY

Mary Wollstonecraft's Egalitarianism in

A Vindication of the Rights of Men /

L'égalitarisme de Mary Wollstonecraft dans

A Vindication of the Rights of Men 133

Isabelle DELPLA

La société d'athées selon Pierre Bayle.

Une expérience de pensée ? /

Pierre Bayle's Society of Atheists.

A Thought Experiment? 159

Résumés/*Abstracts* 181

INTRODUCTION

Transformations du républicanisme, émergence du libéralisme (xvii^e-xvii^e siècles)

C'est presque une platitude de dire que le libéralisme et les modèles économiques, politiques et culturels qui lui sont associés connaissent une crise continue depuis plusieurs décennies. En témoignent entre autres l'indifférence croissante, voire hostilité, envers les modes de représentation et les processus électoraux. En témoignent aussi la renaissance des idéaux autoritaristes et plébiscitaires, souvent paradoxalement appuyés sur une critique populiste d'un déficit démocratique, les positions, elles aussi souvent contradictoires, face à l'autorité des experts, ou encore la revendication d'une reconnaissance toujours plus grande des identités communautaires de toutes sortes.

La critique de la démocratie libérale n'est pas une nouveauté. Les horreurs des deux guerres mondiales suivies par l'établissement d'institutions libérales avaient donné naissance dans le monde germanique des années 1920-1950 à une réflexion critique sur la carence morale du modèle promu par les nouveaux idéaux démocratiques, parlementaires et laïques. Carl Schmitt voyait sous ce modèle l'abdication du politique au profit d'une hégémonie de l'économie hypocritement recouverte d'un discours moralisateur universaliste. Leo Strauss déplorait l'éclipse du problème politique majeur des Anciens, celui du meilleur régime, lié à la question de la vie bonne. Eric Voegelin et Karl Löwith voyaient dans l'optimisme libéral une forme d'immanentisation de l'*eschaton* chrétien. Hannah Arendt dénonçait la perte du sens de l'agir commun au profit d'une conception techniciste de la politique. Il est révélateur que ces textes aient connu récemment un succès nouveau dans le monde universitaire. D'autres critiques sont plus actuelles et pointent la faiblesse de démocratie libérale à répondre aux grands défis sociétaux contemporains.

Une réponse courante consiste à vouloir réactiver *mutatis mutandis* la vertu civique et le sens de la communauté à l'encontre d'un individualisme libéral focalisé sur l'intérêt personnel. Cette réponse républicaine se heurte à l'impossibilité de donner une définition objective, ou même consensuelle, à des notions prescriptives telles celles de « bien commun », de « chose publique » ou d'« intérêt collectif ». Débordé sur son versant individualiste par le pluralisme des sociétés modernes (John Rawls), le républicanisme contemporain l'est aussi sur son versant collectiviste : les nostalgiques d'un idéal aristotélicien d'*homonoia*, reposant sur un partage des croyances, font fonds sur le discours républicaniste antique pour le réadapter à un modèle de société communautaire (Alasdair MacIntyre) bien plus que républicain.

C'est dans ce contexte que s'inscrit notre projet généalogique. Les histoires du libéralisme ont à notre sens trop insisté sur la « doctrine libérale » en tant que doctrine économique-politique formulée à la fin du XVIII^e siècle pour trouver sa pleine expression et son applicabilité aux XIX^e siècle. Mais ils ont occulté le fait que le libéralisme se rapportait avant tout un « esprit » ou une culture dont l'émergence remonte au « développement de l'individu » (titre d'un chapitre de l'ouvrage célèbre de Jacob Burkhardt) lié à l'humanisme des XIV^e siècle et XV^e siècles et à la culture du dissensus née des conflits religieux du XVI^e siècle. Les XVIII^e et XIX^e siècles apparaissent de ce point de vue plus comme l'un des aboutissements d'une évolution antérieure que comme le point de départ du processus libéral. En un sens donc, notre projet consiste à dégager ce qui, le plus souvent, a constitué une introduction à ces histoires du libéralisme pour en faire le corps même du récit généalogique.

Il en va un peu autrement pour le renouveau des idéaux républicanistes hérités de l'Antiquité. Les travaux de Hans Baron, depuis les années 1920, sur l'humanisme civique de la Renaissance ont montré que cette période de la première Renaissance italienne (XIV^e siècle) ne se réduisait pas à l'émergence de l'esprit individualiste mis en valeur par Burckhardt. J.G.A. Pocock a continué ce travail en montrant l'importance de Machiavel et de sa réception XVI^e siècle, ainsi que du néo-machiavélisme de James Harrington dans l'Angleterre et l'Amérique des XVII^e et XVIII^e siècles. Aussi ne s'agit-il plus d'un simple renouveau de l'esprit civique hérité de l'Antiquité : Machiavel comme Harrington ont dû réadapter les modèles cicéroniens ou polybiens au contexte de

leur temps : des citoyens engagés dans des activités privées, artisans, commerçants ou propriétaires terriens. Dès lors, l'esprit républicain doit, d'une façon ou d'une autre, s'accommoder à un certain individualisme. La vertu civique des Anciens peut-elle être réactivée dans une société laborieuse et marchande ? Cette interrogation traverse toute notre période, de Machiavel à Montesquieu et à Madison. Quentin Skinner et Maurizio Viroli ont fait un pas de plus, en voyant chez Machiavel un compromis acceptable entre l'idéal classique de liberté républicaine, définie comme participation aux affaires publiques d'une république libre, et le nouvel idéal de liberté privée (le *vivere libere*, auquel le peuple aspire) comprise comme non-interférence à mon action personnelle. Leurs travaux historiographiques prennent sens dans l'opposition entre Machiavel et Harrington d'un côté, Hobbes et ses successeurs libéraux de l'autre – une opposition qui annonce celle entre les républicanistes et les libéraux contemporains.

Aussi stimulante soit-elle, cette grille de lecture nous paraît insuffisante à décrire la complexité de la période. Elle tend à opposer de façon excessive deux écoles de pensée, ou deux « familles » (Viroli) bien repérables. Or, plutôt que de deux idéaux, s'agit plutôt là de deux pôles de pensée que les théoriciens politiques tentent de concilier. C'est sur l'articulation plus que sur l'opposition que portent les études ici rassemblées. Dès la Renaissance, l'admiration de la vertu républicaine antique, en des temps de morcellement de l'Empire et constitution de souverainetés nationales, a dû s'intégrer le nouvel esprit individualiste. Inversement, les « proto-libéraux », de Montaigne à Hobbes, Locke, Hume ou Adam Smith, n'ont jamais pensé sérieusement que la poursuite des intérêts individuels et la non-interférence de l'État devait mécaniquement conduire à une prospérité universelle.

Aussi voulons-nous ici éviter tout manichéisme. Il ne s'agit pas de repérer une forme de permanence, *mutatis mutandis*, d'un esprit républicain hérité de l'Antiquité dans le but de stigmatiser l'esprit libéral moderne, ramené à un individualisme possessif (C.B. McPherson) ou narcissique (Christopher Lasch). Toqueville a montré qu'une des conquêtes des démocraties modernes tient à ce que l'intérêt privé ne doit plus être sacrifié pour l'intérêt général, car « une sorte d'égoïsme raffiné et intelligent semble le pivot sur lequel tourne toute la machine [sociale] ». C'est l'émergence de cet « égoïsme raffiné et intelligent » dans sa dimension

anthropologique, morale et politique – avant sa systématisation au XIX^e siècle dans le domaine de l'économie politique – qui constitue l'objet d'étude de ce projet.

Ce volume est consacré à la fin de la période, marquée en Angleterre par les grandes révolutions et le nouvel ordre politique qui s'ensuit, et en France par l'établissement de l'État absolutiste souverain. La plupart des auteurs étudiés sont réputés libéraux – et pourtant nul ne saurait dire qu'ils appartiennent à une même « famille ». La plupart aussi héritent de la victoire du camp parlementaire contre la monarchie des Stuarts. Comme l'écrit Cicero Araujo, "*Parliament was now definitely the center stage*". L'opposition entre les *whigs* (parti du pays) et les *tories* (parti de la cour), n'a plus le même sens qu'à l'époque de la Crise de l'exclusion qui lui avait donné naissance. La bataille constitutionnelle est gagnée. La bataille de la laïcité l'est aussi en partie, même si les *dissenters* continuent à faire l'objet de mesures de discrimination, telles la *test act*, qui leur interdit de fait toute fonction publique importante. En tout cas, la religion n'est plus l'objet quasi-exclusif du débat comme elle a pu l'être dans la période précédente. Pour autant, l'opposition entre *court* et *country* reste vivante. Le nouveau contexte se caractérise en particulier (Frédéric Herrmann) par la montée en puissance de « l'État militaro-fiscal », la révolution financière, l'association du pouvoir à la nouvelle oligarchie financière, la centralisation des pouvoirs et la mise au pas des parlements par des moyens indirects, tels le clientélisme ou le patronage, la distribution de pensions et de privilèges (Cicero Araujo). Par ailleurs, la politique belliqueuse des souverains hannovriens (et pour cela suspects de conflits d'intérêts) conduit à la formation d'une armée permanente de métier, au détriment des milices populaires placées sous contrôle citoyen, dont l'entretien couteux pèse sur le crédit public. Robert Walpole, chef du gouvernement whig sous George I^{er} et George II, concentre en sa personne les critiques faites par les *old whigs* ou *true whigs* (Andrew Fletcher, John Trenchard et Walter Moyle, John Toland) aux *whigs* nouveaux, affairistes et accusés de corruption (Frédéric Herrmann). Dernier facteur, et non le moindre, de division des *whigs* : la réaction contrastée face aux révolutions américaine, puis française, qui laisse émerger une opposition entre conservateurs et radicaux.

Ces nouveaux défis font éclater l'opposition tranchée entre libéraux-hobbesiens et républicains-harrigtoniens néo-machiavéliens. Alberto

Barros conteste ainsi l'opposition classique des deux libertés héritée d'Isaiah Berlin. Machiavel n'était tenant ni de la conception romaine ni de la conception individualiste : pour lui, c'est précisément le conflit entre ces deux conceptions – celle portée par les grands et celle portée par la plèbe – qui est le gage de la force et de la combattivité de la cité. Cet idéal belliciste n'est pas celui des républicains anglais du XVII^e siècle. Il reste que la relecture de Marchamont Nedham met l'accent sur l'unité, et non la séparation, de ces deux conceptions de la liberté. La tâche du législateur n'est pas de se résoudre pour l'une au détriment de l'autre, mais de faire coexister pacifiquement les deux : c'est là le but de la distinction harringtonienne entre promulgation et décision.

Cette question est reprise par Frédéric Hermann. L'opposition des deux libertés telle que repensée par Pocock à partir de l'étude d'Harrington occulte d'autres grilles d'interprétation – dont, entre autres, la grille socialiste et marxiste. Elle occulte plus encore la porosité entre les discours. La vision téléologique de Pocock fonctionne sans doute lorsqu'il s'agit de retracer une évolution dont le terme est la constitution américaine. Mais elle ne rend pas compte de la complexité de la situation anglaise. Locke, par exemple, considéré comme un chantre du libéralisme, n'a jamais prôné un droit de l'individu qui s'exercerait sans souci du bien commun.

Nul n'a peut-être mieux exprimée la complexité des enjeux et l'enchevêtrement des discours que David Hume, souvent considéré comme l'un des pionniers du libéralisme. Cicero Araujo met en valeur la conscience aigüe qu'a Hume des dangers de la collision du politique avec l'économique. Celle-ci est devenue inévitable dans le contexte contemporain, mais elle exige un certain nombre de garde-fous. La liberté et l'autorité doivent être équilibrées au sein d'un régime faisant la synthèse entre la république et la monarchie afin de garantir un « système de liberté ». La réflexion politique ne peut plus, à l'époque de Hume, faire l'économie d'une réflexion sur l'économique.

Autre figure tutélaire du libéralisme : Adam Smith, auquel Claude Gautier consacre son article en posant à nouveaux frais le "*Adam Smith problem*", à savoir le problème de la compatibilité entre les textes du premier livre de la *Richesse des nations* et ceux du cinquième livre, qui font écho aux *Sentiments moraux*. Alors que premier groupe de textes promeut l'égoïsme rationnel des individus, le second en dénonce les effets

pervers sur la société. La division du travail d'une part « humanise et émancipe », mais elle a aussi pour effet d'automatiser les tâches et de creuser les séparations, en abêtissant et désindividualisant la masse des travailleurs. Les deux points de vue coexistent chez Smith. Loin de se limiter à une pensée du « laisser faire », celui-ci fait place à une action préventive et correctrice de l'État, notamment par le biais de l'éducation.

Pedro Pimenta montre aussi les limites de la récupération d'Adam Smith par un courant contemporain libéral-conservateur, à travers l'analyse de sa position face à la Révolution française. Mort en 1790, Smith n'a pas connu les évolutions prises en compte par Edmund Burke. Mais les différences entre l'épistémologie des sciences humaines des deux auteurs permettent de se faire une idée de leurs oppositions politiques. Smith n'est pas comme Burke opposé à la rationalité systématisante des Encyclopédistes, à condition néanmoins qu'elle repose sur une base expérientielle suffisante. Raison et expérience ne sauraient être dissociées : comme l'écrit Pimenta, « pour Smith ce qui aurait conduit les Français à la Révolution ce n'est pas tant l'excès de philosophie que son absence ». Smith n'est pas non plus opposé par principe à l'esprit d'innovation et à l'action politique et reste ouvert aux courants radicaux anglais.

La réaction anglaise à la Révolution est aussi traitée par Eunice Ostrensky dans son étude sur Mary Wollstonecraft. Cette dernière prend le parti de Richard Price pour qui la Révolution française représente un prolongement de la Révolution anglaise. Elle s'oppose à Edmund Burke, dont la référence à un contrat originaire entre le peuple et le roi renouvelé lors de la *Glorious Revolution* ne vise qu'à préserver la propriété dans sa distribution existante, négligeant les inégalités sociales et politiques. L'exclusion des femmes de l'espace public représente l'une des facettes de cet inégalitarisme. Les femmes sont associées, pour Burke, à la beauté et à la fragilité, soit à des vertus serviles, opposées aux vertus politiques authentiques que sont la sagesse, la fortitude et la justice. C'est bien ici le caractère discriminatoire latent de la pensée libérale contractualiste que Mary Wollstonecraft remet en question.

L'étude sur Pierre Bayle nous ramène à une période antérieure, celle de la réflexion sur le rôle de l'État dans le contexte des déchirements religieux qui ont divisé l'Europe. Bayle pose l'hypothèse d'une société d'athées pour s'interroger sur son mode de fonctionnement. Isabelle Delpla pose la question de savoir si cette hypothèse peut ou non être

comparée aux « expériences de pensée » dont la philosophie morale contemporaine fait souvent usage. Sa réponse est négative : Bayle reste en deçà de la construction théorique exigée par l'expérience de pensée. Il est encore loin de la construction libérale d'une société neutre aux fins de l'homme ou aux conceptions du bien. Il s'agit seulement pour lui de montrer l'indépendance de la politique vis-à-vis de la religion, facteur de division plus que d'unification en ces temps troubles : l'hypothèse d'une société d'athées, écrit-elle, « est donc à la fois celle d'une société non idolâtre, donc dépourvue d'institutions religieuses et d'un clergé, et non chrétienne au sens où ses membres ne peuvent tirer de la révélation ou de la grâce les principes moraux ou la force de les suivre ».

Cette publication fait suite à la tenue d'un séminaire en ligne en 2020-2021 dans le cadre du projet conjoint "Modern Society and Democracy : Liberalism, Republicanism and the Origin of Modernity", entre l'Université de Lyon (UDL) et la Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Ce séminaire s'est tenu en lieu et place des deux colloques prévus à Lyon et São Paulo, reportés puis en partie annulés du fait de la crise sanitaire. Il a permis aux membres des deux équipes (sept chercheurs paulistes, sept chercheurs lyonnais) de croiser leurs travaux. Ce volume est centré sur la période qui va du milieu du XVII^e à la fin du XVIII^e siècles. Il est plus particulièrement centré sur la période révolutionnaire et post-révolutionnaire anglaise. Un second cahier est à paraître sur les guerres de Religion et leur double impact sur la crise des valeurs républicaines et l'émergence de l'esprit libéral.

Alberto RIBEIRO GONÇALVES
DE BARROS
et Thierry GONTIER

LE RÉPUBLICANISME ANGLAIS ET LA CONCEPTION NÉO-ROMAINE DE LA LIBERTÉ

L'interprétation de Quentin Skinner

L'intérêt de Quentin Skinner pour le républicanisme anglais semble provenir de ses études de la pensée politique de Thomas Hobbes. Au début de sa carrière universitaire, a déclaré Skinner dans plusieurs entretiens¹, son intention était celle de faire avec l'œuvre de Hobbes quelque chose d'analogue à ce qu'avait fait Peter Laslett dans l'édition critique des *Two Treatises of Government* de John Locke, c'est-à-dire de replacer les textes de l'auteur dans leur contexte historique et de les lire comme il souhaitait qu'ils soient lus.

En ce sens, Skinner a cherché de s'éloigner des procédures traditionnelles d'interprétation des écrits politiques du passé, suivies dans le milieu académique anglophone, caractérisées par le seul examen interne du texte ou par l'investigation des conditions matérielles de son élaboration. Entre un textualisme idéaliste qui cherchait le sens du texte à l'intérieur de celui-ci et sans aucune référence extratextuelle, comme s'il s'agissait d'un objet d'analyse indépendant du contexte où il est énoncé, et un contextualisme réducteur qui voyait dans le texte un simple reflet des relations matérielles de sa production, Skinner se proposait de retrouver le contexte discursif dans lequel le texte a été conçu, les conventions linguistiques qui ont guidé les thèmes traités et l'intention de son auteur en écrivant ce qu'il a écrit². Selon lui, chaque texte constitue une pratique sociale, en tant qu'acte discursif avec une signification déterminée pragmatiquement. Le texte devrait donc être traité comme une forme particulière d'action, en réponse à des problèmes spécifiques, au moyen des langages propres à son époque. Il serait alors

1 Quentin Skinner, « Interview par Petri Koikkalainen et Sami Syrämäki », *Finnish Yearbook of Political Thought*, vol. 6, 2002, p. 42.

2 Quentin Skinner, « Meaning and understanding in the history of ideas », *History and Theory*, vol. 8, n° 3, p. 3-53.

nécessaire de considérer l'intention de son auteur dans l'usage d'un vocabulaire donné, dans l'emploi d'une argumentation particulière ou dans le traitement d'un thème spécifique. L'interprétation adéquate ne présupposerait pas seulement l'appréhension du sens sémantique d'un texte ou la compréhension des conditions matérielles de production de celui-ci, mais exigerait également la récupération du contexte linguistique de son énonciation³.

Fondées sur cette approche méthodologique, ses premières publications visaient à comprendre le contexte d'énonciation de l'idée d'obligation politique que l'on trouve dans le *Léviathan*⁴. Selon lui, en défendant le devoir d'obéissance à un pouvoir établi *de facto* à partir du principe que l'obligation politique est fondée sur la capacité du gouvernement à satisfaire le désir humain d'autoconservation, Hobbes aurait fourni des arguments pertinents pour justifier la soumission au régime républicain établi en Angleterre en mai 1649. Cela expliquerait le bon accueil que lui ont réservé les défenseurs du nouveau régime tels qu'Anthony Ascham, Marchamont Nedham, Francis Rous et Francis Osborne, qui soutenaient également la thèse selon laquelle l'obéissance devait être accordée au gouvernement capable de garantir la paix et la sécurité à ses sujets, même s'il n'avait pas été légalement établi.

Dans "History and Ideology in the English Revolution", en discutant de l'utilisation prescriptive des récits historiques dans la défense de la cause parlementaire, Skinner souligne que le débat politique au cours des guerres civiles s'est centré sur le problème de l'obligation politique. Avec l'exécution subséquente du roi Charles I^{er}, l'abolition de la monarchie, l'établissement de la République et l'exigence du serment d'allégeance au nouveau régime, la principale question discutée était celle de savoir si l'obéissance politique peut être exigée par un gouvernement établi par la force des armes. En énumérant les arguments en faveur du droit de conquête avancés par divers auteurs républicains, Skinner note que Hobbes n'a pas été le seul à considérer la conquête comme un moyen licite d'acquérir l'autorité politique ni le

3 Sur les procédures méthodologiques proposées, voir Quentin Skinner, *Visions of Politics, Volume 1 : Regarding Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

4 Quentin Skinner, "Hobbes's Leviathan", *The Historical Journal*, vol. 7, 1964, p. 321-333 ; "Hobbes on Sovereignty : an Unknown Discussion", *Political Studies*, vol. 13, 1965, p. 213-218 ; "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *The Historical Journal*, vol. 9, 1966, p. 286-317.

premier à formuler une théorie de la souveraineté fondée sur l'exercice du pouvoir *de facto*⁵.

Déjà dans "Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty", lorsqu'il analyse la relation entre le problème de l'obligation politique et la conception de la liberté que l'on trouve dans le *Léviathan*, Skinner cherche à pénétrer les raisons pour lesquelles la liberté est devenue un concept si important dans la pensée politique de Hobbes⁶. Contre ceux qui considéraient l'exposé hobbesien comme confus et incohérent⁷, il met en évidence la distinction entre la définition de la liberté au sens général et propre du terme, comme absence d'obstacles au mouvement d'un corps, et les définitions de la liberté humaine, de la liberté naturelle et de la liberté des sujets, qui lui sont corrélées et caractérisées par l'absence d'interférence. Il attire l'attention également sur le caractère polémique de la définition proposée par rapport à l'idée de liberté propagée par les défenseurs du régime républicain.

LE CONCEPT NÉO-ROMAIN DE LA LIBERTÉ

En traitant du contexte linguistique d'énonciation de la conception de la liberté que l'on trouve chez Hobbes, Skinner serait arrivé à la conception soutenue par les auteurs républicains suivant laquelle la liberté ne serait pas seulement menacée par l'interférence de fait ou par la menace véridique, comme le soutenait Hobbes, mais aussi par la situation de sujétion, voire de dépendance à l'égard d'un pouvoir arbitraire⁸. Selon Skinner, cette conception pouvait déjà être entrevue dans les critiques de l'usage inconsidéré des prérogatives royales dans la

5 Quentin Skinner, "History and Ideology in the English Revolution", *The Historical Journal*, vol. 8, 1965, p. 151-178.

6 Quentin Skinner, "Thomas Hobbes and the Proper Signification of Liberty", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 40, 1990, p. 121-151.

7 J.R. Pennock, "Hobbes's Confusing Clarity : the Case of Liberty", *American Political Science Review*, vol. 54, 1960, p. 428-436; A. G. Wernham, "Liberty and Obligation in Hobbes", dans Keith Brown (ed.), *Hobbes Studies Oxford*, Oxford, Oxford University Press, 1965, p. 117-139.

8 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 18-22.

première moitié du XVII^e siècle, lorsque certains auteurs affirmaient que le fait de vivre sous un gouvernement basé uniquement sur la volonté royale consistait déjà en une limite claire à la liberté, puisque vivre dans la dépendance de la volonté du roi consistait à vivre dans une condition de servitude. Ainsi, la liberté des sujets n'était pas seulement limitée par l'interférence effective du pouvoir royal, mais aussi par la dépendance à l'égard de sa volonté arbitraire⁹.

En effet, le débat sur les prérogatives royales et les libertés des sujets s'est intensifié avec le début de la dynastie des Stuart en 1603. Dans les premiers Parlements convoqués sous son règne, Jacques I^{er} signalait que les libertés des sujets et les privilèges des parlementaires – la liberté de parole et de vote, la garantie de ne pas être emprisonné pendant les Parlements, entre autres – étaient accordés à condition qu'ils restent dans les limites de la loyauté et de l'obéissance¹⁰. En se fondant sur la doctrine du droit divin des rois qu'il avait lui-même défendue dans un traité politique de 1598¹¹, Jacques I^{er} justifiait ses prérogatives en argumentant qu'elles étaient fondées sur son autorité, qui venait directement de Dieu, ce qui le plaçait au-dessus de toutes les lois humaines, y compris les lois du royaume. Si besoin est, il pouvait donc disposer à son gré de la vie, de la liberté et des biens de ses sujets.

Les parlementaires, en revanche, soutenaient que leurs privilèges étaient inhérents au Parlement lui-même et ne pourraient être menacés par l'utilisation discrétionnaire des prérogatives royales, dont l'exercice était réglementé par les lois du royaume. Ils affirmaient que leurs privilèges étaient nécessaires pour s'acquitter de leurs obligations en tant que représentants de leurs constituants et avertissaient que les libertés des sujets n'étaient pas simplement une collection de franchises et d'immunités accordées par le monarque, mais des droits inviolables inscrits dans la *common law*. Ainsi, si leurs privilèges n'étaient pas

9 Quentin Skinner, "Classical Liberty and the coming of the English Civil War", Martin Gelderen & Quentin Skinner (éd.), *Republicanism : a Shared European Heritage*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 9-28 ; "Rethinking Political Liberty", *History Workshop Journal*, vol. 61, 2006, p. 156-170.

10 Jacques I^{er}, *A Speech to the Lords and Commons of the Parliament at White-Hall* (1610), dans Wootton David (éd.), *Divine Right and Democracy*, Londres, Penguin Books, 1986, p. 107-110.

11 Jacques I^{er}, *The Trew Law of Free Monarchies* (1598), dans Sommerville Johann (éd.), *King James VI and I : Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 62-84.

garantis, ils seraient incapables de défendre les intérêts et les libertés de leurs constituants contre un éventuel usage inconsidéré des prérogatives royales¹².

Face au refus constant de ses demandes, Jacques I^{er} a cessé de convoquer les Parlements à partir de 1614 et a gouverné uniquement sur la base de ses prérogatives royales. Dans le cas de la fiscalité, par exemple, afin de défrayer les coûts de son règne, il a eu recours à des taxes extraordinaires et à des emprunts obligatoires, parmi d'autres mesures arbitraires, emprisonnant les sujets qui refusaient de coopérer¹³.

Sous le règne de Charles I^{er}, qui débute en 1625, les conflits avec le Parlement s'accroissent. Lors de la réunion du Parlement de 1628, comme condition pour satisfaire aux exigences royales, les Communes ont présenté un document – la *Pétition de droit* – qui déclarait illégaux l'emprisonnement arbitraire, l'imposition de taxes sans le consentement du Parlement, la conscription forcée des sujets dans l'armée royale, l'utilisation de la loi martiale contre les sujets qui pouvaient être jugés par les cours de justice, entre autres pratiques qui menaçaient les libertés des sujets¹⁴. Après avoir accepté le document pour que ses demandes soient aussitôt satisfaites, Charles I^{er} ignore la *Pétition de droit* au motif qu'elle avait été publiée sans la sanction royale, en lui opposant une fin de non-recevoir. Comme son père, il cesse de convoquer les Parlements et gouverne pendant plus de onze ans sur la seule base de ses prérogatives royales¹⁵.

Bien qu'il reconnaisse la présence d'une conception de la liberté en tant qu'absence d'interférence arbitraire dans la première moitié du XVII^e siècle, Skinner concentre son enquête sur les écrits des auteurs

12 Voir J.H. Hexter (ed.), *Parliament and Liberty : from the Reign of Elizabeth to the English Civil War*, Stanford, Stanford University Press, 1992 ; Glenn Burgess, *The Politics of the Ancient Constitution, 1603-1642*, Londres, Macmillan Press, 1992 ; David L., Smith *The Stuart Parliaments, 1603-1689*, Londres, Hodder Arnold, 1999.

13 Voir Francis Oakley, "Jacobean Political Theology : The Absolute and Ordinary Powers of the King", *Journal of the History of Ideas*, n° 29, 1968, p. 323-346 ; Johann Sommerville, "James I and the Divine Right of Kings, English Politics and Continental Theory", Linda L. Peck (ed.), *The Mental of the Jacobean Court*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 55-70.

14 *The Petition of Right (1628)*, David Wootton (éd.), *Divine Right and Democracy : an Anthology of Political Writing Stuart England*, Londres, Penguin Classics, 1986, p. 168-170.

15 Voir L. J. Reeve, *Charles I and the Road to Personal Rule*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989 ; Kevin Sharpe, *The Personal Rule of Charles I*, New Haven, Yale University Press, 1992.

qui ont défendu le régime républicain entre 1649 et 1660¹⁶. Dans son interprétation, lorsqu'ils traitent de la liberté des sujets, John Milton, Marchamond Nedham, James Harrington et d'autres partisans du nouveau régime partent du principe que la liberté est associée à la liberté du corps politique, en ce sens qu'il n'est possible d'être pleinement libre que dans un État libre. S'appuyant sur la théorie romaine des États libres reprise par les humanistes florentins et exprimée surtout dans les *Discorsi sopra la prima deca de Tito Livio* de Machiavel, ils présupposaient que, tout comme une personne était libre si elle pouvait agir selon sa volonté, un corps politique était pareillement libre s'il était gouverné par sa propre volonté. Les États libres, comme les personnes libres, étaient donc définis par leur capacité d'autodétermination.

Selon Skinner, l'une des conséquences de cette conception de la liberté est que les lois civiles devraient être promulguées par les citoyens dans leur ensemble, ou du moins avec leur consentement. Une autre implication est que le gouvernement devrait permettre à chaque citoyen d'exercer un droit égal de participer à l'élaboration des lois civiles. Cela n'impliquerait pas une participation directe au processus législatif, mais exigerait plutôt que les citoyens puissent être représentés par une assemblée choisie par eux pour légiférer en leur faveur. Une autre implication est qu'il devrait y avoir une disposition de la part des citoyens et de leurs représentants à se consacrer au bien commun ; et puisqu'une telle disposition n'est pas naturelle, il serait souvent nécessaire de contraindre les citoyens à remplir leurs devoirs par le moyen des lois civiles. Ainsi, la vertu civique et la coercition légale étaient des éléments indispensables à l'existence et au maintien d'un État libre et, par conséquent, à la liberté des citoyens.

Toujours selon Skinner, ces auteurs anglais soutenaient que les États, ainsi que les citoyens, perdent leur liberté lorsqu'ils sont réduits à la condition de servitude. Cela se produit lorsque les États sont soumis à une puissance étrangère ou lorsqu'ils sont subjugués en interne par une puissance tyrannique. De même, les citoyens cessent d'être libres lorsqu'ils se trouvent soumis ou vulnérables à des interférences arbitraires, que ce soit de la part de l'autorité publique ou de leurs concitoyens. La principale référence de ces auteurs provenait des écrits des moralistes et historiens romains tels que Sénèque, Salustius, Tacite et Tite-Live, dont

16 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, p. 23-54.

la conception de la liberté se serait inspirée de la tradition juridique romaine.

Skinner note que la division fondamentale du droit des personnes dans le *Digesto* (I.5.3-4) et dans les *Institutas* (I.3.1-2) porte, d'une part, sur les personnes libres (*liberi*), soit celles qui pouvaient agir selon leur propre volonté, et d'autre part, sur les esclaves (*servi*), soit ceux qui dépendaient de la volonté de leur maître pour agir, en étant donc vulnérables à la discrétion de celui-ci. Il y a une autre distinction importante, établie dans le cadre du droit des gens (*Digesto* I.6.1-2), entre les personnes indépendantes, qui relèvent de leur propre juridiction (*sui iuris sunt*), et les personnes qui sont soumises à la juridiction d'un autre (*alieno iuri-subiectae sunt*). La liberté (*libertas*) se caractérise dès lors par l'absence de *dominium*, en ce sens que la personne n'est ni sous le pouvoir (*in potestas*) ni sous le droit d'une autre (*alieni iuris*). Elle implique également la capacité légale de jouir de certains droits reconnus par l'autorité publique. D'où son lien avec la citoyenneté et la loi. De ce point de vue, l'absence de liberté de l'esclave ne consiste pas seulement en un empêchement physique ou en l'obligation d'agir, par la force, mais était également un corollaire de sa condition légale car elle indiquait que l'esclave dépendait de la volonté de son maître, dont il était la propriété, pour établir son champ d'action¹⁷.

Selon l'interprétation de Skinner, fondée sur ces catégories du droit romain, les partisans du régime républicain n'étaient pas en désaccord avec l'opinion hobbesienne suivant laquelle la liberté est un concept négatif, comme si elle se caractérisait par l'absence d'interférence, mais ils répudiaient l'hypothèse d'après laquelle seule une interférence effective restreint la liberté. Ils ont insisté sur le fait que vivre dans une condition de soumission à une volonté arbitraire ou de dépendance à l'égard de celle-ci était une source et une forme de restriction de la liberté. Afin d'illustrer la différence entre eux et Hobbes, Skinner commente la critique de Harrington de l'affirmation hobbesienne selon laquelle les citoyens de Lucques n'avaient pas plus de liberté que les sujets du sultan de Constantinople.

En résumé, dans le chapitre XXI du *Léviathan*, lorsqu'il fait référence aux tours de la ville de Lucques sur lesquelles l'expression *libertas* était inscrite, Hobbes soutient que l'on ne peut pas en déduire que les

¹⁷ *Ibid.*, p. 41-47.

Lucquois possédaient plus de liberté relativement aux lois civiles que les sujets du sultan de Constantinople, car dans toutes les formes de gouvernement la liberté des sujets est toujours la même, se caractérisant par l'absence d'interférence¹⁸. Il affirme également que la liberté vantée par les historiens et les philosophes de l'Antiquité était la liberté des villes et non celle de leurs citoyens. Dès lors, quand ils vantaient la liberté des Athéniens et des Romains, ils souhaitaient souligner qu'Athènes et Rome disposaient de toute liberté pour agir en fonction de leurs intérêts. Ils n'ont jamais soutenu que les citoyens de ces villes étaient exemptés de la loi civile. Au contraire, ils ont toujours reconnu qu'il existe dans chaque ville des lois promulguées par le souverain auxquelles tous les citoyens doivent être soumis.

Au début du même chapitre, la liberté est définie comme absence d'opposition, comprise comme inexistence d'obstacles extérieurs au mouvement d'un corps. La liberté est considérée comme une simple question de mouvement, réduite au déplacement d'un corps en interaction dans l'espace, conformément aux postulats mécanistes qui expliquaient les phénomènes naturels comme des relations entre des corps en mouvement. En ce sens, la définition de la liberté qui est proposée pourrait être appliquée aux créatures rationnelles aussi bien qu'aux créatures irrationnelles ou inanimées. L'exemple donné est celui de l'eau dont la liberté est limitée par des digues ou des canaux, qui l'empêchent de se répandre. La zone délimitée par des barrières physiques, qui limitent son mouvement, détermine son champ d'action et, par conséquent, sa liberté.

Hobbes prévient que « libre » et « liberté » sont des termes qui ne sauraient s'appliquer qu'aux choses dotées d'un corps, si l'on veut éviter un abus de langage, car ce qui n'est pas sujet au mouvement n'est pas soumis à des empêchements et, par conséquent, ne peut pas être caractérisé par la présence ou l'absence de liberté. Il souligne également que si ce qui entrave le mouvement fait partie de la constitution de l'être lui-même, il est impossible d'affirmer qu'il n'a pas de liberté; on doit admettre plutôt qu'il n'a pas le pouvoir ou la capacité de se mouvoir. L'exemple de l'homme gardant le lit à cause d'une maladie est tout à fait éclairant à cet égard. C'est le manque de pouvoir qui l'empêche de marcher et non un obstacle extérieur : son mouvement n'est pas entravé par des chaînes ou des liens qui l'attachent au lit,

18 Thomas Hobbes, *Leviathan*, Londres, Penguin Classics, 1985, p. 261-274.

mais par une incapacité inhérente à son être. On ne peut donc pas dire qu'il manque de liberté.

Sur la base de cette acception de la liberté, un homme libre est défini comme « celui qui, dans les choses qu'il est capable de faire grâce à sa force et à son ingéniosité, n'est pas empêché de faire ce qu'il a envie de faire¹⁹ ». Il est donc inutile de discuter si un homme est privé de sa liberté sans qu'il soit présupposé qu'un tel homme est capable de réaliser ce qu'il désire. Le cas de l'homme qui jette ses biens à la mer de peur que le bateau ne coule est présenté comme un exemple d'acte volontaire, *a fortiori* libre. Son action est exécutée par sa propre décision, puisqu'il aurait pu refuser de le faire s'il l'avait souhaité. Dans le processus de délibération, son dernier appétit, celui qui a déterminé sa volonté, était de jeter les marchandises par-dessus bord afin d'assurer sa propre existence. En ayant agi volontairement, même s'il a été contraint par la peur, il a agi librement. Les empêchements intrinsèques tels que les appétits et les aversions provoqués par les affections interfèrent avec le pouvoir d'accomplir l'action, non pas avec la liberté d'agir. Dès lors, la coercition provoquée par la peur, un empêchement interne, ne saurait être assimilée à la coercition qui entrave le mouvement en raison d'obstacles externes.

Ainsi, lors de la création de l'État par institution, même si les individus sont mus par une peur réciproque, Hobbes soutient qu'ils acceptent, par un pacte volontaire, que leurs actions soient guidées par le souverain. En s'engageant devant les autres, ils acceptent à la fois la condition de sujets et l'obligation d'obéir aux déterminations de celui qui représentera la personne fictive créée artificiellement par le pacte. Ainsi permettent-ils la création de chaînes artificielles – les lois civiles – qui expriment la volonté du souverain. En établissant ce qu'il est permis et interdit de faire, les lois civiles délimitent les actions des sujets dans les limites permises par le souverain. Dès lors, dans toute forme de gouvernement, la liberté des sujets dépend du silence des lois civiles et l'étendue de la liberté dans une monarchie absolue ne peut pas être considérée comme moins importante que dans une république²⁰.

19 *Ibid.*, p. 262.

20 Sur la conception de la liberté chez Hobbes et sa relation avec la perspective républicaine, voir Quentin Skinner, *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Dans le discours préliminaire de *Commonwealth of Oceana*, Harrington, en désaccord avec Hobbes, affirme que dire qu'un citoyen de Lucques n'a pas plus de liberté au regard des lois de sa ville qu'un sujet du sultan au regard des lois de Constantinople est différent de dire qu'un citoyen de Lucques n'a pas plus de liberté grâce aux lois de sa ville qu'un sujet du sultan grâce aux lois de Constantinople. La première proposition signifie qu'aucun citoyen n'est exempt des lois de son gouvernement ; et cela est vrai tant pour Lucques que pour Constantinople, vu que tous les sujets sont indéniablement soumis aux lois de leurs gouvernements, que ce soit dans une république ou dans un sultanat. Par ailleurs, la deuxième proposition différencie les deux gouvernements : les citoyens de Lucques ont plus de liberté grâce aux lois de leur ville que les sujets du sultan grâce aux lois de Constantinople parce que le sultan dirige son sultanat selon sa volonté arbitraire, en étant le seigneur de ses sujets et de leurs biens. En revanche, les lois de Lucques ont été promulguées avec le consentement de ses citoyens, et les magistrats qui gouvernent la ville s'y soumettent également. Ainsi, les citoyens de Lucques ne sont soumis qu'aux lois de la ville et ne dépendent pas de la volonté arbitraire d'un seigneur, ce qui les rend plus libres que les sujets du sultan de Constantinople²¹.

Selon Harrington, la liberté des citoyens ne peut pas être le seul espace laissé par les lois civiles si celles-ci dépendent d'une volonté arbitraire. Non seulement la liberté est perdue à cause d'une interférence effective, mais aussi par la possibilité d'une interférence arbitraire. Il est donc nécessaire de protéger les citoyens contre les pouvoirs discrétionnaires capables d'interférer arbitrairement dans leurs choix et dans leurs actions. L'existence de relations de domination et de dépendance, causées par la présence d'un pouvoir arbitraire, réduit les citoyens à la condition de serfs et d'esclaves.

Dans l'interprétation de Skinner, la conception de la liberté que l'on trouve chez Harrington et les partisans du régime républicain est donc négative, mais elle ne l'est pas au sens hobbesien puisque la liberté se définit par l'absence d'interférence arbitraire : être libre, c'est ne pas être soumis, assujetti ou exposé à une volonté arbitraire. Sa réalisation exige la vertu civique, puisqu'il n'est possible d'être libre que dans un

21 James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 20.

État libre ; et comme les citoyens ne respectent pas toujours les devoirs civiques qui garantissent la liberté de l'État, la coercition légale est souvent nécessaire. S'inspirant de la théorie romaine des États libres, en particulier de la pensée républicaine de Machiavel, ils ont soutenu que le contraire de la liberté n'était pas simplement une interférence effective, mais la possibilité d'une interférence arbitraire, soit par la dépendance, dans un sens fort, soit par la vulnérabilité, dans un sens plus faible, au pouvoir discrétionnaire. Dès lors, la force ou la menace coercitive de la force n'étaient pas les seules formes de restriction de la liberté. La condition de dépendance ou de vulnérabilité est également une source et une forme de contrainte parce qu'elle provoque des situations de soumission incompatibles avec une vie libre.

LES PROBLÈMES DE L'INTERPRÉTATION DE SKINNER

L'interprétation de Skinner semble correcte car il est effectivement possible d'identifier chez les partisans du régime républicain une conception de la liberté comme absence d'interférence arbitraire²². Le problème de son interprétation consiste dans la supposition que cette conception de la liberté peut être trouvée dans les écrits politiques de Machiavel, tout comme dans son hypothèse, en accord avec la thèse de John Pocock, selon laquelle le républicanisme anglais a été un moment machiavélien.

Dans ses écrits consacrés à la conception machiavélienne de la liberté, Skinner affirme que celle-ci est énoncée sur la base de la contraposition inscrite dans le droit romain entre les personnes libres et les esclaves, c'est-à-dire entre ceux qui agissent selon leur propre volonté et ceux qui dépendent de la volonté arbitraire d'autres personnes. Pour lui, l'idée de la liberté comme absence d'interférence arbitraire se manifeste également dans le lien établi par Machiavel, d'après la théorie romaine des États libres, entre la liberté du corps politique et la liberté de ses membres, en ce sens que le corps politique doit maintenir sa liberté

22 Sur le républicanisme anglais et la conception de la liberté chez ces auteurs anglais, voir Alberto R.G. Barros, *Republicanism Inglês : uma teoria da liberdade*, São Paulo, Discurso Editorial/FAPESP, 2015.

tant à l'extérieur, par rapport à une puissance étrangère, qu'à l'intérieur, par rapport à un pouvoir tyrannique, afin que ses membres puissent jouir des avantages d'une vie libre. Elle devient encore plus explicite dans l'observation faite par Machiavel suivant laquelle il existe dans tout corps politique deux sortes de citoyens aux dispositions contraires, chacune ayant des raisons distinctes d'estimer la liberté : d'une part, les grands qui veulent dominer, d'autre part, le peuple qui ne veut pas être dominé. Mais tant les grands que le peuple veulent être libres, dans le sens de ne pas rencontrer d'obstacles à la réalisation de leurs objectifs : exercer le pouvoir, dans le cas des grands, et vivre en sécurité, dans le cas du peuple. Tous deux ne veulent pas subir d'interférence arbitraire dans le mode de vie qu'ils ont choisi pour eux-mêmes²³.

L'interprétation de Skinner semble toutefois problématique²⁴. D'abord, le contraste entre les hommes libres et les esclaves est souligné par Machiavel en vue d'aborder la question de la fondation de villes par des étrangers²⁵. Les hommes libres mentionnés sont les fondateurs de villes, illustrés par les figures exceptionnelles de Moïse et d'Énée. Le but du contraste semble être plutôt celui de montrer que la fondation est un moment privilégié de manifestation de la liberté que celui de distinguer deux catégories de personnes – hommes libres et esclaves – ou de suggérer que la liberté se caractérise par l'absence d'interférence arbitraire. Ensuite, la liberté du corps politique et la liberté de ses membres semblent être traitées comme analogues et pas seulement comme interdépendantes, puisque les passages cités par Skinner pour corroborer les affirmations concernant la liberté des citoyens font clairement référence à la liberté des villes²⁶.

Mais le principal problème de son interprétation réside dans l'hypothèse selon laquelle les grands et le peuple souhaitent vivre également libres, sans subir d'interférences inutiles ou avoir des obstacles qui empêchent

23 Quentin Skinner, "Machiavelli on the Maintenance of Liberty", *Politics*, vol. 18, n° 2, 1983, p. 3-15 ; "The Idea of Negative Liberty : Philosophical and Historical Perspectives", dans R. Rorty, J. Schneewind J. & Q. Skinner (eds.), *Philosophy in History*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 193-221.

24 Sur l'interprétation de la conception machiavélienne de la liberté par Skinner, voir Alberto R.G. Barros, « Quentin Skinner e a liberdade republicana em Maquiavel », *Discurso*, vol. 45, 2015, p. 187-206.

25 Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, Novara, Istituto Geografico di Agostini, 1966, L. I, chap. I.

26 *Ibid.*, L. I, chap. 2 et 49 ; L. II, chap. 4 et 19 ; L. III, chap. 8, 12 et 41.

la réalisation de leurs objectifs. Skinner associe à tort les désirs antagonistes des grands, de dominer, et du peuple, de ne pas être dominé ; et il ne tient pas compte des conséquences des dispositions opposées dans l'estimation de la liberté et des différentes raisons de ne pas subir d'interférence arbitraire. Les humeurs des grands et du peuple n'expriment pas seulement des désirs distincts et irréconciliables. Ils se manifestent par des appétits irréductibles qui mènent inévitablement au conflit. Leurs désirs peuvent être réprimés ou assouvis, partiellement ou totalement, mais jamais réconciliés. Après tout, il n'y a aucune possibilité d'accord entre des désirs qui se définissent dans la confrontation. Si l'ambition des grands peut être en quelque sorte associée à la conception négative de la liberté, parce qu'ils ne veulent pas subir d'interférences dans la réalisation de leur désir de domination, on ne peut pas en dire autant du peuple. Dans le but de concrétiser son désir de ne pas être dominé, le peuple a besoin de quelque chose de plus que la simple absence d'interférence dans ses choix et ses actions. Afin de maintenir sa liberté, le peuple doit agir en opposition aux appétits des grands en permanence.

Skinner aurait dû accorder plus d'attention à l'analyse des dissensions entre patriciens et plébéiens, qui occupent une place centrale dans la réflexion de Machiavel sur l'origine et le maintien de la liberté à Rome²⁷. L'exemple de l'ancienne République de Rome, où des mécanismes capables de donner libre cours aux appétits opposés des patriciens et des plébéiens ont été créés, est mis en avant comme preuve que les conflits entre les grands et les peuples peuvent avoir des effets positifs lorsqu'ils sont réglementés institutionnellement, générant des lois et des ordonnances en faveur de la liberté.

Skinner n'aurait pas pu manquer de souligner non plus l'option de Machiavel d'attribuer la garde de la liberté au peuple, dont le choix est clairement expliqué²⁸ : le désir du peuple de ne pas être dominé est plus proche de la liberté car il révèle une face importante de sa manifestation, en l'occurrence l'absence d'ambition pour le pouvoir ; et le peuple a moins d'espoir de l'usurper. Son désir de vivre en sécurité et sans être dominé ne s'oppose guère à l'existence d'un gouvernement libre, dans lequel la liberté des citoyens a plus de chances d'être garantie. Ainsi, il semble difficile de soutenir que dans les *Discorsi*, du moins dans les

27 *Ibid.*, L. I, chap. 3-4 et 7.

28 *Ibid.*, L. I, chap. 5-6.

passages cités par Skinner, il existe une conception claire de la liberté comme absence d'interférence arbitraire.

L'hypothèse selon laquelle le républicanisme anglais était un moment machiavélien est soutenue dans le récit historique de Pocock, selon qui il existe deux discours politiques distincts et incompatibles au début de la modernité : le langage républicain de la vertu, dans lequel la liberté s'acquiert par la participation active des citoyens à la vie politique ; et le langage libéral des droits, dans lequel la liberté est un droit naturel de l'individu, à garantir et à protéger par le gouvernement. Selon Pocock, la principale manifestation du langage de la vertu est l'œuvre de Machiavel, dont le principal enseignement est que la république permet la manifestation de la liberté par la vertu militaire et civique de ses citoyens en encourageant une citoyenneté active dans la promotion du bien commun. Transmis en Angleterre au XVII^e siècle, ce langage a été utilisé par les défenseurs du régime républicain avant de traverser l'Atlantique, influençant de manière décisive le processus d'indépendance des colonies américaines²⁹.

Si Skinner s'écarte de l'interprétation de Pocock, selon laquelle la conception machiavélienne de la liberté est une forme de liberté positive³⁰, il maintient la thèse de l'influence décisive de la pensée républicaine de Machiavel sur les auteurs anglais du XVII^e siècle. Cependant, si les auteurs anglais ont réellement utilisé les arguments des *Discorsi* pour soutenir le régime républicain, ils n'ont pas tenu compte de ses principaux fondements. Ceci est clairement visible dans l'évaluation des conflits civils effectuée par Nedham et Harrington³¹.

En expliquant dans le dernier chapitre de *The Case of the Commonwealth of England State* les raisons possibles pour lesquelles le régime républicain a subi tant d'attaques³², Nedham reproduit les raisons mises en évidence par Machiavel dans les *Discorsi*³³ : la difficulté, pour un peuple habitué

29 John A. G., Pocock *The Machiavellian Moment : Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

30 Sur l'interprétation de Pocock, voir Alberto R.G. Barros, « John Pocock e a Liberdade Republicana em Maquiavel », dans Adverse Helton (org.), *As Faces de Maquiavel. História, República, Corrupção*, Belo Horizonte, Editora D'Plácido, 2019, p. 217-230.

31 Sur l'utilisation par Nedham et Harrington de la pensée politique de Machiavel, voir Alberto R.G. Barros, "Machiavelli and English Republicanism : The Machiavellian Moment Revisited", *A Journal of Anglo-American Studies*, vol. 8, 2019, p. 31-46.

32 Marchamond Nedham, *The Case of the Commonwealth of England State* (1650), L. II, chap. 5, en ligne <<https://www.eebo.chadwyck.com>> [date de consultation : 23/11/2021].

33 Niccolò Machiavel, *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, op. cit., L. I, 2 et 16.

à vivre sous la domination d'un prince, de conserver sa liberté après l'avoir conquise ; et la corruption généralisée du peuple. Ensuite, en défendant la suprématie des républiques ou États libres sur les monarchies, il reproduit en fait les raisons mises en avant par Machiavel : elles sont plus prospères parce que leurs citoyens, convaincus qu'ils pourront jouir de leurs biens en toute sécurité, s'efforcent d'accroître leurs richesses, favorisant ainsi la prospérité publique ; elles sont plus éminentes puisque leurs citoyens se dévouent avec acharnement au bien commun, qui est considéré comme le bien de tous, contrairement aux principautés, dans lesquelles l'intérêt du prince est souvent contraire à l'intérêt commun ; elles mettent plus efficacement les passions humaines au service du bien commun, car elles conditionnent la reconnaissance de la gloire tant désirée aux services rendus à la communauté ; elles respectent l'intérêt commun parce que la volonté de chaque citoyen est soumise à la volonté de tous, exprimée au moyen de lois qui excluent les privilèges ou les exceptions ; elles ont une plus grande longévité dans la mesure où elles sont effectivement à même de s'adapter à la diversité des temps, en raison de la variété de leurs citoyens, et peuvent résister avec plus de vigueur au déclin inévitable de toutes choses, parce que la capacité de plusieurs est plus grande que celle de quelques-uns ou d'un seul homme³⁴.

La défense du régime républicain, soutenue chez Machiavel, est faite encore une fois dans *The excellencie of a free State*. Dans la première partie de son traité, Nedham explique pourquoi le peuple est le meilleur gardien de la liberté³⁵. Les arguments présentés par Machiavel semblent être décisifs dans les raisons de Nedham pour défendre le gouvernement populaire : le peuple ne pense jamais à usurper la liberté, mais se préoccupe uniquement de préserver ses propres droits ; le peuple établit l'autorité politique en vue de l'intérêt commun ; le peuple connaît son propre bien, ce que tout gouvernement a pour but d'assurer ; et le peuple a un réel souci de la liberté car il sait l'importance de la maintenir³⁶.

Les arguments de Machiavel semblent également décisifs pour le choix des caractéristiques que l'on devrait louer dans un gouvernement

34 *Ibid.*, L. I, 29 ; L. II, 2 et L. III, 9.

35 *Ibid.*, L. I, 5.

36 Marchamond Nedham, *The Excellencie of a Free State* (1656), p. 18-19, 25-27.

populaire³⁷ : les portes de l'honneur et de la dignité sont ouvertes à tous, sans exception, pourvu que l'on fasse preuve de valeur et de vertu ; le gouvernement populaire est moins propice au luxe et à l'ostentation, qui éveillent une tendance naturelle à la tyrannie ; les décisions ne sont pas imposées, elles reçoivent le consentement du peuple qui se soumet donc plus spontanément aux lois, car il sait que seules celles-ci garantissent la liberté en excluant la possibilité d'une interférence arbitraire ; il y a peu de possibilités d'oppression et de tyrannie, en raison de l'égalité des conditions entre les citoyens ; et tous ceux qui exercent le pouvoir doivent répondre de leurs actes et sont soumis à des sanctions lorsqu'ils commettent des contraventions. Chacune de ces raisons est soutenue sur la base de l'histoire des anciennes républiques et s'appuie toujours sur l'exemple de Rome. L'histoire romaine – qu'elle soit racontée par des historiens de l'Antiquité tels que Polybe et Tite-Live ou commentée par Machiavel – est la principale référence pour prouver que la garde de la liberté doit être confiée au peuple.

Mais en exaltant l'histoire de Rome, Nedham ne met l'accent, comme Machiavel, ni sur ses dissensions ni sur son expansion territoriale. La participation du peuple romain à l'élaboration des lois ou à l'armée est mise en avant plutôt pour l'engagement civique qu'elle procurait que pour l'intégration des citoyens dans la structure institutionnelle du gouvernement et les contributions éventuelles aux conquêtes territoriales.

Qui plus est, la garde de la liberté semble être comprise par Machiavel comme une magistrature qui permet au peuple de participer au gouvernement, à l'instar du Tribun de la Plèbe à Rome, tandis que Nedham la conçoit comme l'exercice même du pouvoir politique. Dans l'œuvre de Machiavel, le peuple désigne par ailleurs l'un des pôles irréductibles de la vie politique par opposition aux grands. Nedham, quant à lui, prévient qu'il entend par peuple les assemblées successives de représentants choisis par les citoyens : « un gouvernement par le peuple dans un état libre, c'est-à-dire par ses représentants successifs ou par ses assemblées suprêmes convenablement choisies, est le plus naturel et le seul qui convienne à la raison du genre humain³⁸ ». Selon lui, le peuple – c'est-à-dire l'assemblée des représentants du peuple – doit être le gardien de la liberté, car il existe une relation intrinsèque entre la liberté

37 *Ibid.*, p. 27-50.

38 *Ibid.*, p. 42.

et la possession de certains droits, et l'assemblée des représentants du peuple est l'agent le plus qualifié pour protéger ces droits.

Toutefois, la principale différence réside dans le fait que Nedham recourt aux arguments de Machiavel sans tenir compte de son postulat fondamental selon lequel tout corps politique est divisé en deux désirs asymétriques et irréconciliables qui s'opposent : le désir des grands de dominer et le désir du peuple de ne pas être dominé. Comme nous l'avons déjà souligné, en raison du contraste de ces désirs, de la diversité de leurs objets et de l'impossibilité de surmonter leur antagonisme, un conflit inévitable s'établit dans le corps politique, qui ne peut pas être résolu définitivement par une structure constitutionnelle donnée ou par une ordination spécifique, mais, provisoirement, par le seul moyen de mécanismes institutionnels. Si le républicanisme classique proclamait la nécessité de la concorde et de l'unité pour jouir de la vie libre, Machiavel soutient qu'il faut apprendre à la préserver au sein des conflits, puisque ceux-ci sont inhérents et inévitables dans tout corps politique.

Le rejet des conflits devient encore plus clair dans la deuxième partie du traité, lorsque Nedham répond aux objections adressées au gouvernement populaire, parmi lesquelles le caractère turbulent du peuple, qui provoque de fréquentes dissensions et émeutes. Son argument est que les conflits dans un gouvernement populaire s'éteignent rapidement et ne se produisent généralement que dans des circonstances exceptionnelles, puisque le peuple est naturellement pacifique et ne souhaite que jouir de ses droits en toute sécurité³⁹.

Dans la dernière partie de son traité, Nedham décrit les erreurs commises couramment dans la vie politique et propose des moyens de les éviter⁴⁰. L'une des erreurs mises en avant est de laisser le peuple dans l'ignorance des mesures nécessaires à la préservation de sa liberté. Un ensemble de règles est ensuite proposé. La règle la plus détaillée est celle qui recommande au peuple de faire usage de sa liberté avec modération, de peur qu'elle ne devienne licencieuse. Nedham énumère ensuite quelques précautions à prendre. La plus soulignée et discutée est celle d'éviter les dissensions et les émeutes, car celles-ci conduisent souvent à des affrontements armés : « tout peuple en état de liberté doit être suffisamment instruit pour se conduire, de manière à éviter

39 *Ibid.*, p. 64-73.

40 *Ibid.*, p. 107-115.

la licence, l'émeute et les dissensions civiles⁴¹ ». Selon lui, le peuple ne doit en aucun cas recourir à des moyens extrêmes, sauf lorsque sa liberté est réellement en danger. Il conseille de rechercher, dans la mesure du possible, des moyens plus modérés pour résoudre les discordes civiles, puisque les dissensions sont extrêmement pernicieuses.

Harrington considère également que les conflits sociaux sont préjudiciables à la république. Il convient donc de les éviter avec des ordonnances constitutionnelles visant à établir un équilibre entre les différentes parties du corps politique. C'est le législateur qui est chargé de promouvoir la concorde civile par le biais d'arrangements institutionnels capables d'harmoniser les différents intérêts privés et de les orienter vers la réalisation de l'intérêt public. Le problème avoué est celui de savoir comment faire en sorte que les lois instituées dans une république soient capables de servir à l'intérêt commun lorsqu'elles sont élaborées et décrétées par des citoyens guidés presque toujours par leurs intérêts privés.

La possibilité d'identifier et de réaliser l'intérêt public tout en respectant les intérêts privés est illustrée par l'exemple de deux filles qui se retrouvent devant un gâteau qu'elles désirent toutes les deux⁴². Ce qui est en jeu, c'est l'intérêt privé de chacune à avoir sa part du gâteau et l'intérêt commun à le partager au mieux entre elles. Selon Harrington, la solution est fournie par la sagesse innocente de l'une d'entre elles qui dit à l'autre : « divisez-le et je choisirai » ou « laissez-moi le diviser et vous choisirez ». Si la proposition est acceptée, l'intérêt privé sera satisfait, puisque chacune aura une part du gâteau, et l'intérêt commun sera également atteint, puisque chacune aura une part équivalente à celle de l'autre. En effet, comme la fille qui va partager sait que l'autre choisira avant elle, elle ne divisera pas de façon inégale puisque l'autre pourra choisir le plus gros morceau. Son intérêt particulier à avoir au moins la moitié du gâteau la poussera à diviser proportionnellement afin d'obtenir une part égale à celle de la fille qui choisira en premier.

Dans l'exemple des deux jeunes filles réside pour Harrington tout le mystère de la vie politique. Diviser, c'est séparer et peser une raison contre une autre, et choisir, c'est décider parmi des options présentées. En langage politique, diviser et choisir signifient débattre et promulguer les lois civiles. Dans une monarchie, le roi divise et choisit, c'est-à-dire

41 *Ibid.*, p. 110.

42 James Harrington, *The Commonwealth of Oceana*, *op. cit.*, p. 22-23.

qu'il évalue et délibère seul ; et dans une aristocratie, un petit groupe débat et décide de ce que doivent être les lois civiles. Ce n'est que dans une république qu'il est possible d'avoir une séparation claire entre les deux fonctions du processus législatif.

Harrington propose ensuite un modèle constitutionnel dans lequel une partie des citoyens est chargée de diviser, soit de débattre et de proposer les normes, et l'autre partie est chargée de choisir, c'est-à-dire de délibérer et de promulguer les lois civiles⁴³. Selon lui, lorsque les deux fonctions du législateur sont réparties en deux parties, chacune ayant une compétence reconnue pour les exercer, la probabilité que les lois civiles visent des intérêts particuliers est presque nulle. En effet, la partie qui propose sait qu'il est inutile de transmettre des propositions dans son propre intérêt car l'autre partie ne les approuvera pas ; et la partie qui décide sait qu'elle ne peut pas servir que ses propres intérêts, puisqu'elle ne peut pas soumettre de propositions.

Ainsi, le problème initial – comment garantir que les lois établies par des citoyens qui cherchent à veiller à leurs intérêts privés en arrivent à viser l'intérêt public – est résolu par le dispositif institutionnel de la séparation dans le processus législatif entre le débat et la décision, par le travail conjoint de deux conseils : un Sénat où les citoyens les plus compétents se réunissent pour discuter, évaluer et proposer les normes ; et une Assemblée dans laquelle se réunissent les représentants du peuple, vu qu'il serait peu pratique de réunir tout le peuple pour décider, afin de voter sur les propositions reçues du Sénat et de décréter les lois civiles. Outre cette séparation des fonctions au sein du pouvoir législatif, il est recommandé de créer un troisième organe capable d'exécuter les lois, appelé la Magistrature, dont la forme et la composition varient selon le type de république. Ce qui est important pour Harrington, c'est de s'assurer que cet organe chargé de la fonction exécutive du gouvernement agisse conformément aux lois sanctionnées par l'Assemblée du peuple, qu'il soit responsable de ses actions et qu'il puisse être tenu pour responsable de ses erreurs, afin que les avantages du système bicaméral ne soient pas perdus par une application arbitraire des lois. On ne se préoccupe pas de la place de la fonction judiciaire, qui est tantôt exercée par la Magistrature, comme dans les procès civils et pénaux,

43 *Ibid.*, p. 23-24.

tantôt exercée par l'Assemblée du peuple, comme dans les cas d'appel et de jugement définitif.

La structure constitutionnelle proposée est clairement inspirée de la constitution de Venise, la seule république contemporaine louée par Harrington, principalement pour son harmonie et sa stabilité⁴⁴. Malgré son admiration pour la discipline militaire de l'ancienne République de Rome, il traite celle-ci comme une pathologie politique plutôt que comme un modèle à suivre, en la décrivant comme instable et turbulente en raison de ses conflits internes continus. Contrairement à Machiavel, pour qui les dissensions entre patriciens et plébéiens étaient la cause de la liberté de Rome, Harrington soutient que celles-ci auraient dû être évitées par des ordonnances favorisant l'équilibre et la concorde dans la cité⁴⁵.

Comme Nedham, Harrington a une nette aversion pour les conflits sociaux. Il ne les considère pas comme inhérents au corps politique et ne croit pas non plus qu'ils doivent être canalisés et manifestés par des mécanismes institutionnels afin de générer de bonnes lois et, par conséquent, la liberté et la puissance d'une république. Cette seule évaluation suffirait à remettre en question l'image d'Harrington en tant que principal porte-parole du républicanisme de Machiavel dans l'Angleterre du XVII^e siècle⁴⁶. Il ne serait même pas nécessaire de montrer son désaccord sur tant d'autres points : par exemple, sur le rôle de l'aristocratie, qu'il considère comme fondamental pour la stabilité d'une république ; ou sur la conception de la vertu, qu'il emploie au sens classique, loin de la *virtù* machiavélique⁴⁷.

Ainsi, si les arguments de Machiavel en faveur du régime républicain ont effectivement été utilisés par Nedham et Harrington, comme par tant d'autres auteurs républicains de l'époque, leurs principaux fondements n'ont pas été adoptés. En rejetant le caractère inévitable

44 La description de la constitution de Venise par Harrington semble s'inspirer du *De Magistratibus et Republica Venetorum* de Gasparo Contarini, publié en 1543 et traduit en anglais en 1599.

45 *Ibid.*, p. 80.

46 Image proposée principalement par Pocock. Voir John A.G. Pocock, "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", *The William and Mary Quarterly*, vol. 22, n° 4, p. 549-583 ; *Id.*, *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 383-422.

47 Voir Alan Cromartie, "Harringtonian virtue : Harrington, Machiavelli, and the Method of the Moment", *The Historical Journal*, vol. 41, n° 4, 1998, p. 987-1009.

et positif des conflits civils, les auteurs anglais ont abandonné ce qu'il y avait de plus original dans les *Discorsi*. S'ils concevaient la liberté comme absence d'interférence arbitraire, à l'instar de Skinner, leur source d'inspiration semble avoir été plutôt le républicanisme classique, en particulier la pensée politique de Cicéron, et les écrits des juristes de la *common law*, comme Henry de Bracton ou Edward Coke, que la matrice machiavélienne. Après tout, le républicanisme classique et la tradition constitutionnelle anglaise leur fournissaient déjà une idée de la liberté caractérisée par l'absence de soumission à un pouvoir arbitraire et par l'absence de dépendance à l'égard de celui-ci.

Alberto RIBEIRO GONÇALVES
DE BARROS
Université de São Paulo (USP) /
CNPq
Traduction : Marcos Camolezi

DES COMMONWEALTHMEN AU SERVICE DE LA LIBERTÉ

L'opposition à Guillaume III et le « canon républicain »

La recherche sur le républicanisme, notamment le républicanisme anglo-américain, est devenue au cours des quatre dernières décennies un genre dominant dans le domaine de l'histoire des idées et de l'histoire intellectuelle. L'un des textes matriciels de ce champ est *The Machiavellian Moment : Florentine political thought and the Atlantic republican tradition* de l'historien de la pensée politique John Pocock, publié en 1975¹. Sa thèse d'un « moment machiavélien » républicain pour désigner cette tradition de pensée, plus précisément, ce « langage », a fait de nombreux émules, certains, comme Quentin Skinner, ayant proposé une interprétation différente du concept de liberté, sans toutefois remettre en question la structure d'ensemble. Selon cette grille interprétative, il existerait une opposition entre ces deux « langages » que seraient le républicanisme d'un côté et le libéralisme de l'autre : entre l'humanisme civique et le jusnaturalisme, entre un modèle politique participatif et un modèle représentatif, entre liberté positive et liberté négative (selon les termes conceptualisés par Isaiah Berlin), et ainsi une incompatibilité théorique entre vertu civique et droits naturels². Or, ce courant historiographique « néo-républicain » a aussi généré des critiques profondes. Parmi elles, on retiendra ici l'idée que ce nouveau paradigme viendrait en fait, de manière téléologique, répondre à des clivages propres à la culture politique contemporaine, plutôt qu'il ne restituerait la réalité historique des acteurs, des contextes et des pensées étudiées – en soi un paradoxe majeur pour une méthodologie qui s'affirme

1 Nous utiliserons ici l'édition augmentée de 2003, plutôt que le texte de 1975 : J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment : Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, [1975] 2003.

2 *Ibid.*, p. 517-519, 523, 572-573. Isaiah Berlin, "Two concepts of liberty" [1958], Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1969, p. 118-172.

« contextualiste³ ». La mise en exergue d'un républicanisme de la vertu civique, de la participation citoyenne, ou à l'instar de Quentin Skinner, d'une liberté néo-romaine ayant existé avant le libéralisme, serait en réalité une manière de « liquider » l'individualisme égoïste au cœur d'un libéralisme devenu dominant et à l'origine d'une désagrégation des liens et du tissu social dans nos démocraties occidentales modernes (et donc, au passage, de « liquider » Locke au profit de Machiavel et de Harrington)⁴. On voit à quel point ces idées peuvent être mobilisées dans le débat contemporain entre libertariens et communautariens, la position de ce néo-républicanisme ayant aussi le double intérêt, surtout aux États-Unis, d'être critique du libéralisme tout en s'étant débarrassée du socialisme et du marxisme. Le néo-républicanisme n'est en rien une forme de collectivisme et ancrant ses origines dans une période antérieure au marxisme.

Dans ce récit, l'Angleterre des XVII^e et XVIII^e siècles occupe une place spéciale, car de nombreuses voix républicaines s'y sont exprimées, en particulier dans le contexte des guerres civiles, de l'abolition de la monarchie et des régimes républicains et semi-républicains du milieu du XVII^e siècle. Le républicanisme machiavélien y trouverait même ses lettres de noblesse avec James Harrington et son *Commonwealth of Oceana* (1656). Toutefois, il ne parvient pas à s'enraciner et reste un langage d'opposition, tandis qu'il gagne en puissance dans les colonies nord-américaines en rébellion. En d'autres termes, l'avenir de l'Angleterre aurait été les États-Unis d'Amérique. Parmi ces « ratés » du parcours du républicanisme en Angleterre, on trouve la « Glorieuse Révolution » de 1688-1689, à l'issue de laquelle est choisie la monarchie limitée, et non la république, révolution qui ne solde donc que partiellement la question de la tyrannie royale et, qui plus est, ne répond en rien aux nouveaux défis posés par l'individualisme au cœur de la modernité, voire les magnifie⁵.

3 Voir par exemple Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, *La grammaire de la République, Langages de la politique chez Francesco Guicciardini (1583-1540)*, Genève, Droz, 2011, p. 13-14 ou bien, pour le contexte américain, Joyce Appleby, "A Life of Learning", Charles Homer Haskins Prize Lecture for 2012, *ACLS Occasional Paper*, n° 69, 2012, p. 9-10.

4 Phillip Petit, *Republicanism : a theory of freedom and government*, Oxford, Oxford University Press, 1997 ; Quentin Skinner, *Liberty before liberalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

5 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment, Op. cit.*, p. 422-424, 574.

Cet article porte sur un « corpus républicain » identifié par John Pocock et ses successeurs : des *commonwealthmen* « néo-harringtoniens » (nous reviendrons sur la définition de ces termes), qui dans la décennie qui suit 1689 interrogent justement cet individualisme de la modernité. Il s'agira d'éprouver, en adoptant une méthodologie propre à l'histoire sociale des idées, les limites de la distinction établie entre droits naturels et vertu civique au sein de ces sources, appréhendées dans un contexte large. Notre entreprise ici sera de faire glisser notre regard depuis le républicanisme en tant que langage vers le républicanisme en tant que pratique et en tant que culture, en nous nourrissant de l'apport des sciences sociales, en particulier la science politique, la sociologie et l'histoire socio-culturelle : un contextualisme qui s'efforce de prendre véritablement en compte les rapports de pouvoir et de force, les lieux, les formes et les logiques de domination et d'agentivité qui forment le terreau de ces idées et de ces discours. Notre intention n'a donc rien d'idéologique. Il ne s'agit nullement par exemple de « réhabiliter Locke » dans ce qui serait une sorte de mouvement de balancier contraire et de participer à une quelconque « revanche » du libéralisme. S'il est possible de sortir de cette dichotomie et de montrer la porosité et l'intégration entre les discours, mis en regard avec les pratiques, c'est parce que l'histoire sociale des idées décentre le regard par rapport aux « cimes » et « grandes figures » de l'histoire de la philosophie traditionnelle pour au contraire intégrer « l'histoire d'en bas » (dans un sens intellectuel autant que sociologique). Elle se fonde sur l'étude des phénomènes d'appréhension, de circulation et de reformulation des idées politiques du haut vers le bas et du bas vers le haut et elle reconnaît une valeur aux idées politiques qui ne sont pas formulées par ceux que la postérité et le canon ont identifié comme étant des « philosophes ». Ceci est d'autant plus pertinent pour ce phénomène qu'est le républicanisme anglais de la fin du XVII^e siècle qui est souvent décrit comme aristocratique, mais qui est néanmoins ancré dans une expérience de la marge et de la dissidence. Afin d'éprouver les limites d'une opposition entre droits et vertu chez ces républicains des années 1690, nous avons suivi une structuration représentative de l'interdisciplinarité de notre approche, ancrée dans l'étude du contexte historique (I.) et l'analyse philologique (II.) mais soutenue par l'histoire culturelle et sociale (III.).

I

La révolution de 1688-1689 est souvent présentée comme un compromis entre deux conceptions opposées du pouvoir : d'un côté, la conception centripète, a priori *tory*, d'une prérogative royale forte qui se ferait garante de la société de rang, et de l'autre, la conception centrifuge *whig* d'un pouvoir horizontal qui serait l'expression des droits et des privilèges de la « nation politique », définie de manière plus ou moins large selon le cas⁶. Toutefois, cette notion de compromis est mal comprise si on s'arrête là. Certes, a lieu en 1689 une reconfiguration majeure du paysage constitutionnel qui tendrait à donner une préséance aux principes *whig*. Les prétentions de l'absolutisme Stuart sont anéanties et les pouvoirs de la Couronne sont limités, au profit du Parlement, dont elle devient dépendante pour mener à bien sa politique (en particulier et de façon cruciale, d'un point de vue financier). Mais les différentes lois qui réorganisent cette relation entre Parlement et Couronne, en particulier le *Bill of Rights* et le *Militia Act* de 1689, ne peuvent empêcher, et contribuent même, à la montée en puissance de ce que l'historien John Brewer a appelé « l'État militaro-fiscal », doublé d'un appareil administratif renforcé, une forme d'avènement de l'État moderne, mais que l'on peut voir comme un prolongement des logiques centralisatrices de la monarchie Stuart⁷. Il ne s'agit pas de dire que la Révolution n'a rien changé. C'est bien au sein d'un régime de nature parlementaire que se manifestent des volontés centripètes autour du nouveau monarque Guillaume d'Orange (qui règne de 1689 à 1702). Et c'est d'ailleurs au nom de leur fidélité aux principes de la Révolution (entendus comme une souveraineté coordonnée entre Parlement et Couronne) qu'ils entendent donner une légitimité à leur pratique du pouvoir et à leurs décisions politiques.

Néanmoins, se constitue dans les années 1690 une opposition à cette centralisation qui pense que les principes de la Révolution sont en

6 Tim Harris, *Revolution, The Great Crisis of the British Monarchy, 1685-1720* [2006], Londres, Penguin, 2007.

7 John Brewer, *The Sinews of Power : War, Money and the English State, 1688-1783*, Londres, Routledge, 1989.

danger, l'équilibre entre les institutions menacé et la tyrannie de retour sous une autre forme. La discorde arrive par la guerre contre la France dans laquelle le pays s'est engagé dès 1689 et qui occupera vingt années, exigeant un niveau de mobilisation des ressources et de concentration du pouvoir décisionnaire jusque-là inégalé. Ces efforts font peser le poids d'un État central de plus en plus puissant sur les communautés et sur les individus. Or, selon la configuration constitutionnelle post-1689, Guillaume III a besoin, comme nous l'avons suggéré plus haut, de l'approbation du Parlement, que ce soit pour le vote des subsides pour l'armée que pour la politique fiscale (introduction de la *Land Tax* en 1692), la constitution d'une dette nationale (1693) et la création de nouvelles institutions comme la Banque d'Angleterre (1694), autant de mécanismes venant soutenir sa politique étrangère. Pour ce faire, son gouvernement n'hésite pas à faire appel à la pratique du « *patronage* », terme anglais qui désigne à l'origine ces rapports de type clientéliste sur lesquels s'était construite la présence de l'État à l'échelle locale pendant la toute première modernité. À l'heure du parlementarisme, toutefois, cette pratique transactionnelle a des finalités quasi-exclusivement politiques. La nécessité pour les ministres du roi d'obtenir aux deux chambres, en particulier aux Communes, le nombre de voix nécessaires pour faire adopter la politique royale – ce qui prend le nom de « *management* » – fait que la Couronne distribue généreusement titres, pensions et sinécures, parfois à vie. La pratique n'est pas nouvelle et elle est le fait des deux partis. Le ministre tory Danby est le premier à l'avoir largement pratiquée dans les années 1670 afin d'amadouer les opposants de Charles II. Au début de son règne, Guillaume III gouverne par le biais de coalitions entre des membres des deux partis, et la pratique revient. Elle a néanmoins tendance à se systématiser sous la « Junte Whig » qui prend les rênes du gouvernement dans la seconde moitié des années 1690.

Face à la politique de guerre, face aux nouvelles institutions et à la nouvelle économie qui lui sont liées, et face à la pratique du pouvoir de la Cour, s'élève donc une opposition qui dénonce une corruption généralisée et un risque de subversion totale de l'indépendance du Parlement par la Couronne. Le roi ne gouvernerait plus *sans* le Parlement, comme à l'époque de Charles I^{er}, mais *à travers* lui. La légitimité même de la guerre est remise en question, en dépit des mises en garde de Guillaume III contre

les ambitions hégémoniques de Louis XIV et de ses assurances qu'il ne peut rien faire sans le Parlement, qui détient désormais les cordons de la bourse (*power of the purse*). Ce que l'opposition constate, toutefois, est l'accumulation de profits chez ceux qui ont su investir dans l'effort de guerre pendant cette « révolution financière⁸ ». D'autres sont exclus de ce nouveau système : les petits propriétaires terriens tory dénonçant la *Land Tax*, qui ferait porter le poids de la guerre sur les communautés rurales, les nouveaux pauvres s'accumulant dans les villes pour y demander l'aumône. La colère se déchaîne donc contre le milieu des créanciers, de la bourse et de la spéculation (*monied interest*), vus comme des profiteurs de l'économie de la « guerre du roi hollandais ». Les intérêts hollandais sont par ailleurs soupçonnés de s'immiscer dans l'intérêt national, et d'être mieux servis. Une critique qui donne une image plus sinistre encore des intentions de la Cour, toutefois très régulièrement formulée, est que la poursuite jugée artificielle du conflit sur le continent européen pendant de longues années justifie de maintenir une armée de métier de façon permanente. Cette armée deviendrait à terme le bras de la tyrannie de la Cour et de ses pensionnaires corrompus au Parlement. On touche ici à une véritable phobie et hantise de nombreux sujets des royaumes britanniques, depuis les tentatives successives de Charles I^{er}, Charles II et Jacques VII/II de gouverner par l'armée, et non avec le Parlement, et les années de dictature militaire effective sous le Lord Protecteur Oliver Cromwell, ses régiments ayant occupé villes et campagnes et procédé à de nombreuses exactions et expropriations. L'armée permanente rendrait les sujets vulnérables et impuissants face à une violence d'État qui est clairement pensée illégitime et qui menace, au-delà de la liberté et de la propriété, jusqu'à la vie des sujets. Face à ces dangers, l'opposition dénonce la politique de « parti » (faction ou cabale) des ministres à la Cour. Elle fait appel contre l'arbitraire à la liberté, au gouvernement représentatif et à l'union de tout le pays face aux intérêts privés des ministres et des pensionnaires qui construisent sous la pression des milieux financiers cette nouvelle tyrannie de la dette. Le vocable des années 1670 qui avaient opposé sous le règne de Charles II la « Cour » et le « Pays » (*country*) est réutilisé dans ce nouveau contexte. Le paysage politique, déjà défini par l'opposition *whig/tory*, est donc rendu plus complexe encore par cette opposition *court/country* à l'intérieur même des partis whig et tory.

8 Peter Dickson, *The Financial Revolution in England*, Londres, Macmillan, 1967.

Toutefois, au sein de cette nébuleuse *country*, une forme d'opposition particulièrement militante est initialement le fait de Whigs qui affirment haut et fort que les Whigs « de la Cour » ont trahi et renié les principes mêmes du *whiggisme*. Ces « True Whigs » ou « Old Whigs » (par opposition à la nouvelle engeance au pouvoir et à leurs clients perpétuels) sont pour beaucoup des déçus de la première heure du régime de Guillaume III. Comptant en 1688-1689 parmi les partisans d'une refonte radicale des institutions, ils ont d'abord dû voir plusieurs de leurs propositions de réforme sabrées en 1689. Minoritaires à la Convention parlementaire de 1689 (qui met Guillaume et Marie sur le trône), ils ne peuvent faire supprimer dans la mouture adoptée de la *Declaration of Rights* le veto royal et le droit royal de nomination des ministres, juges et jurés, ou encore entériner l'égalité civique des *dissenters* protestants et faire adopter une longue charte des libertés individuelles. Le *settlement* de 1689 est pour eux la marque d'une évolution positive par rapport aux règnes de Charles II et de Jacques II. C'est une révolution matricielle mais aussi le début d'un processus qu'il faut parachever. À quelques exceptions près, même les Whigs qui finissent par rejoindre la cause de l'ennemi, le jacobitisme, le font paradoxalement sans renier les « principes de la Révolution ». C'est le nouveau régime en place qui est soupçonné de trahison. Dans les premiers mois du nouveau règne, beaucoup s'offensent de voir nommés à des postes importants (et on ne peut tenter de penser : à leur place !) d'anciens opposants au mouvement whig, comme les chefs de file tory Halifax et Nottingham. Il est d'ailleurs parfois difficile de faire la part des choses entre une opposition de principe à la monopolisation du pouvoir, des phénomènes de jalousie factionnelle et des ambitions personnelles frustrées. Toutefois, au fur et à mesure que les nouveaux clivages évoqués plus haut apparaissent pendant les années 1690, se dessinent les traits d'un programme « *country*⁹ ». Sans surprise, en haut des préoccupations est l'ingérence de la Couronne dans les affaires du parlement par l'intermédiaire des *placemen*, c'est-à-dire les bénéficiaires de charges et de sinécures, mais aussi les ministres siégeant aux Lords ou aux Communes. Les revendications de 1689 qui n'ont pas abouti sont reprises, auxquelles sont ajoutées l'éradication des pensionnaires et *placemen*, une réduction drastique du pouvoir des ministres,

9 Mark Goldie, "The Roots of True Whiggism, 1688-1694", *History of Political Thought*, vol. 1, n°2, 1980, p. 195-236.

des élections parlementaires plus fréquentes pour éviter les parlements de clients, une réforme du système électoral, une réduction de la dette nationale, et point crucial, *a minima*, une réduction de la taille des troupes armées, mais idéalement la constitution de milices placées sous contrôle citoyen à la place de l'armée de métier. C'est ce dernier point qui cristallise toutes les oppositions à partir de 1697, lorsqu'est signé le traité de paix de Ryswick, mais que Guillaume, argumentant que la France reste une menace, refuse de dissoudre l'armée. L'élimination des menaces externes et internes (par la fin de la guerre et la mise en déroute, l'année précédente, d'un complot jacobite, affaiblissant la cause pour un bon moment) libèrent les esprits qui peuvent se permettre de critiquer le pouvoir. Toutefois, c'est bien un sentiment de crise politique qui se fait ressentir. On est alors persuadé que le pays va à nouveau basculer dans la tyrannie, et les accusations contre la Cour se font plus frontales. Apparaît alors toute une production pamphlétaire qui dénonce l'armée de métier et défend les milices citoyennes, au sein d'une attaque plus large contre la concentration et la monopolisation des pouvoirs, dont *A Discourse Concerning Militias and Standing Armies* (1697) d'Andrew Fletcher, *An argument showing that a Standing Army is inconsistent with a Free Government, and absolutely destructive to the Constitution of the English monarchy* (1697) de John Trenchard et de Walter Moyle, *A short history of standing armies in England* (1698) de John Trenchard seul, *The Militia Reform'd* (1698), *The Danger of Mercenary Parliaments* (1698) et *The Art of Governing by Parties* (1701) de John Toland.

II

John Pocock puis Quentin Skinner ont vu dans ce programme « old whig » les marques d'un courant républicain¹⁰. Mais quel sens doit-on donner à ce terme dans ce contexte ? Il est associé au sobriquet *Commonwealthmen*, fréquemment employé à l'époque. On le trouve par

10 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, *Op. cit.*, p. 423-461 ; Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 2 : *Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 356-362.

exemple dans les débats de 1689 pour désigner ceux qui voient dans la Convention non pas un parlement ordinaire mais une assemblée constituante qui doit redéfinir la Couronne avant même de la transférer à quiconque. Leurs revendications, citées plus haut, alarment les modérés, de même que leur réputation sulfureuse. On compte parmi eux l'ancien Niveleur John Wildman, chantre de la souveraineté populaire et défenseur de la « Bonne Vieille Cause » du régime du Commonwealth, ainsi que John Hampden, petit-fils du parlementaire « par qui arriva la guerre civile » et cousin des Cromwell, qui participe pleinement aux négociations concernant le devenir de la Couronne et à la rédaction du texte protégeant les droits des sujets. On les croit en contact avec Edmund Ludlow, régicide signataire de l'ordre d'exécution de Charles I^{er} en 1649, exilé en Suisse, qui tente sans succès un retour en Angleterre au lendemain de l'invasion de Guillaume d'Orange. Dans les esprits, les Commonwealthmen sont associés certes à un échec, celui de la République – le Commonwealth – des années 1650, mais aussi à une position séditeuse et dangereuse, qui menace de détruire l'ordre social, en même temps que la constitution. Ce républicanisme évoque la table rase que fut l'abolition de la monarchie et des Lords, et la tentative de refonte radicale des institutions. Pourtant, se superpose un autre sens plus large, surtout lorsque l'on parle du *commonwealth* et non plus nécessairement des *commonwealth-men* et autres révolutionnaires. C'est un usage qui existe bien avant les années de la guerre civile, très fréquent par exemple pendant le règne d'Elisabeth I^{ère}, où l'on parle du *common wealth* ou du *common weal* du royaume, pour désigner l'État bien constitué et la bonne gouvernance pour le bien commun, en des termes qui rappelleraient par exemple l'étude de la république par Jean Bodin. Cette acception est encore courante à la fin du XVII^e siècle, même si elle est adossée, à la suite des réflexions récentes sur la souveraineté et ses limites à des formes nouvelles, pour désigner par exemple un mode de gouvernance constitutionnelle, ou bien les efforts de restriction du pouvoir qui serait arbitraire, selon la logique de la liberté négative et la défense des droits individuels. Il n'est donc pas étonnant que chez les premières personnes qui se penchent sérieusement sur le républicanisme anglais, les historiennes Caroline Robbins et Lois Schwoerer, écrivant dans les années 1950 et 60, les termes *liberal* et *republican* soient utilisés de manière quasi interchangeable pour décrire ce qu'elles voient comme

un élan de liberté au tournant du XVIII^e siècle. Les Whigs James Tyrrell et John Locke sont inclus dans leur corpus, et elles convoquent les notions de droit naturel, de contrat et de résistance dans leur définition du républicanisme. D'aucuns seraient tentés de voir ici une première approche rudimentaire, voire même naïve, qui n'aurait pas pu bénéficier de la conceptualisation de la liberté ultérieurement proposée par l'École de Cambridge. Or ce serait peut-être une erreur de penser que l'inclusion de la pensée du droit n'a pas été mûrement pensée dans ces études¹¹.

Chez John Pocock, le républicanisme anglais prend un sens plus restreint, rattaché à l'héritage machiavélien et à l'influence d'un James Harrington dont les idées auraient été largement diffusées jusqu'à la révolution américaine. Son Machiavel puise ses conceptions dans « l'humanisme civique » de la Renaissance italienne et dans la pensée politique aristotélicienne. Et bien sûr son Harrington est lecteur de son Machiavel. Dans les œuvres de Harrington des années 1650, en particulier *Oceana*, l'équilibre des pouvoirs et le « gouvernement mixte » promu par Machiavel dans les *Discours sur la Première Décade de Tite-Live* viennent trouver un ancrage matériel, voire matérialiste, puisque le pouvoir personnel se fonde sur le degré de possession de la terre. Afin d'éviter une trop grande concentration du pouvoir, qui mènerait indubitablement au gouvernement arbitraire (celui des hommes, et non celui des lois) et à un cycle de rébellions et de violence, et à la dégénérescence de la cité, il est nécessaire de distribuer de la manière la plus équilibrée et égalitaire possible la propriété foncière par le biais d'une loi agraire¹². Ceci permet de distribuer le pouvoir par plusieurs systèmes de participation active des citoyens, en particulier la rotation des mandats et des charges. Harrington imagine tout un ensemble d'institutions et de lois, débouchant sur un modèle extrêmement formalisé, et dont le principe le plus important est la séparation stricte du pouvoir de conseil et de celui de décision. John Pocock fait dériver de la *virtù* « dynamique » machiavélienne (qui impose une forme à la *fortuna*, la « qualité des

11 Caroline Robbins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman, Studies in the Transmission, Development and Circumstance of English Liberal Thought from the Restoration of Charles II until the War with the Thirteen Colonies*, [1959], New York, Atheneum, 1968 ; Lois G. Schworer, "The Literature of the Standing Army Controversy, 1697-1699", *Huntington Library Quarterly*, vol. 28, n° 3, 1965, p. 187-212.

12 James Harrington, *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, ed. J. G. A. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

temps ») une vertu civique, garantie par l'indépendance que confère la propriété personnelle, et qui s'exprime par la recherche volontaire du bien commun et de la république, par un exercice constamment actif de la citoyenneté¹³. Adossée à la vertu civique du propriétaire terrien, il est une vertu militaire, le port et l'utilisation de l'arme par chaque citoyen étant l'autre facette de son indépendance face à la tyrannie et le gage de sa condition d'homme libre. La seule force armée qui soit légitime est donc l'association volontaire de citoyens libres et armés, et non leur soumission à une armée professionnelle dominée par des intérêts privés potentiellement contraires au bien commun. Pocock montre la permanence de ce motif depuis les écrits de Harrington et de son disciple Henry Neville jusqu'à l'opposition whig contre Charles II dans les années 1670 et à la controverse contre l'armée de métier sous Guillaume III des années 1690, et au-delà, au XVIII^e siècle, jusqu'à la Révolution américaine. En 1697-1698, Fletcher, Trenchard et Moyle viennent y puiser une justification pour leur conception des milices citoyennes.

Une caractéristique des écrits de Harrington est qu'ils ne présentent aucune pensée du droit naturel, du contrat et de la résistance. En prenant Harrington comme point de départ, John Pocock marginalise donc ceux qui prendraient un ancrage ou même qui intégreraient ces éléments de théorisation politique pensés exogènes au républicanisme. Bien évidemment, c'est plus particulièrement John Locke qui se retrouve mis à l'écart. Pocock se défend de vouloir minimiser ces « autres » langages, dont il dit qu'ils coexistent avec le républicanisme, et il laisse à d'autres le soin de s'intéresser au jusnaturalisme. Il attaque toutefois le « mythe » de Locke, qui aurait été beaucoup moins influent dans son époque qu'on a pu le penser ultérieurement¹⁴. Plusieurs études ultérieures arrivent à la même conclusion, mais en suivant une démonstration diamétralement opposée : Locke n'est pas marginal parce qu'il est « l'adversaire » de la « tradition » républicaine évoquée par Pocock, mais, comme le démontre habilement

13 J.G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment*, *Op. cit.*, p. 87, 157, 488. L'expression « vertu civique » est un anachronisme au tournant du XVIII^e siècle, mais elle est devenue aujourd'hui une catégorie de l'histoire intellectuelle. Voir Shelley Burtt, *Virtue Transformed, Political Argument in England, 1688-1740*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 4.

14 *The Machiavellian Moment*, *Op. cit.*, p. 580, 424. Voir aussi J.G.A. Pocock & Richard Ashcraft, *John Locke. Papers read at a Clark Library Seminar 10 December 1977*, Los Angeles, William Andrews Clark Memorial Library, University of California, 1980.

Richard Ashcraft, parce qu'il occupe une position extrêmement radicale, en porte à faux avec le conservatisme constitutionnel et politique de la Cour, ce qui de fait le rapprocherait en réalité des Commonwealthmen¹⁵. On pourrait alors se demander s'il n'y aurait pas une reconstruction téléologique *a posteriori* de la tradition harringtonienne dont le point de départ serait l'exclusion du libéralisme moderne, pour remonter ensuite jusqu'à ses origines au XVII^e siècle. Pocock fait à demi-mot de Locke un « adversaire » du républicanisme, déclare une incompatibilité entre le droit et la vertu et identifie le jusnaturalisme à un individualisme atomiste et égoïste, qui va jusqu'à détruire l'esprit civique et à mettre en danger la république même. Il prend pour exemple Charles Davenant, ancien fermier de l'impôt associé aux milieux *country*, qui dénonce dans les années 1690 la nouvelle économie fondée sur la créance et la spéculation et habitée par la cupidité, qui livre la cité en pâture aux agioteurs, laisse la corruption gangréner toutes les relations sociales et sacrifie le bien commun. Il est ironique que Pocock rejoigne par son analyse les conclusions du marxiste C.B. Macpherson sur « l'individualisme possessif », ou plus récemment d'un Domenico Losurdo, alors que l'on pourrait supposer qu'une de ses intentions de départ était de se tenir à l'écart des interprétations « de gauche¹⁶ ».

Faire de Harrington le modèle exclusif pour évaluer le républicanisme anglais présente pour John Pocock l'avantage d'offrir une lecture du passé

15 Richard Ashcraft, *Revolutionary Politics & Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1986 ; John Kenyon, *Revolution Principles. The Politics of Party, 1689-1720*, [1977] Cambridge : Cambridge University Press, 1990 ; Lois G. Schworer, "Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution", *Journal of the History of Ideas*, vol. 51, n° 4, 1990, p. 531-548. Le positionnement de Pocock a aussi des conséquences sur l'interprétation que l'on doit donner de la révolution de 1688, qu'il voit comme un mouvement de résistance en deçà-même des conceptions lockiennes. Voir *The Machiavellian Moment*, *Op. cit.*, p. 574. Or, lorsque John Pocock minimise l'impact de 1688 en déclarant que la Révolution ne fait que solder un problème en passe de devenir caduque – celui de la prérogative royale arbitraire – et ne constitue en rien une solution au nouveau problème de la modernité – celui du patronage apparu auparavant, dans les années 1670, et se consolidant dans les années 1690 et devenant le problème principal du XVIII^e siècle –, on pourrait penser qu'il brûle des étapes dans son raisonnement. En effet, rien ne garantit en 1688 que la prérogative royale ne puisse pas prendre le dessus sur les droits du peuple. La conquête des droits demeure au contraire une entreprise fondamentale à l'établissement de la liberté.

16 C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism : Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, [1962] 2011 ; Domenico Losurdo, *Contre-histoire du libéralisme* [2006], Paris, La Découverte, 2013.

qui autonomise le républicanisme par rapport au libéralisme, mais pose également des difficultés d'interprétation. Il doit ainsi rendre compte des nombreux écarts pris par les successeurs de Harrington par rapport à leur modèle. Pocock parle alors d'un point de vue « néo-harringtonien », qui serait devenu dominant chez les républicains anglais des années 1670 jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Ce qui rend Shaftesbury, Trenchard, Fletcher, Toland, Bolingbroke, *et al.*, différents de Harrington est qu'ils défendent la doctrine de l'ancienne constitution que l'opposition à la politique de la Cour emploie de manière systématique depuis la *Petition of Right* (1628) et les écrits d'Edward Coke sur la *common law*. Cette constitution immémoriale aurait survécu jusqu'aux temps féodaux, avant d'être menacée dans les temps récents par la montée du gouvernement arbitraire des monarques tyrans de la maison Stuart. Cependant, Harrington n'accorde quant à lui aucune crédence au mythe des origines constitutionnelles insulaires. Au contraire, il identifie dans les rapports féodaux entre Couronne, Lords et Communes les origines des maux de la « prudence moderne », véritable dégénérescence par rapport à la « prudence antique », de loin préférable. Les convulsions qui saisissent les rapports entre la Couronne et la nation et qui culminent dans les guerres civiles et la révolution du milieu du XVII^e siècle n'entraînent pas une nostalgie pour le passé « gothique », mais sont l'occasion d'une redéfinition radicale des institutions. Pocock résout le paradoxe apparent, en affirmant que les « néo-harringtoniens » comprennent la structuration du pouvoir par la Couronne, les Lords et les Communes comme un « gouvernement mixte », propre à la liberté et à la vertu républicaines qui sont par ailleurs au cœur de leur préoccupation. Une explication contextuelle est fournie : dans les années 1670 comme dans les années 1690, les républicains sont obligés de composer avec un monarque, tandis que dans les années 1650, Harrington n'avait pas (ou plus) ce problème. En revanche, ils affirmeraient de manière harringtonienne une séparation des pouvoirs créant les conditions de l'indépendance des citoyens et de l'exercice par ces derniers de la vertu civique. Au contraire, le reste de leurs contemporains (ou prédécesseurs, comme John Pym et les parlementaires constitutionnalistes en conflit contre Charles I^{er} au début des années 1640) s'exposent volontairement au gouvernement arbitraire en continuant de penser en termes de coordination des pouvoirs (voire de distinction chez Locke)¹⁷. C'est là un constitutionnalisme primaire, voué

17 *The Machiavellian Moment, op. cit.*, p. 406-422.

à l'échec, que l'on pourrait rapprocher de ce que l'historien Edmond Dziembowski appelle le « *no man's land* institutionnel qui empoisonne les relations entre le pouvoir royal et le Parlement » à cette époque¹⁸. En dépit de la présence quasi immuable de l'ancienne constitution dans les différents modes de pensée de l'opposition *country* depuis les premiers conflits contre la monarchie Stuart jusqu'à la révolution américaine, Pocock postule un clivage et rechigne à envisager une porosité des discours. De manière plus significative encore, dans ses écrits de 1689, Locke diverge de sa position théorique des deux *Traité*s, et voit dans la Révolution le rétablissement de l'ancienne constitution¹⁹. La porosité serait ainsi entre le républicanisme de la vertu, le constitutionnalisme historique *et* la théorisation des droits.

Le plus grand écart entre Harrington et ceux que John Pocock présente comme des « néo-harringtoniens » découle donc de cette notion de restauration de l'ancienne constitution. Chez Pocock, les républicains arc-boutent la conception harringtonienne de l'« aristocratie naturelle » déterminée par le lien indissociable entre propriété foncière et pouvoir politique à une incarnation historique de cette aristocratie, en d'autres termes, la noblesse, la gentry, la chambre des Lords, qui sont les propriétaires des terres, tout naturellement désignés pour veiller à défendre les libertés de tous contre la tyrannie. Les néo-harringtoniens nourrirait ainsi une compréhension à la fois *aristocratique* au sens aristotélicien du terme, et *aristocratique* au sens « ancien régime » du terme, qui exclue les groupes sociaux inférieurs au profit des élites traditionnelles de la société. Mais au contraire, l'intention de Harrington, qui juge sévèrement la confiscation du pouvoir mais aussi des richesses par un nombre limité de personnes, suit une pulsion démocratique, comme l'affirme les études les plus récentes. Ceci s'exprime pleinement dans le dessein de redistribution de terres au bénéfice du plus grand nombre²⁰. Chez les commonwealthmen néo-harringtoniens, pour beaucoup des propriétaires terriens de la gentry, les différentes prises de position contre le non-propriétaire, même la haine du pauvre, les tentatives d'exiger une valeur foncière plus haute pour accéder au droit de vote, sont au contraire

18 Edmond Dziembowski, *Le siècle des Révolutions, 1660-1789*, Paris, Perrin, 2019, p. 19.

19 Lois G. Schworer, "Locke, Lockean Ideas, and the Glorious Revolution", art. cité, p. 540.

20 Rachel Hammersley, *James Harrington, An Intellectual Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 116, 266-67 ; J.C. Davis, "James Harrington and the Rule of King People", *Democratic Moments : Reading Democratic Texts*, ed. Xavier Márquez, London, Bloomsbury Academic, 2018, p. 66.

tant d'exemples d'un républicanisme fondamentalement oligarchique, à équidistance de la tyrannie de *l'im* et de l'anarchie du vulgaire. Point crucial, les citoyens qui forment les milices sont des propriétaires, des « freeholders ». De manière inversée par rapport à la guerre civile, pendant laquelle les Lords étaient soupçonnés de complicité avec la tyrannie, ce sont aujourd'hui les Communes qui sont politiquement plus puissantes mais dont les membres sont souvent plus faibles sur le plan économique, et potentiellement plus vulnérables aux tentatives de corruption par la Couronne. La chambre des Lords est donc un rempart contre la dégénérescence de la cité. On pourrait dire qu'on est là au cœur des problématiques de l'Ancien Régime – noblesse contre Couronne, « prérogative contre privilèges », dirait Hume – mais on devine également ici la conception pocockienne de la démocratie, caractérisée par le contrôle des passions du peuple par ceux qui œuvrent à maintenir la vertu civique. Encore une fois, le chemin semble se faire à rebours, et le regard porté, téléologique, de Pocock à Arendt, de Arendt à Tocqueville, et de Tocqueville aux « néo-harringtoniens » et « néo-machiavéliens », à défaut de remonter à Harrington et Machiavel eux-mêmes²¹.

Dans son appréhension du républicanisme, Quentin Skinner dépasse l'opposition binaire soutenue par John Pocock entre liberté négative et liberté positive. Sa conception « néo-romaine » cicéronienne de la liberté s'écarte de l'aristotélisme de Pocock et réintroduit une dose de liberté négative en même temps qu'elle affirme les devoirs de participation à la vie civique pour le citoyen, généralement sous la contrainte, car ce dernier n'est pas un animal absolument politique. Cette liberté négative ne s'exprimerait pas tant comme l'absence d'interférence, mais comme l'absence totale de dépendance ou de domination. En ce sens, Skinner offre une voie médiane qui entend réconcilier l'opposition entre droits et vertu mise en scène par Pocock²². Toutefois, Skinner reprend en bloc l'idée du « moment machiavélien » de Pocock et voit à son tour en Harrington le modèle privilégié du républicanisme anglais. De la même façon, il parle d'une mouvance « néo-harringtonienne » qui s'articule sur le langage de la vertu, sans aucune interaction avec

21 Pour les références à Hannah Arendt, voir *The Machiavellian Moment*, *op. cit.*, p. 550, p. 573.

22 Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism*, *Op. cit.* ; "A Third Concept of Liberty", *Proceedings of the British Academy*, n° 117, 2002, p. 237-268.

le langage du droit. Il identifie même les polémiques et les écrits des dernières années du XVII^e siècle comme déterminantes dans la définition d'un « canon » *country* et républicain du XVIII^e siècle, s'appuyant sur le fait, déjà décrit par Caroline Robbins, que pendant les années 1697-1701, les *Commonwealthmen* montent une véritable campagne politique, mais en circonscrivant cette dernière à la diffusion d'idées sur la vertu civique²³.

Or, ce modèle exclusiviste est de plus en plus remis en question. Sans tomber dans l'excès contraire qui consisterait à nier l'impact des idées de Harrington, on peut en effet se demander jusqu'à quel point il est judicieux d'utiliser ces dernières comme l'étalon permettant de mesurer et de comprendre le républicanisme anglais dans toute sa complexité. Pour Jonathan Scott, que la focale ait été mise sur Harrington ne peut surprendre, puisque ses écrits sont étudiés bien avant que l'on s'intéresse en détail au républicanisme anglais. Une des conséquences, cependant, est que le prisme harringtonien a peut-être eu l'effet d'un miroir grossissant, alors qu'en réalité, Harrington est un élément « idiosyncratique » et une « exception ». Le très haut formalisme des propositions de Harrington, qu'il espère élever au rang d'une science politique, est même en parfaite opposition à un républicanisme de l'esprit, empreint de principes de philosophie morale, dans une culture politique du XVII^e siècle anglais qui est définie par Colin Davis comme étant « antiformaliste²⁴ ». On reviendrait donc à une compréhension à la fois plus polysémique du républicanisme qui se ferait grâce aux avancées de l'histoire sociale sur la structuration de la vie publique. Patrick Collinson avait déjà émis l'idée d'une « république monarchique » pour parler à la fois des dispositions constitutionnelles et de la culture politique de la fin du règne d'Élisabeth. Cette idée a pris de l'ampleur et désigne la réalité pendant tout le long XVII^e siècle d'une participation citoyenne extrêmement active, notamment du fait de l'occupation par de nombreux individus de postes certes inférieurs dans la hiérarchie de l'État mais

23 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *op. cit.* ; Caroline Robbins, *op. cit.*, p. 6.

24 Jonathan Scott, *Commonwealth principles, Republican writings of the English revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 5 ; "Classical Republicanism in Seventeenth-century England and the Netherlands", *Republicanism, A Shared European Heritage*, ed. M. van Gelderen & Q. Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, vol. 1, p. 61-81, p. 64-65 ; J.C. Davis, "Against Formality : one aspect of the English Revolution", *Transactions of the Royal Historical Society*, vol. 3, 1993, p. 265-288.

créant les conditions d'une véritable agentivité²⁵. Il a aussi été montré que le nombre d'électeurs pour les Communes est au XVII^e siècle particulièrement élevé par rapport à des périodes antérieures et postérieures. Cette tendance s'accroît fortement après 1689 : l'électorat est à présent constitué par un quart de la population masculine, on compte entre 1689 et 1700 deux fois plus d'élections qu'entre 1660 et 1688, et de nombreux sièges sont disputés par plusieurs candidats. Au niveau des instances de pouvoir locales, la représentativité est plus élevée encore. Par exemple, trois-quarts des hommes londoniens ont le droit de voter aux élections de la Corporation de Londres²⁶. Cette réévaluation s'est faite de conserve avec le passage du paradigme namierite au paradigme habermassien effectué ces vingt dernières années dans l'historiographie. La conception de Sir Lewis Namier d'une vie politique exclusivement dirigée par une élite parlementaire qui se contenterait de feindre une défense de l'intérêt général a laissé la place à l'appréhension d'une sphère publique qui dépasse même les cadres fixés par Jürgen Habermas. Cette sphère apparaît dès le milieu du XVII^e siècle, peut-être même avant, et s'y interpénètrent une dimension bourgeoise et une dimension plébéienne. Sont à présent intégrées dans la réflexion toutes les façons de faire la politique *out-of-doors* – à l'extérieur de l'arène du Parlement et de la Cour –, par exemple dans des lieux de sociabilité autres (la taverne, la coffee house, le club), par des moyens allant de l'imprimé à la pétition, grâce à la disparition de la censure prépublication (1695) et au développement de la presse, et du fait que l'opinion publique devient un nouvel acteur politique, voire un pouvoir à part entière²⁷.

25 Patrick Collinson, "The Monarchical Republic of Queen Elizabeth I", *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, n° 69/2, 1987, p. 394–424 ; *De Republica Anglorum Or: history with the politics put back*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990 ; Mark Goldie, "The unacknowledged republic : officeholding in early modern England", Tim Harris (ed.), *The Politics of the Excluded*, Palgrave, 2001, p. 153-198 ; John F. McDiarmid (ed.), *The Monarchical Republic of Early Modern England : Essays in response to Patrick Collinson*, Aldershot, Routledge, 2007.

26 Henry Horwitz, *Parliament, Policy and Politics in the Reign of William III*, Manchester, Manchester University Press, 1977 ; Gary S. De Krey, "Political Radicalism in London after the Glorious Revolution", *The Journal of Modern History*, vol. 55, n° 4, 1983, p. 588.

27 Mark Knights, *Representation and misrepresentation in later Stuart England. Partisanship and Political Culture*, Oxford, Oxford University Press, 2005 ; Kathleen Wilson, "Inventing Revolution : 1688 and Eighteenth-Century Popular Politics", *Journal of British Studies*, vol. 28, n° 4, 1989, p. 349-386, p. 374 ; Brian Cowan, "The Rise of the Coffeehouse", *The Historical Journal*, vol. 47, n° 1, 2004, p. 21-46 ; Peter Clark, *British Clubs and Societies*,

III

Ces évolutions philologiques qui intègrent les enseignements de l'histoire sociale nous invitent à réorienter notre regard du républicanisme comme langage au républicanisme comme culture, comme sociabilité et comme modalité d'action politique. Ainsi, lorsque le cas des *commonwealthmen* des années 1690 est étudié dans cette perspective, la thèse d'une incompatibilité entre vertu et droits se retrouve affaiblie.

À la question des idées, doit être adossée la question de leur diffusion et de leur réalisation. Si les *commonwealthmen* ont un programme, quels sont les moyens employés par eux pour qu'il soit adopté ? Quand la querelle concernant le maintien de l'armée de métier en temps de paix éclate en 1697, ils sont aguerris aux mécanismes de la négociation du pouvoir *indoors/out-of-doors*, en particulier la diffusion d'écrits dans le but de générer une discussion publique. Nous avons déjà mentionné plus haut un certain nombre de pamphlets. Mais pour gagner la guerre des opinions, ces individus réunissent aussi des écrits du passé national récent, qu'ils voient comme une « somme », un corpus d'autorité. Les éditeurs, qui sont souvent aussi libraires, comme Awnsham Churchill et John Darby, collectionnent depuis plusieurs années les écrits des décennies précédentes, en particulier les « tracts » écrits pendant la première révolution, notamment ceux de John Milton et de Marchamont Nedham, et pendant la crise de l'exclusion. Des publications anonymes circulent, comme en 1694 une nouvelle édition de la traduction par Henry Neville du *Discours sur la Première Décade de Tite-Live*, ou la publication de la *Bibliotheca Politica* de James Tyrrell. Un effort collectif est fourni autour de John Toland, qui réédite les écrits républicains de John Milton (1697-1698), édite pour la première fois les *Discourses Concerning Government* d'Algernon Sidney (1698), de même des mémoires d'Edmund Ludlow (1698), la première compilation des œuvres complètes de James Harrington (1700). Toland publie également une biographie de John Milton en 1699, dont de nombreux passages reflètent la controverse sur l'armée de métier.

1580-1800, *The Origins of an Associational World*, Oxford, Clarendon Press, 2000 ; Joad Raymond, *Pamphlets and Pamphleteering in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Au-delà de la finalité politique immédiate de la production de ce corpus, ressort l'image d'une culture républicaine, structurée par des idées, des valeurs et des références. On aura noté dans la liste ci-dessus la présence d'auteurs tout autant marginalisés par John Pocock que Locke, à savoir Milton et Sidney. Si Quentin Skinner a fini par intégrer Milton dans son corpus de la liberté « néo-romaine », et si grâce à Martin Dzelzainis en particulier, on peut à présent parler d'un Milton républicain, une suspicion continue d'exister envers un républicanisme qui trouverait son origine dans une pensée des droits²⁸. Concernant Sidney, Jonathan Scott et Günther Lotte parlent d'« éclectisme » et voient une pensée à l'intersection entre plusieurs langages (biblique, humaniste, jusnaturaliste et constitutionnaliste)²⁹. Christopher Hamel va plus loin et entend donner une cohérence interne à la pensée de Sidney : si l'on peut parler d'un républicanisme des droits chez Sidney, c'est que la vertu n'est pas une finalité en soi, mais plutôt une modalité d'exercice des droits naturels : « si le droit naturel de l'individu est plus ou moins synonyme de liberté, alors la vertu civique sera une condition essentielle du maintien des droits que les individus désirent voir protégés lorsqu'ils établissent des sociétés politiques et des gouvernements³⁰ ». Le propagandiste *old Whig* Samuel Johnson (qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme critique littéraire tory du XVIII^e siècle), grand ennemi des Stuarts et de la prérogative royale, pourtant extrêmement actif, connu et apprécié au sein du mouvement country, authentique plébéien qui recommande le droit de vote à tous les hommes au-dessus de seize ans, sans exceptions, n'a quant à lui toujours pas été admis dans le canon, sans doute car ses positions sont fidèles à la monarchie mixte.

Nous ne voudrions pas donner l'impression que les *commonwealthmen* s'en tiennent à un débat d'idées, une « bataille des esprits » selon Julian Hoppit, « une controverse » pour Quentin Skinner, dont la violence, d'après Caroline Robbins serait absente (dans le monde d'après la

28 David Armitage, Armand Himy & Quentin Skinner (dir.), *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 ; John Milton, *Political Writings*, ed. Martin Dzelzainis, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

29 Jonathan Scott, *England's Troubles : Seventeenth-century English political instability in European context*, Cambridge University Press, 2000, p. 294 ; *Commonwealth Principles*, op. cit., p. 338 ; Gaby Mahlberg & Dick Wiemann (ed.), *Perspectives on English Revolutionary Republicanism*, Aldershot, Ashgate, 2014, p. 5.

30 Christopher Hamel, *L'Esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Classiques Garnier, 2012, p. 38.

révolution de 1689, la violence politique aurait été endiguée et se serait muée en affrontement de programmes, cadré, normé, régulé, codifié même, par la pratique parlementaire)³¹. Toutefois, c'est oublier le sentiment de gravité et la sensation d'urgence qui animent l'opposition *country* au moment où l'armée risque d'être établie de manière permanente. L'ambition n'est donc pas tant de fonder un parti – ce qui serait un paradoxe de la part d'individus qui souhaitent mettre fin à la mainmise d'une clique et des intérêts privés de la City sur le pouvoir et nourrissent une haine farouche pour « la politique de parti » – ni même un mouvement, mais plutôt de créer un rapport de force qui serait décisif, voire un *moment* d'affrontement. Suivant les modèles du passé, comme le mouvement whig autour de John Locke dans les années 1670-1680 (analysé par Richard Ashcraft), ou encore les efforts de *commonwealthmen* à la Convention en 1689, il faut que leur voix soit portée au parlement au-delà de la présence aux Communes en tant que *backbencher* whig de Walter Moyle, le collaborateur de John Trenchard. Comme une alliance s'était faite avec le comte de Shaftesbury dans le premier cas et avec John Wildman dans le second, une alliance se fait avec Robert Harley et son cercle. Membre de la haute Gentry, *dissenter*, Whig radical à la Révolution, Harley est un *backbencher* plus influent, instigateur du comité de contrôle des dépenses publiques (*Commission of Public Accounts*) en 1690, et dont l'obsession est de chasser les *placemen*. Mais il est tout aussi important de mobiliser le peuple et de constituer une « masse critique » dont la pression s'exercera sur les organes du pouvoir, y compris les Communes.

S'intéresser aux efforts de mobilisation de ce républicanisme *out-of-doors* peut offrir un autre regard sur le républicanisme. Cet activisme, de plus en plus important dans les mois qui précèdent le *Disbanding Bill* visant à dissoudre l'armée que l'opposition *country* veut faire passer, s'inscrit d'abord dans des lieux de sociabilité : de réunion et d'assemblée, où l'on décide de la rédaction de pamphlets et de pétitions, ainsi que de leur distribution. Ce sont par exemple les tavernes *The Long Dog* et *The Old Devil* ou bien la *Grecian Coffee House*, qui est le repaire de Trenchard et de Fletcher, ou bien encore le sulfureux *Calves Head Club*, dont les

31 Julian Hoppit, *A Land of Liberty ? , England 1689-1727*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 156 ; Quentin Skinner, *Visions of Politics, op. cit.*, p. 361 ; Caroline Robbins, *op. cit.*, p. 8.

réunions les plus notoires, fixées chaque 30 janvier, ont pour but de célébrer l'exécution de Charles I^{er}, souvent par des rituels grotesques au cours desquels des têtes d'animaux sont utilisées pour représenter le roi décapité et la monarchie éradiquée³². Le club abrite aussi tout un réseau d'éditeurs, l'identité de certains étant aujourd'hui obscure. On peut repérer dans ces lieux des objets et des artefacts très chargés symboliquement, qui orientent idéologiquement le mouvement. Le cas le plus flagrant est la réapparition sporadique de rubans verts, portés au chapeau, mais également comme objets de décoration, comme cela avait déjà été le cas pendant la crise de l'Exclusion vingt ans plus tôt, et trente ans plus tôt encore, comme signe de ralliement des Niveleurs. Des images montrant « freeborn John » ou « a freeborn Englishman » circulent, faisant une référence plus ou moins explicite à l'une des voix les plus populaires du mouvement niveleur John Lilburne, et ce, jusqu'à la fin du XVIII^e siècle³³. La célébration tous les 5 novembre de la mise en échec de la Conspiration des Poudres et du débarquement de Guillaume d'Orange à Torbay, et la popularité de la chanson « Lillibullero », dénonçant la tyrannie de Jacques VII/II, sont d'autres éléments indiquant une culture whig radicale³⁴. Il nous est difficile de faire la part entre ce qui pourrait être la réactivation d'une tradition politique d'un côté et une forme de folklore populaire de l'autre. On sait aujourd'hui que les Niveleurs sont restés présents dans la mémoire collective pendant tout le siècle. Sur le plan des représentations, ils continuent de générer, par l'association qui est faite avec les traumatismes de la guerre civile, un sentiment de rejet, y compris dans une large partie du peuple, mais pour d'autres ils évoquent la promesse d'une souveraineté populaire³⁵ – l'adhésion des Niveleurs *historiques* à la démocratie étant l'objet d'un autre débat que l'on ne peut se permettre d'ouvrir ici. Sur le plan conceptuel, les Niveleurs avaient offert dans les années 1640 une version universelle des droits naturels qui, remise dans le contexte de la querelle sur l'armée de métier en

32 Ces rituels ne sont pas inventés ou exagérés par une opposition politique qui chercherait à décrédibiliser leurs adversaires, et créer le scandale. Voir Nicholas von Maltzahn, "The Whig Milton, 1667-1700", *Milton and Republicanism*, *Op. cit.*, p. 247-248.

33 Michael Braddick, *The Common Freedom of the People, John Lilburne and the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 286.

34 Kathleen Wilson, art. cité, p. 352.

35 Gary S. De Krey, *Following the Levellers, Political and Religious Radicals in the English Civil War and Revolution, 1645-1649*, Palgrave Macmillan, 2017, 2 vols.

1697-1699, constituerait un prolongement des droits des propriétaires qui forment les milices de citoyens, le terme « *freehold* » alors employé pouvant faire l'objet d'interprétations plus ou moins larges. Aussi, lorsque John Wildman en 1689 ou John Toland en 1701 recommandent un droit de vote limité aux propriétaires, ce n'est peut-être pas dans un sens oligarchique, mais stratégique, dans l'attente d'une conquête de la liberté et de l'autonomie des « dépendants », comme les serviteurs et les femmes, qui dans le contexte actuel ne ferait que donner une autre voix à leur maître ou qu'être soudoyé par un tiers. Cette conquête se ferait par la revendication des droits tout autant que par la redistribution agraire³⁶. Dans tous les cas, les Niveleurs fournissent aussi un modèle d'activisme. Ils avaient su mobiliser des foules et des régiments entiers de l'armée cromwellienne à la fois contre la Couronne et le Parlement autour de la question des droits du citoyen libre, notamment de son droit de conscience. La défense des droits ferait donc partie intégrante d'un républicanisme des droits « universalisés », de même qu'une stratégie de coalition entre *indoors* et *outdoors*, entre le haut et le bas.

On peut choisir de voir ici les marques d'une instrumentalisation : instrumentalisation des droits naturels, instrumentalisation de l'opinion publique, *in fine* instrumentalisation du peuple, selon un modèle interprétatif caractéristique de l'historiographie anglo-américaine. Le peuple est « convoqué » par les dominants politiques lors des moments de crise afin de donner une légitimité aux changements dans la constitution voulus par ces dominants, mais ensuite renvoyé à sa position soumise et subalterne, et ce jusqu'à la prochaine crise³⁷. On peut par exemple se poser la question de savoir jusqu'à quel point les *commonwealthmen* sont prêts à mener leur combat. Si c'est un complot qu'ils espèrent ourdir, ils paraissent peu doués, tant leurs conciliabules sont à la vue de tous. À moins bien sûr que la chose ne soit voulue et qu'ils n'instrumentalisent leur propre complotisme, leurs « chuchotements » et « visages graves » étant un autre moyen de pression³⁸. Au terme d'un siècle qui a été miné

36 David McNally, "Locke, Levellers and Liberty : Property and Democracy in the thought of the First Whigs", *History of Political Thought*, vol. 10, n° 1, 1989, p. 23.

37 Tim Harris, *London Crowds in the Reign of Charles II. Propaganda and Politics from the Restoration until the Exclusion Crisis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

38 Lois G. Schwoerer, "The Literature of the Standing Army Controversy, 1697-1699", *Huntington Library Quarterly*, vol. 28, n° 3, 1965, p. 187-212, p. 192-193 ; *Cursory remarks upon some late disloyal proceedings in several cabals*, 1699, p. 182-190.

par une culture de la suspicion, du complot et de la désinformation, il n'y a plus qu'à faire croire en la possibilité d'un complot pour que celui-ci devienne « réel ». Ainsi, qu'il y ait intention de rébellion, voire de coup d'état et de révolution, ou bien une mise en scène de cette rébellion, la rhétorique whig du droit naturel de résistance à la tyrannie, alliée à la symbolique de la souveraineté populaire niveleuse, a tout à fait sa place dans l'arsenal stratégique *country*. À l'opposé de cette grille de lecture, on pourrait parler de l'agentivité d'un mouvement populaire urbain, en particulier à Londres, ancré dans une culture fondamentalement participative (à plusieurs niveaux de la Corporation de la City, la participation est un devoir civique) qui, lors de fréquents épisodes d'agitation (si fréquents que le terme épisodes ne fait plus trop sens), vient revendiquer ses droits, en particulier lorsque les systèmes d'élection aux postes de la Corporation sont appelés à être redéfinis. Intéressant choix des termes, Gary S. de Krey parle ici d'un « libertarianisme radical », tandis que la forte dimension de « devoir civique » renvoie aussi à une compréhension de la vertu civique qui ne passerait nullement par la théorisation machiavélo-harringtonienne, mais serait plutôt une forme d'activisme politique – non plus une forme et un langage, mais une action³⁹. Le débat entre instrumentalisation et agentivité, potentiellement interminable, est au bout du compte tout aussi stérile que celui entre libéralisme/libertarianisme et républicanisme, et dans ce contexte, entre populisme et aristocratie. Au niveau « aristocratique » et au niveau « populaire », la trajectoire de l'opposition politique à la Cour entre 1689 et 1720 est la même : on passe du whiggisme radical vers le « nouveau toryisme ». C'est-à-dire que de nombreux Whigs critiques du gouvernement, à l'instar de Harley, finissent par rejoindre l'aile *country* des Tories. Ceci, avant que dans un troisième temps, le parti tory ne devienne, dans une inversion totale qui exerce la plume ironique de John Trenchard et de Thomas Gordon dans les *Lettres de Caton* (1720-1723), le véritable parti de l'opposition face à un whiggisme walpolien en apparence aux services de la Couronne mais cherchant avant tout son profit personnel.

On parle pour la cause des *commonwealthmen*, ultra minoritaire, d'un échec⁴⁰. En effet, si l'on s'attend à une adoption par l'État du modèle

39 Gary S. De Krey, « Political Radicalism in London after the Glorious Revolution », art. cité, p. 617.

40 Caroline Robbins, *op. cit.*, p. 20.

harringtonien, ou même sans aller jusque-là, à la refonte de l'armée, restructurée en milices citoyennes, on assiste à un bel échec. Mais on doit aussi noter des succès réels de l'opposition à Guillaume III, qui reflètent le programme country : le Triennial Act de 1694, qui fixe les élections tous les trois ans et qui empêche le monarque de proroger indéfiniment le même parlement ; les nombreux Place Acts qui prennent le relais des mesures de rétorsion budgétaire pour exclure du Parlement les officiers de la couronne et autres *placemen* ; l'Act of Settlement de 1701 qui n'est pas uniquement une loi sur la succession protestante, mais un parachèvement de la logique d'exclusion des *placemen*, tentant une séparation du législatif et de l'exécutif, de même que du judiciaire et de l'exécutif. Ces succès sont parfois en demi-teinte, les clauses de la loi de 1701 concernant la séparation des pouvoirs sont révisées dès 1705-1706. Quant à l'armée de métier, elle est finalement dissoute, grâce à la campagne politique dont nous avons dessiné les traits, et qui pourrait s'apparenter à une conquête du « centre politique ». Toutefois, Guillaume ne donne son assentiment au Disbanding Bill en 1699 qu'après avoir menacé d'abdiquer et de retourner aux Provinces-Unies, dans un climat des plus empoisonnés à l'extérieur comme à l'intérieur de la Chambre, et qui montre la vivacité de la conflictualité dans les rapports politiques et sociaux⁴¹. Une objection qui pourrait être faite pour aller dans le sens pocockien serait de demander en quoi tout ceci – les succès du « parti » de Harley et de ses tactiques – est-il républicain ? Cette politique continuerait en effet d'être l'œuvre de la liberté négative, la limitation de la prérogative royale, plutôt que la refonte des institutions et des mœurs politiques. De même, en quoi ces modes d'action sont-ils typiquement républicains ? Ne les retrouve-t-on pas chez les Tories de la High Church ou chez les jacobites ? Quelle est la différence entre radicalisme whig et républicanisme ?

Or, ce qui ressort au bout de cette étude, est l'existence d'un combat actif pour la liberté fondé sur la défense des droits, et peut-être même sur la souveraineté du peuple, en même temps que sur la promotion de la participation civique, la traque de la corruption et la dénonciation des effets délétères de cette dernière sur les mœurs politiques. Que l'on veuille ou pas lui donner le nom de républicanisme, peu importe. Il faut

⁴¹ Julian Hoppit, *op. cit.*, p. 159, 161.

résister à la tentation qui est la nôtre depuis au moins deux siècles de construire des catégorisations artificielles, car l'entreprise risque d'être téléologique, faisant naître des divisions inexistantes à l'époque que nous examinons. Elle nous induit aussi en erreur dans notre lecture, d'autant plus dans ce cas précis, la division en catégories, comme en « partis », est fondamentalement contraire à l'esprit des commonwealthmen. Cette réflexion permet aussi de redonner sa place à la Glorieuse Révolution. Il ne s'agit évidemment pas de dire que l'Angleterre accouche à ce moment-là d'un système démocratique, mais très certainement d'une culture politique où l'opposition et la dissidence ont un véritable poids et trouvent leur place. Ceci bouscule l'image à plusieurs niveaux du discours (savant *tout autant que* populaire) d'une Angleterre définie politiquement par le compromis, voire le conservatisme. Quant à la critique de l'atomisme individualiste qui aurait défini la nouvelle société en pleine mutation vers le capitalisme moderne, c'est peut-être de l'autre côté de la frontière anglo-écossaise, dans le Glasgow et l'Édimbourg d'après la révolution et d'après le traité d'union (1707), que l'on en trouve les meilleures expressions au XVIII^e siècle, paradoxalement dans des cercles souvent associés par une certaine doxa à l'émergence du libéralisme, ce qui nous invite une nouvelle fois à reconsidérer ces nomenclatures.

Frédéric HERRMANN
Université Lumière Lyon 2 UMR
5206 Triangle

REPUBLICANISM AND HUME'S POLITICAL THOUGHT¹

This paper is about Hume's stand on some divisive issues of the eighteenth-century political debate and its relationship with the British republicanism². Though I do not assume Hume was a writer that should be labelled "republican", I suggest he was very sensitive to the concrete issues that made up republicanism in his own time.

"Republicanism", of course, is a very elusive word, whose meaning, as it is typical to the concepts of the political vocabulary, varies not only according to time and place, but also according to the motivations of the user – be it an individual thinker or a political group. As I do not intend to engage the discussion about its possible definitions, I shall restrain myself to what some historians of the British political thought have found to be a typical republican discourse in Hume's time³. I also try not to tackle with Hume's more abstract political philosophy – as it appears, for example, in the third book of his *Treatise of Human Nature* –, except when it was necessary to bring light to the thought he directly applied to concrete political issues.

In order to make this application, Hume was guided by a sort of historical-comparative analysis and a few assumptions about the

-
- 1 I am grateful to the colleagues of the Fapesp/UDL research project, especially Claude Gautier, for their comments on an early version of this article.
 - 2 A small biographical note before I start my subject: I made my PhD dissertation on Hume's "theory of justice" almost thirty years ago. Sometime after that, I became a professor of political theory in my University's Political Science Department and indefinitely postponed the continuity of the research I had in mind, on Hume and the Scottish Enlightenment. So that this paper goes with a large gap in the recent scholarship on Hume, which includes the topic I want to address here, namely, his relationship with republicanism. While I clean the dust of memory, I take it as a precious opportunity to return to "le bon David".
 - 3 In an earlier version of this article, I tried to give a "minimalist" definition of republicanism, appropriate to my interpretation of Hume's political thought. In the end, however, I thought it was not very helpful to my exposition and then I decided to leave it to another inquiry.

human conduct. The latter, of course, was drawn from what he called “human nature”, but I will neither present nor discuss Hume’s general conception about it –such as his theory of the mind and the passions, and his approach to the principles of morality. Matters somehow issued from it will be handled together with the paper’s main subject, insofar as they may help to understand Hume’s insights and perceptions of civic life, state and the economic trends of a “civilized”, commercial society, as he thought Great Britain was.

British eighteen-century economy and its broader social consequences is of special relevance here, because it is mainly from there that Hume could make an assessment of the topic which most concerned the republican authors: the encroachment of wealth into the political arena and its corrupting effects on the use of state power, the civic life and the constitution of the country. Although scholars have written a great deal about this latter subject, Hume’s own vision in particular are still a matter of puzzlement, as I shall explain below.

THE CONTEXT OF HUME’S POLITICAL THOUGHT

“Economics”, was not yet, in Hume’s time, the word for an independent branch of the social sciences. When he published, in 1752, a volume of essays on several subjects, including matters like “commerce”, “money”, “interest”, etc. – which posterity labelled as “writings on economics” and eventually made his name as one of the fathers of modern economic theory⁴ – Hume just thought that, like everyone else in his time, he was dealing with political subjects, even if his approach were new. As a matter of fact, he called that volume of essays “Political Discourses”.

We know that, while political science and economics became two different academic disciplines, twentieth-century historians of political thought started to set aside the “economics” essays and leave them to the historians of economic theory, concentrating their scholarship on what we call today the “political” essays proper. For example, in his

4 For an instance, see David Hume, *Writings on Economics*. Ed. (with an Introduction) by Eugene Rotwen, Madison, The University of Wisconsin Press, 1970.

assessment of Hume's "philosophical politics", Duncan Forbes chose not to tackle with those ("economics") essays, because "serious study" of them "should be left to economists"⁵. The essays, no doubt, have many insights that later are going to become highly technical matters in the hands of economists. But they were not intended to be so in Hume's hands. As such, they should be considered an integral part of his approach to politics. I shall return to it below.

Some issues dealt with in those essays were already familiar to the public opinion Hume wanted to reach. At least since the second half of the seventeenth century, a growing number of writers, particularly those involved with practical matters of government, turned their attention to issues like "trade", "manufacture", "finance" and how they related to more traditional forms of wealth (land property), getting more and more aware of their significance to statemanship. They all had a sense that Great Britain – England, to begin with, but Scotland too – was radically changing its face: it was not any longer a country exclusively made up of landowners and peasants. Peasants were perhaps still the bulk of society, and the landowners the "honorable" men; but this did not affect the fact that business and wealth were taking new directions. It was giving unparalleled opportunities to different sorts of people, which brought new types of relationship with the state, as soon as they started to be noted by their activity and wealth. On the other hand, government initiatives themselves were also a crucial factor in this change, since the routes of international trade had multiplied with the overseas colonies, something that could not be done without strong state engagement. We know that, compared to other European states, England entered a bit late in this business. But when the country finally did, it did as fast and deep as to become a rising maritime empire⁶.

The "Revolution Settlement" (1688-1689) brought important developments to the public and institutional sphere, allowing a partial absorption of those changes into the new political regime. The old struggle between crown and parliament, and the religious disputes that fueled it, found a new constitutional-ground solution, even if much of

5 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, p.vii.

6 See the chapters 5 e 6 of Keneth Morgan (ed.), *The Oxford Illustrated History of Britain*, Oxford, Oxford University Press, 1997.

the specifics were only met later, by practice and chance. Parliament was now definitely the center stage, though the crown kept some strong executive powers, but in a manner that could no longer avoid the demand for parliamentary scrutiny. From this came the “government by ministers” – people chosen by the king, but able enough to get the job done through parliament. The latter had the essentials of legislative power and the leverages designed to keep the king in check, including taxation, state budget and the so-called “civil list”, the yearly revenue allowed to the crown: “In this sense the Revolution gave a novel twist to an old problem: eighteenth-century politicians asked themselves not how to do away with the need to Parliament, or even how to crush it. Rather they had to consider how to manipulate it”⁷.

This brought the issue of ministerial “patronage” and court “influence” to the fore, as we shall see. But some crucial changes also happened in the external affairs, with the ascension of the new king. As we know, the revolution got rid of James II, the Stuart monarch, replacing him by William of Orange, head of the Dutch state and married to Mary, the daughter of the king deposed. This practically united the interests of the two states – which immediately meant that England would jump deep into Continental power politics. English involvement got even deeper after the Act of Settlement (1701) decided that the country would have a new, protestant dynasty – the German House of Hannover –, after the death of Queen Anne, who succeeded William. And it definitely became a “British” problem in 1707, when Scotland was incorporated to the “Great Britain”.

What then? With William III at the helm, Great Britain inherited all the issues that troubled the Dutch state, but also all the opportunities they offered to a rising powerful state. The Dutch were already a great maritime empire, fighting for prominence against France and Spain – the latter already drawing a descent curve, but still strong, the former on the summit of its power, under the reign of Louis XIV. Together, the British and the Dutch now meant a very strong wall against the French pretensions to hegemony – or so it was thought – in Continental affairs. Behind all this, no doubt, were the overseas dominions that each major European country coveted and could only grab by force or intimidation.

7 Paul Langford, “The Eighteenth Century (1688-1789)”, K. Morgan (ed.), *The Oxford Illustrated History of Britain*, *op. cit.*, p. 358.

So that a series of wars started out, engaging almost every Continental state in a complicated game of alliances, with the English gradually replacing the Dutch as the main player on one side, and the French on the other. Once on the ground, it produced a chain reaction in time, all the way down to the eighteenth century, something historians would later call “the Second Hundred Years War”⁸.

Wars of such complexity and breadth implied an unprecedented state expansion and a huge amount of resources to afford them. Though the Dutch republic could pay for some, this rich but small country was about to overstretch its limits; therefore, most of the resources could only come from the British subjects. However, England had a tricky challenge to face: it had a new regime, with a new king – and then a new and foreign dynasty – and a changing political power structure, whose yoke the British society had not got used yet. So, how to obtain both the resources badly needed and the political consent to go after them? The answer was, in a word, the “financial revolution” that followed the political changes of 1688. The new regime found ways to link up the state machine with the monetary economy arising from the commercial society that Great Britain was turning on. In fact, money was already pretty much booming at the City of London, which engaged rich merchants, bankers, brokers, ship builders and all types of people that the business society happened to congregate. The only thing still to be provided for was a public financial structure reliable enough to attract a large base of investors – and a “Bank of England” was founded in 1694 for this aim. But instead of only investing in the usual commercial adventures, they were now invited to apply their money to government bonds as well, with regular returns guaranteed by the Parliament of Westminster⁹.

This was called “the public credit” and was opened to anyone with available cash, national or foreigner, including the members of parliament themselves and government officials. But to make the engine work, it required a new structure of taxes and new ways to efficiently collect them without causing much political trouble. Its basic foundation was,

8 H.M. Scott, “The Second ‘Hundred Years War’, 1689-1815”, *The Historical Journal* 35(2), 1992, p. 443-469.

9 See P.G.M. Dickson, *The Financial Revolution in England: A Study on the Development of Public Credit (1688-1756)*, Londres, Routledge, 1993.

therefore, “the public trust”: trust so much in the long-term state capacity to self-preservation as in its ability to engender legitimacy before the subjects. Of course, in order to achieve it, battles had to be fought and won, not only in the military fields but also in the political arena.

BETWEEN THE WHIG OLIGARCHY AND THE NEO-HARRINGTONIANS

Historians are used to call the new political and institutional structure “the Hannoverian regime”, after the name of the German dynasty which accepted the crown. More recently, some also started to call it the “English fiscal-military state”¹⁰. But the foes had simply “the Whig oligarchy” for it, because the Whigs – not the political heirs of the “Old Whigs” from the times of the revolutionary crisis, but a new generation –, starting with a quite long ministry under the leadership of Robert Walpole (1721-1742), had close ties with the crown and were one of its major supporters. “Oligarchy” came from their supposed association with the business people of the City of London.

Notwithstanding its strong support, the new political regime was resisted. It was met through violent means by the remnants of the old order, those loyal to the Stuart dynasty (the “Jacobites”) and their supporters in French territory. They found some sympathy and help in Scotland, especially the Highlands, but their two attempts, in 1715 and 1745, had failed.

The regime also met resistance – but also supporters – by peaceful means in the public opinion. And there Hume’s political thought has found its way. But it is not easy to understand what he stood for. No doubt, he wanted his views and arguments “above parties”; he claimed a detached appreciation of the matters hotly debated; and he was somehow committed to the idea of cooling down the opposite sides and to the path of “moderation”. Yet it did not mean he was politically neutral. His *Essays*, and then his *History of England*, provided clarifications and

10 John Brewer, *The Sinews of Power: War, Money and the English State (1688-1788)*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1990.

deeper insights to public debate; but they also offered critical remarks and, more often than not, took sides as well.

As Duncan Forbes says, "Hume was both a detached observer... and politically committed at one and the same time: far from this being a contradiction, it is the very essence of Hume *qua* 'philosopher' in politics"¹¹. The question is: what was his stand in relation to the "Whig oligarchy"? I quote Forbes's answer to it:

The uniquely and distinctively Humian thing in Hume's politics, is the attempt to rise above party and prejudice... and bring the experimental method and the whole "ethos" of science or "philosophy" to bear on English politics in order to promote moderation in the interest of an establishment not as secure as it might be, because at times racked by bouts of excessive party conflict and, until the late 1750s, at least, not accepted by a "considerable" minority of malcontents¹².

This assessment of Hume's position supposes that not only he fundamentally sided with the Hannoverian establishment – even if he embraced a sober version, but anyway a sort of updated "Whiguism"¹³ – but he also had nothing to do with the "malcontents", even those who opposed it peacefully in parliament and public opinion. Was that really so? I am not quite persuaded about it. So, with this question in mind, we can now approach the problem of Hume's relationship with republicanism.

There is a collection of very good studies on the English eighteenth-century republicanism. For my exposition, J.G.A. Pocock's work is an excellent starting point, because his is a kind of synthesis and perhaps the easiest way to return to Hume later. Pocock thinks that the central figure of English republicanism, who links the times of the Interregnum, passing through the Revolution Settlement up to its eighteenth-century developments, is James Harrington¹⁴. This is an interesting approach, because any discussion of Hume's relationships to republicanism inevitably has that author as a key reference. Even if

11 D. Forbes, *op. cit.*, p. 136.

12 *Ibid.*, p. 136.

13 Duncan Forbes called Hume's philosophical politics a "scientific (or sceptical) Whiguism", because his was an attempt to apply the "experimental method of reasoning" in political matters. D. Forbes, *op. cit.*, p. 139.

14 J.G.A. Pocock, "Machiavelli, Harrington and English Political Ideologies in the Eighteenth Century", Id., *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1971.

taking a distance from him, Hume had a great respect for his ideas and took them as a background for his own appraisal of British politics¹⁵.

Pocock brings all the streams of eighteenth-century republicanism together and named them “neo-Harringtonians”. In the words of their time, all of them stood for what was commonly called the “Country party”, as against the “Court party”, the latter being a collective name for the apologists of the crown and the ministry. Regardless of names, there is a great gain brought by Pocock’s perspective, in so far as we see more clearly a line of historical continuity which comes from the republican thought of the final years of the Interregnum, and the common ground that connects the variety of discourses of opposition to the Hannoverian regime, like the “Old” or “Real” Whigs – the “commowealthmen” studied by Caroline Robins¹⁶ – and Tories like Bolingbroke, studied by Isaac Kramnick¹⁷. It also comes with some cost, however, because his synthesis has to discount one of the main ideas – if not *the* core idea – of Harrington’s political science: that the balance of power follows the balance of property. Besides, precisely because all the currents of opposition seem to embrace it, he has to rescue the idea of the “ancient constitution”, something Harrington would not go along with¹⁸.

The discourse of the ancient constitution implied that the actual British constitution came from times immemorial, inherited from the Saxon ancestors and brought to the present by customary practices. It also enveloped the idea that the “rights, liberties and privileges” of the subjects, which the kings were bound to keep in so far as their power derived from the consent of the governed, were connected to a supposed “original contract”. Harrington could not agree with those ideas because he saw the English constitution as a dynamic arrangement of laws and practices, ultimately anchored at the actual distribution of property – by which he meant *land* property – among the several ranks of the people. In the English history, such distribution was not fixed

15 Hume wrote the essay “Idea of a Perfect Commonwealth” directly inspired by Harrington’s *Oceana*, saying this: “The *Oceana* is the only valuable model of a commonwealth, that has yet been offered to the public” (David Hume, *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 514).

16 C. Robins, *The Eighteenth-Century Commonwealthman*, Nova York: Atheneum, 1968.

17 I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle: the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Cornell, Cornell University Press, 1992.

18 For criticism to Pocock’s approach, see, among others, J.R. Goodale, “J.G.A. Pocock’s Neo-Harringtonians: A Reconsideration”, *History of Political Thought* 1 (2), 1980, p. 237-260.

once and for all: on the contrary, English history saw a major property change from the feudal times, with its “gothic constitution” reflecting an unstable equilibrium of property between the king and the feudal lords, to modern times, when the balance started to shift towards the “freeholders”, that is, the commons. For him, this change explained the (first) English revolution and the rise of the popular government that came from it¹⁹.

Harrington's fundamental insight was quite simple: the support of the political power comes from those who bear arms, who can only be sustained by those who possess land property – hence the intimate connection between the right to property and the right to power. As the commons, from the first Tudor king to the time of the Stuart dynasty, came to possess most of the land holdings, a republican regime could have a solid basis from which to raise what he called the “superstructure” – the political institutions. The latter should be a “mixed constitution”, expressing a balance between a “natural (elected) aristocracy”, assembled in a separate chamber, and the people at large, represented in a chamber of the commons.

Despite the difference just mentioned, Pocock qualified the English republicanism of the eighteenth century as “neo-Harringtonian” for two reasons. First, because their authors embraced the ideal of a balanced constitution, since they held that the ancient constitution was a kind of mixed constitution, with a proper division of power between the king, the lords and the commons. Second, and the main reason, because they endorsed the civic-humanist ideal implicit in Harrington's freeholders, as they represented a free, independent citizenry, with freedom and independence guaranteed by their bearing their own arms and having their own lands. In sum,

The central Harringtonian idea is that property confers independence, and the central idea of the Harringtonian balance is that power must not be so distributed that it encroaches on the independence of property. In neo-Harringtonian hands this was transformed to read: the English constitution [the

19 I follow here Pocock's own exposition of Harrington's thought: J.G.A. Pocock, *op. cit.*, p. 111 ff. It is important to stress, however, that, in the ideal political regime Harrington proposed for England, he thought it was possible to definitively stabilize the constitution, thanks to the agrarian law and a political “superstructure” which would keep correctly balanced the distribution of property. I am indebted to Alberto Ribeiro G. de Barros for calling my attention to this point.

“ancient constitution”] consists of an ideal balance between the powers of the Crown and those of Parliament, which stands for property and independence. But the Crown has not only a tendency to encroach, but a means of doing so. This particular means is what we collectively term influence, but its enemies, corruption²⁰.

These were the motives behind the unrelenting denunciations of what they (the neo-Harringtonians) saw as the three pillars of the “Whig oligarchy”: the above mentioned dependence of the parliament – the improper “influence” of the crown and ministers over the members of the Commons through distribution of pensions and offices, if not through sheer bribery; the standing army – a regular, permanent military force, in service of the executive power and separated from the body of (unarmed) citizens; and the public credit – the true vertice of the entire system, which provided the funds to the other two pillars and connected the unchecked power of the ministry to a sinister “monied interest”²¹.

What, then, about Hume? As Harrington’s legacy is a central point in the discussion I have just outlined, let us take account of his own assessment of Harrington’s thought, as we can find it in the *Essays*. It is very usual to oppose the two authors by stressing their different views about the basis of political power, as they are presented in abstract formulations. At this level of generality, they in fact did not go along each other, since Harrington said that *property* is the ground of power, while Hume replied that it is *opinion*. Less noted, however, is Hume’s adaptation of his general theory to English history and politics, since in this case he admitted that Harrington had a point.

Politically understood, opinion is for Hume a shared belief, wide and strong enough to give support and legitimacy to a government structure, the public offices and the people who are in charge. The most basic type of opinion, the “opinion of interest”, as he called it in one of the political essays published in 1741²², is “the sense of the

20 J.G.A. Pocock, *op. cit.*, p. 131.

21 About the neo-Harringtonians’ critical focus on this tripod, see J.G.A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 234 ff. A fourth pillar, that is, the Church of England and its Episcopacy, might be included in that framework, but I cannot develop the analysis of its political implications in this paper.

22 David Hume, “Of the first principles of government”, Id., *Essays Moral, Political and Literary*, Indianapolis, Liberty Fund, 1987, p. 32-36.

general advantage which is reaped from government; together with the persuasion, that the particular government, which is established, is equally advantageous with any other that could easily be settled". As it does not specify *who* should hold the public power, Hume distinguishes two other kinds of opinion, naming them "opinions of right": the "right to power" and the "right to property". The first is related to "the attachment which all nations have to their ancient government, and even to those names, which have had the sanction of antiquity" – for instance, people's attachment to dynastic families and their successors, if they had held power for a long period of time. The second is a belief that those who have property must also have the right to exert political power. Hume engages Harrington at this point. He says: "A noted author [Harrington] has made property the foundation of all governments... This is carrying the matter too far; but still it must be owned, that the opinion of right to property has a great influence in this subject"²³. How may this influence succeed? Hume found that, as a general fact, the balance of power and the balance of property does not need to be the same, if the opinion of right to power is the only source of legitimacy. But if there is a "rank or order" which, from the country's original constitution, was allowed a share of power and, eventually, "has acquired a large share in the property", this can make a difference. For "it is easy for them gradually to stretch their authority, and bring the balance of power to coincide with that of property. This has been the case with the house of commons in England"²⁴.

So, as a general theory, Harrington's was wrong. But if the country's constitution, as effectively practiced by everyone in laws and customs – that is, a widely accepted "opinion of right" –, prescribes that people with property have some share of power, then Harrington's theory made sense in some historical conditions. In the passage quoted, Hume hints at a condition that evolves in time. The commons had a small share of power at the beginning, but then this condition has changed, affected by the growing share of the country's land they held. So that the English constitution ended up assimilating the dynamical nature that Harrington underlined in his theory of power.

23 *Ibid.*, p. 33-34.

24 *Ibid.*, p. 35.

But how this came to happen? We can find the answer in one of Hume's "political discourses" published in 1752. England had a particular history, in which he found himself able to apply the idea of a "natural progress" of society from a "savage and barbaric" stage to a more "refined and civilized" one, the commercial society. The "natural progress" of society is Hume's equivalent to Harrington's changing conditions which impact on the constitution. For Hume, the commons had a crucial role in this process, in so far as they started, as freeholders, to explore the economic potentials of their land, exchanging the surplus of their crops and cattle with the cities and helping to promote an internal and even an international trade. This turned them bold enough to rise their claims to political power²⁵.

In the essay, Hume compared the situation of the peasants in feudal times, reduced to submission in the properties of the feudal lords, to the emancipated farmers of some centuries later, a condition which enabled them to political independence:

These submit not to slavery, like the peasants, from poverty and meanness of spirit; and having no hopes of tyrannizing over others, like the barons, they are not tempted, for the sake of that gratification, to submit the tyranny of their sovereign. They covet equal laws, which may secure their property, and preserve them from monarchical, as well as aristocratical tyranny...

Hume then goes back to the constitutional result of this historical evolution: "The lower house is the support of our popular government; and all the world acknowledges, that it owed its chief influence and consideration to the encrease of commerce, which threw such a balance of property into the hands of the commons"²⁶. I would say this passage has a very Harringtonian flavour, not only for the ideal of a independent class of landholders it suggests, but also for the implied rejection it gives to the "ancient constitution" discourse. Hume's criticism of the ancient constitution and the correlated theory of the original contract is very well established in the academic literature, and I shall not insist on

25 David Hume, "Of the Refinement in the Arts", *op. cit.*, p. 268-280. Something similar is said in "Of the Protestant Succession": "It is evidente, from the history of this island, that the privileges of the people have, during near two centuries, been continually upon the encrease, by the division of the church-lands, by the alienations of the barons' estates, by the progress of trade..." (D. Hume, *op. cit.*, p. 505.)

26 "Of the Refinement in the Arts", *op. cit.*, p. 277-78.

it²⁷. But there is an important social-historical twist in his argument, inasmuch as Hume's commons were not the citizen-soldiers that Pocock's interpretation ascribes to Harrington's freeholders. If we take seriously the idea that Harrington's theory was embedded in a "civic-humanistic", ultimately Aristotelian conception of citizenship, they are very different indeed²⁸. But was it the case?

As the issue requires further investigation on Harrington's theory and intentions, I cannot pursue it further in this paper. Nonetheless, we still have other issues remaining, and they are more directly linked to Hume's relationship to the eighteenth-century neo-Harringtonians of his own time: the idea of a "free government" as a mixed form, and the independence of parliament. Hume is very explicit in asserting that the English constitution, as a result of the Revolution Settlement, delivered a mixed model of government, for him the typical structure of a "free government". He thought the English (British, after the Union) type was a combination of a "monarchical" principle – with the king and ministry holding much of the executive power – and a "republican" principle, with the popular and the aristocratic branches represented by the parliament, the legislative power, plus the judicial power of an "independent" magistracy spread in low and high courts. "The government which, in common appellation, receives the appellation of free, is that which admits of a partition of power among several members, whose united authority is no less, or is commonly greater, than that of any monarch"²⁹.

Hume also thought that the constitution promoted a "system of liberty" to keep the model prescribed by the 1688-1689 Settlement properly balanced. This included an array of new as well as long-established rules and laws designed to enforce the rights of the British subjects – like the Habeas Corpus and the Act of Toleration, the protection of property and so on – and the civil liberties, which included popular participation in public affairs through representatives, and the freedom

27 See David Wootton, "David Hume, 'the historian'", In: D.F. Norton (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

28 "What Harrington contributed to English thought was an intellectual device whereby the county meeting... could be equated with a Greek or Roman civic assembly – *comitatus* with *comitia* – and be robed of all the dignity of classical citizenship." (J.G.A. Pocock, *op. cit.*, p. 127).

29 D. Hume, "Of the Origin of Government", *op. cit.*, p. 40-41.

of press. Although he was quite committed to the ideal of “moderation” in public debate, his theoretical frame understood that, in final analysis, moderation was rather an institutional than a personal virtue³⁰. It was the clash of the opposite parts and branches of the constitution which would guarantee freedom, that is, the proper functioning of the system of liberty.

Hence his fine analysis of the English parties –notwithstanding his disgust for “party zeal and party bigotry”–, whose “inescapable” open existence in free governments he found a role to keep freedom alive. As to the party strifes of his time, Hume was in perfect agreement with the Viscount of Bolingbroke – one the neo-Harringtonians rescued by Pocock –, by affirming that the old division between Whigs and Tories had been superseded after the events of 1688. Which meant that from then on a new division took place, this time between the “Country” and the “Court” parties. However, while he avoided any apology or attack to both sides – which, of course, Bolingbroke did not – Hume presented his own explanation for their existence.

He says that the party divisions were a natural outcome of the mixed government, and so inscribed at the very heart of the constitution, which required a dynamic balance between “authority” and “liberty”:

The just balance between the republican and the monarchical part of our constitution is really, in itself, so extremely delicate and uncertain, that, when joined with men’s passions and prejudices, it is impossible but different opinions must arise, even among persons of the best understanding³¹.

Those inclined to support the side of “authority” – the crown and the ministry, the executive power – gathered around the “Court” party; those inclined to see dangers to the “liberty” branch of the constitution, coming from a supposed overexpansion of the executive power, banded together in the “Country” party. Again, for Hume, freedom was the ongoing result of this friction.

Now we have the tricky question of his stand on the independence of parliament. The answer is that he thought more in terms of interdependence between king and parliament than properly in terms of independence. It was so because, after the Revolution, a few legal powers

30 See D. Hume, “That Politics May Be Reduced to a Science”, *op. cit.*, p. 14-15.

31 D. Hume, “Of the Parties of Great Britain”, *op. cit.*, p. 64.

were left to the crown, which created a stimulus for the ministry to use the informal powers of “influence” such as the distribution of pensions, offices and other privileges, besides the management of the budget. In principle, he did not see it as “corruption” properly speaking, at least not in the Machiavellian sense of a degrading civic life:

The share of power, allotted by our constitution to the house of commons, is so great, that it absolutely command all the other parts of the government. The king's legislative power is plainly no proper check for it... The principal weight of the crown lies in the executive power... The crown has so many offices at its disposal, that, when assisted by the honest and disinterested part of the house, it will always command the resolutions of the whole so far, at least, as to preserve the antient constitution [that is, the mixed form of government] from danger³².

So, the crown and ministry should have enough power to act; otherwise the balance of the constitution would incline towards parliament, virtually making it an absolute power. The question, therefore, was rather a matter of degree: how much influence could surpass the right limit and end up subverting the constitutional equilibrium? So that

Instead... of asserting absolutely, that the dependence of parliament, in every degree, is an infringement of *British* liberty, the country-party should have made some concessions to their adversaries, and have only examined what was the proper degree of this dependence, beyond which it became dangerous to liberty³³.

Not in absolute terms but as a matter of degree, then, the danger of subduing the parliament did make perfect sense to Hume and remained for him an open question, in so far as he had concerns about the future unfoldings of the executive power, as he saw the dynamic aspect of the constitution running with the huge social transformations of his time. And this brings us back to his analysis of commercial society and its effects upon politics.

32 “Of the Independency of Parliament”, David Hume, *op. cit.*, p. 44-45.

33 *Ibid.*, p. 45.

SOCIAL CONVENTIONS, FREEDOM AND MONEY

At the end of his *History of England*, after telling the reader the dramatic events of 1688-1689, Hume says: “it may justly be affirmed, without any danger of exaggeration, that we, in this island, have ever since enjoyed, if not the best system of government, at least the most entire system of liberty, that ever was known amongst mankind”³⁴.

He could not be clearer on his stand on the issue of the Revolution Settlement and his attachment to the English constitution after that. It may also suggest a defense of the “establishment” that later gave a sort of stability to the post-revolutionary regime, particularly after the ascendancy to power of a new generation of Whigs, with Robert Walpole as “prime” minister since 1721 and through the next twenty years. But we should not confound the endorsement of the revolution with a straight acceptance of the establishment that later appropriated it – the Hannoverian regime. The former was a shared belief of all the conflicting sides (except, of course, the “Jacobites”) I have tried to describe in this exposition³⁵; the latter was part and parcel of the new conflicts that, in due time, the revolution itself brought about. I have no doubt about Hume’s stand on the first issue, but not on the second.

Hume started to publish his political essays just after the fall of the Walpole’s ministry (1741), then the “Political Discourses” (1752) – whose content I have already explained – and a bit later the first volume of the *History of England* (1754). Since the beginning, he sensed that he could better understand the political developments of his country from a more detached point of view, focusing the “progress” of society, the ongoing changes of the “customs and manners” of the people, and their actual and possible impacts on the constitution. In line with this, he noted:

34 David Hume, *The History of England: From the Invasion of Julius Cesar to the Revolution in 1688*, Indianapolis, Liberty Classics, 1983, vol. VI, p. 531. This sixth volume was in fact the second originally published. For editorial reasons, the *History* was later published in the proper chronological order.

35 See David Armitage, “Introduction” to Bolingbroke’s *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

Trade was never esteemed an affair of state till the last century; and there scarcely is any ancient writer on politics, who has made mention of it... The great opulence, grandeur, and military achievements of the two maritime powers [Great Britain and the Dutch republic] seem first to have instructed mankind in the importance of an extensive commerce³⁶.

If “progress” may suggest an apologetic appraisal of his time – in part it actually did –, this did not mean, however, that everything was fine and good. A full-fledged commercial society, the end-result of this historical evolution, was bringing to the fore good and bad news at the same time. That is why his assessment of the Whig establishment and the future of English politics could not be other than ambivalent. And it caused him a lot of anxiety. “Ambivalence” is the word that Pocock used to describe Hume’s observations, as a “North Briton”, of English social and political affairs³⁷. But I suspect it was more than a strangeness with English “things”. He knew there was something like a Pandora’s box under the particular “progress” he tried to understand.

I have used “freedom” as an alternative head for Hume’s “entire system of liberty”. The point is: freedom was not, for him, an individual power or an internal faculty of the mind. It was a social practice, part of the web of conventions which made up society at large. Hence the difficulty of reducing it to a single philosophical concept.

“Convention” recalls his famous opposition between “natural” and “artificial” virtues³⁸. The main characteristic of an artificial virtue like justice is that its virtue is not intrinsic to any single act of justice. Justice is a cooperative achievement, like two or more persons rowing a boat: one man pulls the oar expecting the others will do the same; the act of rowing has no meaning in isolation. Something similar happens with the rules of justice: “the benefit resulting from them is not the consequence of every individual single act; but arises from the whole scheme or system concurred in by the whole, or the greater part of society”³⁹. One act of compliance to the rules of property, for example,

36 D. Hume, “Of Civil Liberty”, *op. cit.*, p. 88-89.

37 J.G.A. Pocock, “Hume and the American Revolution: the Dying Thoughts of a North Briton”, D.F. Norton et alii (eds.), *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, 1979.

38 David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 1978, Book III, Part II, Sect. I.

39 David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, In: *Enquiries*, Oxford, Clarendon Press, 1975, p. 304.

may sometimes contradict our natural sentiments about what is a good or virtuous behavior: “They [the rules of property] deprive, without scruple, a beneficent man of all his possessions, if acquired by mistake, without a good title; in order to bestow them on a selfish miser, who has already heaped up immense store of superfluous riches. . .”⁴⁰. But, as far as we believe that the whole operation of the rules promotes a common and vital interest to society, we praise their practice; and by habit, we even start to believe that the value of justice is out there in each rule and each act of reiteration of it, and to feel an obligation to follow the rules no matter the immediate benefit or harm they happened to do.

In so far as the more elementary rules of justice are integrated to an structure of government, they are gradually transformed in an abstract body of laws, which also transforms the original common interest that gave rise to those rules in the first place. So that as a social practice – as a convention –, the rules of justice evolve; they breed new ones upon themselves, and from a simple, primitive convention, they become a very complex system of rules.

We can think about the “system of liberty” the same way. This is also a convention, which overlaps with and helps to support the system of justice, since the rule of law itself is an essential part of freedom. But it does something else. While the laws are absolutely necessary to the preservation of any society – even the ones under an absolute government –, freedom is the “perfection of civil society”: it makes us live a better life⁴¹.

As it happens with the system of laws, freedom evolves to a complex form: from a more elementary one, it comes to generate new subsidiary conventions, turning to an abstract system. Being a set of conventions – an “artificial virtue”, to employ Hume’s expression – no act of freedom is complete in itself; its “virtue” only comes up in so far as it is articulated with other acts, getting the frame of a web of practices connected to each other. An isolated act of freedom may even be harmful to society, though the whole system is apt to deliver a public good. For Hume, this is the right way to appraise each part of the practices of liberty – the rights of citizens, the religious toleration, the freedom of press and the generality of the civil liberties –, in other words, the way they connect with each other and effectively form a “system”.

40 *Ibid.*, p. 305.

41 D. Hume, “Of the Origin of Government”, *op. cit.*, p. 41.

The civil liberties, in particular, enhances the rule of law in the following sense: they provide a widespread sense of “security” that nobody, especially the government, would risk to break the laws and encroach upon the rights of the citizens. From this perception has grown throughout the country a political passion for liberty, a “liberty zeal”, as Hume called it: something that was so clearly noted in the people inclined to be suspicious of every move of government expansion, especially its executive power. I quote a passage from one of Hume’s first political essays which nicely describes this operation:

As the republican part of the government prevails in England, though with a great mixture of monarchy, it is obliged, for its own preservation, to maintain a watchful *jealousy* over the magistrates, to remove all discretionary powers, and to secure every one’s life and fortune by general and inflexible laws... It is apprehended, that arbitrary power would steal in upon us, were we not careful to prevent its progress, and were there not an easy method of conveying the alarm from one end of the kingdom to the other. The spirit of the people must frequently be roused, in order to curb the ambition of the court; and the dread of rousing this spirit must be employed to prevent that ambition⁴².

We see from passages like it that Hume, despite not being a Country party writer, was able to catch something of the spirit of the republicanism which then called the attention of the public opinion – for example, in ascribing to the continuous activation of the citizenry it promoted an essential role to preserve a free constitution and a free government.

That is why his thoughts also give some room to the continuous republican suspicion of the standing army. Although himself understood the modern need for a professional army – that is, an army with a layer of professional officers –, he endorsed the perception that it was very dangerous for liberty a government keeping a large force in times of peace. The point was a matter of fierce debates along the British eighteenth century, but Hume did not dedicate an specific essay on it. In fact, we can only have hints of his position in brief observations, but they are nonetheless quite unambiguous lines. For example, in “Of the Protestant Succession” – of course referring to the standing army versus citizen militia issue – he says: “A prince, who fills the throne with a disputed title, dares not arm his subjects; the only method of securing a people fully,

42 D. Hume, “Of the Liberty of the Press”, *op. cit.*, p. 12.

both against domestic oppression and foreign conquest⁴³; in “Idea of a Perfect Commonwealth”, he declares, in the earliest editions of it, that the buildup of an standing army is “a mortal distemper of the British government, of which it must at last inevitably perish”; and he goes on to suggest that “Sweden seems, in some measure, to have remedied this inconvenience, and to have a militia, with its limited monarchy, as well as a standing army, which is less dangerous than the British”⁴⁴.

Duncan Forbes supposes, perhaps giving less significance to this subject than I do, that later in his life Hume seems to have changed his mind on it. One indirect evidence, among others, is the very suppression of the lines I have just quoted from “Idea of a Perfect Commonwealth” after the 1770 edition of the *Essays*. And there is even an explicit statement – according to Forbes, a late addition to the *History of England* –, where the philosopher admits that “in every government, the magistrate must either possess a large revenue, and a military force, or enjoy some discretionary powers in order to execute the laws, and support his own authority”⁴⁵. This last evidence notwithstanding, it is worth mention that, in doing so, Hume did not forget to add that it was “perhaps a melancholy truth”: a word of resignation which, paradoxically, still recognizes the danger of such policy.

To conclude this section, I would like to link up the reading I have just done of Hume’s political thought to his analysis of a disturbing part of the progress of society as it evolved to a rising commercial society. This is related to money. For Hume, money is also a social practice, a convention created for mutual advantage:

Money is not, properly speaking, one of the subjects of commerce, but only the instrument which men have agreed upon to facilitate the exchange of one commodity for another. It is none the wheels of trade: It is the oil which renders the motion of the wheels more smooth and easy⁴⁶.

As such, Hume compared money, in its formal operations, to justice (the rules of property), language and other social conventions:

43 D. Hume, “Of the Protestant Succession”, *op. cit.*, p. 509.

44 “Idea of a Perfect Commonwealth” – “Variant Readings”, *op. cit.*, p. 647. These lines were suppressed by Hume after the 1770 edition of the *Essays*.

45 D. Hume, *The History of England*, *op. cit.*, vol. V, p. 129. See D. Forbes, *op. cit.*, p. 212n.

46 D. Hume, “Of Money”, *op. cit.*, p. 281.

... nor is the rule concerning the stability of possession the less deriv'd from the human conventions that arises gradually, and acquires force by slow progression... In like manner are languages gradually establish'd by human conventions without any promise. In like manner do gold and silver become the common measures of exchange, and are esteem'd sufficient payment for what is a hundred times their value⁴⁷...

Of course, as an instrument of trade, money is not something regarded as a moral virtue, as the practices of justice and freedom are. But it does have the same propensity to evolve and become an abstract system. From a primitive form of convention for ordinary exchanges, it turns to the coinage of gold and silver, then to the issue of letters of exchange, paper-money, paper-credit, banks of discount, etc., up to a whole "financial system". Each transformation makes this system more and more detached from the concrete goods and services it was originally supposed to represent.

The abstract system that money provides reflected commercial society's own evolution, since its progress engenders not only long-distance and anonymous social relationships but also, with the invention of credit, "fictitious" ones, inasmuch as it somehow makes the present social world virtually "exchange" with a presumed future state of it. The human mind is prone to project out such future worlds, as it reasons from causes to effects, which are separated in time. But it also harbors a very prolific free imagination – Hume sometimes called it "phantasy" –, quite beyond a solid causal reasoning, which, for example, induces business men to financial speculation out of the abstract forms of economic exchange.

Money is a central concern in all of those Hume's "political discourses" which later was labelled as his "writings on economics". No doubt, they contained the roots of modern economic theory. But its original intention was to address the political dimension of the matters there treated. Commerce, Hume observed, does not only make people happier, since it refines their tastes and polishes their manners and sociability, but also has a drive to accumulate social power. By multiplying, with the manufactures and the growing labor that it gives rise, the wealth of a nation, it creates new possibilities to convert that wealth into state capacity:

47 D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, *op. cit.*, p. 492.

The more labour, therefore, is employed beyond mere necessities, the more powerful is any state; since the persons engaged in that labour may easily be converted to the public service... Thus the greatness of the sovereign and the happiness of the state are, in a great measure, united with regard to trade and manufactures⁴⁸.

As commerce was essentially a process of circulation of goods and services, a commercial nation was richer as far as it promotes that circulation, not only within its borders but also abroad. The wealth of this nation, however, is not fundamentally expressed in its ability to heap up gold and silver, the amount of money it could leave in a treasury. Again: money is not the “wheel” but only the “oil” which facilitates its motion. Linking wealth to circulation, not to the storage of riches, Hume in a way anticipated the theory that later his friend Adam Smith will turn famous.

But here it is the trend of money to evolve to more and more abstract forms of wealth, which indeed is quite similar to what happens in the evolution of the representative power of language itself. Words not only represent “things” (real or imaginary), but also represent other words, words of those words etc. So does money. In the world of language, Hume thought this was the root of our capacity to invent new and useful epistemic tools – such as concepts and theories –, but also the origin of pernicious philosophy: old metaphysics, for example. In the economic world, the “progress of society” generates a trend to abstract social relationships – money being one of the main tools for them – which help to expand the web of society, bringing innovations that put prosperity forward and enlarge the horizon of a better life. But they bring about something pernicious as well, potentially damaging to social stability: a distorted “social metaphysics”, so to speak.

The very ability of a monetary system to buy and sell virtually all sorts of goods also makes people develop a type of social illusion, namely, the habit to believe that money has an intrinsic value. From this comes an irrational “zeal” for money, a passionate attachment to it. Perhaps just a bad habit in ordinary people, but something more damaging if it becomes a shared, deep belief at the political space and a drive for pernicious policies:

48 D. Hume, “Of Commerce”, *op. cit.*, p. 262.

Here then we may learn the fallacy of the remark... that any particular state is weak, though fertile, populous, and well cultivated, merely because it wants money. [Yet] It appears, that the want of money can never injure any state within itself: For men and commodities are the real strength of any community. It is the simple manner of living which here hurts the public, by confining the gold and silver to few hands, and preventing its universal diffusion and circulation. On the contrary, industry and refinements of all kinds incorporate it with the whole state, however small its quantity may be⁴⁹...

Hume saw the state initiatives of his time, including the British ones, addicted to these illusory effects of money. Translated into policies, they are what historians call “mercantilism”⁵⁰. Precisely under the supposition that money had an intrinsic value, governments of his time bore policies oriented to the mere accumulation of riches. It brought about the “jealousy” of trade (always sell, never buy), which created artificial barriers to international trade. It also forwarded an aggressive international politics, particularly the will to conquer new “virgin” territories, whose natural resources could be easily plundered – and more so if they had reserves of gold and silver to explore. Because of it, he sensed that, after 1688, Britain fought a couple of unnecessary wars, which could be avoided if the state were driven by the right orientation⁵¹.

Those policies aroused still more his political anxieties as he came to investigate the connections between the huge expenses of those wars and a very damaging state mechanism to finance them: public credit. Perhaps the way he saw it was different from the neo-Harringtonian, Country party opposition, because – as we can see in the essay he dedicated to it⁵² – he stressed its dreadful long-term political and economic consequences rather than the direct, immediate ones. But his critical assessment of it was as harsh, if not harsher.

Hume denounced the political manipulation that a tricky use of public credit could provide: “It is very tempting to a minister to employ such an expedient, as enables him to make a great figure during his administration, without burdening the people with taxes, or exciting any immediate clamors against himself. The practice, therefore, of

49 D. Hume, “Of Money”, *op. cit.*, p. 293-294.

50 Eli F. Heckscher, *Mercantilism* (2 Vols.), London, George Allen and Unwin, 1955, is the classic text on the subject.

51 See Hume, “Of the Balance of Power”, *op. cit.*, p. 332-348.

52 D. Hume, “Of Public Credit”, *op. cit.*, p. 349-365.

contracting debt will almost infallibly be abused...⁵³. But not only it. He pointed out the dangerous *liaison* between those expedients and the City of London folks who were most favored by the expansion of them:

The only persons, who possess any revenue beyond the immediate effects of their industry, are the stock-holders, who draw almost all the rent of the land and houses, besides the produce of all the customs and excises. These men, who have no connexions with the state [that is, the country], who can enjoy their revenue in any part of the globe which they chuse to reside, who will naturally bury themselves in the capital or in great cities, and who will sink into the lethargy of a stupid and pampered luxury, without spirit, ambition, or enjoyment⁵⁴.

Why should the country be so worried about this process? Hume stressed, in the first place, its social consequences and its effects on the balance of the constitution: “The stocks can be transferred in an instant; and being in such a fluctuating state, will seldom be transmitted during three generations from father to son...; and by this means the several ranks of men, which form a kind of independent magistracy in a state, instituted by the hands of nature, are entirely lost.” And he concluded:

No expedient remains for preventing or suppressing insurrections but mercenary arms; no expedient at all remains for resisting tyranny; elections are swayed by bribery and corruption alone; and the middle power between king and people being removed, a grievous despotism must infallibly prevail⁵⁵.

In the second place, Hume also predicted a gloomy economic future to the public credit developments. It was doomed to bankruptcy, he believed, because its fast expansion could not be paid without mortgaging more and more slices of the tax revenue, up to a point when all the property of the country would be in danger of being sold out. Hence the somewhat apocalyptic disjunctive he delivered at the end of the essay: “It must, indeed, be one these two events; either the nation must destroy public credit, or public credit will destroy the nation. It is impossible that they can both subsist, after the manner they have been hitherto managed, in this, as well as in some other countries”⁵⁶.

53 *Ibid.*, p. 352.

54 *Ibid.*, p. 357-58.

55 *Ibid.*, p. 358.

56 *Ibid.*, p. 360-61. Besides England, Hume probably had in mind the precarious situation of the Dutch finances: “The Dutch, having mortgaged all their revenues, make not such a

The interpretation I want to suggest from the passages quoted above, well known to Hume's scholars, is that Hume was not merely adding new arguments against the "sinister monied interest", whose denunciation was so common in the hands of the Country Party authors. Nor was he only hitting a peripheral aspect of the state's policies. In fact, by doing this, Hume probed the very foundations of the Hanoverian regime. He clearly understood the deep connections between some widespread socio-economic practices sustained by the state (the public credit being one of them) and – quite in tune with Harrington's view in this regard – the balance of the constitution's dynamic nature. Accordingly, he came to find out how the former's intrinsic instability was linked to a process of erosion within the latter.

CONCLUDING REMARKS

This paper tried to show that Hume was pretty much ready to give serious thought on the concerns of the writers usually linked to the republican discourse of his time, even if he did not share their strong zeal against the English establishment. Instead, he sought a middle ground, weighting the opposite arguments and providing his own insights of the main issues of the public debate. The ambiguity that some interpreters have found in his stand, I submit, comes from the fact that he accepted the "commonwealthmen" concerns, but was very cautious about the way they should be considered and accounted for.

Eighteenth-century British political thought is perhaps one of the best cases we have in the classic European modernity of the deep anxieties about how the future and stability of a political community would be affected by the economic transformations of society and the ways they could be managed. Hume's political thought shared those

figure in political transactions as formerly..." ("Of the Jealousy of Trade", *op. cit.*, p. 331.) He was also acquainted with the circumstances that brought the British government almost to a financial collapse after the so-called "South Sea bubble" in 1720-1721. See Ian S. Ross, "The Emergence of David Hume as a Political Economist: A Biographical Sketch", C. Wennerlind and M. Schabas (Eds.), *David Hume's Political Economy*, Abington, Routledge, 2008.

anxieties, despite not similarly sharing the image of the ideal citizenship that Pocock and others bestow to the republican opposition to the Hanoverian regime –, in a word, despite not being a typical “civic humanist” thought. His different perspective notwithstanding, it did not stop him from making sharp criticisms of the ways the regime dealt with state matters, which aimed almost all the same targets of his neo-Harringtonian counterparts.

Cicero ARAUJO
Université de So Paulo (USP)

« L'“ABÊTISSEMENT” DE LA PLUS GRANDE PARTIE DU PEUPLE »

Une lecture du problème de la division chez Adam Smith

Dans cette étude, je souhaiterais revenir sur l'interprétation de la division du travail telle qu'elle est problématisée dans la *Richesse des nations* [1776]¹ d'Adam Smith. Il ne s'agit pas seulement d'en proposer une autre lecture – qui a des précédents – mais, également, de faire valoir quelques partis pris méthodologiques pour aborder des œuvres de cette nature. En un certain sens, je souhaiterais montrer que l'exigence méthodologique de cohérence d'un système de pensée, laquelle est parfois comprise comme une projection du lecteur-historien sur son objet², peut être considérée comme un point de vue dont l'utilité tient aux effets d'intelligibilité qu'il produit pour la compréhension de l'œuvre. Il me semble ainsi que la coupure parfois nette établie entre histoire des « idées » et histoire de la « pensée » pourrait être relativisée. Si l'exigence d'objectivité en matière de récollection des « faits » dans le domaine de l'histoire des idées politiques a permis de redresser des biais et de mettre en évidence de nombreuses erreurs³, il reste qu'absolutiser l'usage de certains instruments de lecture peut produire des effets indésirables sur la compréhension d'une œuvre ou d'une pensée.

1 Les deux éditions pour la présente étude sont, pour l'anglais : A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, R.H. Campbell & A.S. Skinner eds., The Clarendon Edition, Oxford, Clarendon Press, 1976 [WN]; pour l'édition française : *Enquête sur la nature et les causes de la richesse des nations*, trad. et éd. P. Taïeb, 4 volumes, Paris, 1995, Presses Universitaires de France [RN].

2 C'est notamment la critique qu'adresse Q. Skinner à un certain type de lecture qu'il range sous la catégorie générale de « mythologie de la cohérence ». Voir Quentin Skinner : *Visions of Politics*, vol. 1. *Regarding Method*, Cambridge, 2002, Cambridge University Press. Notamment dans chap. 3 “Interpretation, rationality and truth” (1st ed. 1988), p. 27 *sq.* ; pour la mythologie de la cohérence, p. 32 *sq.*

3 En ce sens, il ne s'agit aucunement de revenir sur l'apport considérable de l'école de Skinner et des travaux pionniers de J.G.A. Pocock.

S'il importe, à ce titre, de ne pas faire un dogme du recours au principe de cohérence, il reste que pour autant qu'il soit *méthodologiquement* contrôlé, ce principe peut aider à la compréhension d'un texte sans pour autant déboucher sur la construction *mythologique*⁴ d'un système qui donnerait raison de toutes les contradictions « apparentes » ou non⁵. Cette exigence méthodologique de cohérence se soutient notamment de deux raisons. D'une part, l'application d'un certain « principe de charité » épistémologique⁶ ; d'autre part, et c'est vrai pour le cas étudié ici, le fait que postuler une certaine cohérence amène le lecteur, ou la lectrice, à interroger des éléments du texte qu'une analyse, peut-être inaboutie, ne met pas en avant.

C'est dans ce cadre que j'envisage ce qui suit à propos de la question de la division du travail. Il s'agit d'une lecture un peu différente de celle qui a été consacrée par l'historiographie portant sur l'œuvre d'Adam Smith à propos du "*Adam Smith Problem*"⁷. Je reviens, dans un premier temps, sur l'énoncé du problème de la division du travail pour, dans un second temps, en proposer une lecture « naturaliste » et, en guise de conclusion, esquisser quelques remarques sur la manière dont cela

4 Cette expression de Q. Skinner est une reprise du vocabulaire de L. Wittgenstein. Pour une lecture plus générale des enjeux épistémologique et méthodologique de l'emploi skinnerien de la théorie austiniennne des actes de langage, on se reportera à C. Gautier, « Texte, contexte et intention illocutoire de l'auteur. Les enjeux du programme méthodologique de Quentin Skinner », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, Paris, PUF, 2004, p. 177-192 ; pour une présentation générale de son programme, à J-F Spitz, « Comment lire les textes du passé. Le programme méthodologique de Quentin Skinner », *Droits*, 1/1989, p. 133-145.

5 C'est exactement le genre de critique méthodologique adressée par Skinner sur ce point [*Regarding Method*, C3., *op. cit.*] qui reproche ainsi au philosophe – c'est lui qui est principalement visé – de vouloir à tout prix trouver de l'unité et de la raison là où il n'y a en pas forcément.

6 Sur la définition de ce principe, voir Isabelle Delpla, *Quine et Davidson. Le principe de charité*, Paris, PUF, 2001 ; pour une application critique du principe de charité aux sciences sociales, voir Denis Bonay, Mikaël Cozic, *Principe de charité et sciences de l'homme*, Researchgate.net, Janvier 2011. Pour le cas d'espèce, il n'y a pas de raison de supposer, de manière *a priori*, que des formes apparentes d'inconséquence [dans la présentation des arguments] seraient tributaires de circonstances extérieures et/ou contingentes. On doit pouvoir admettre que le caractère immédiat, apparent ou visible d'une tension ou d'une contradiction puisse trouver dans d'autres éléments textuels de quoi se justifier. Une telle justification n'implique pas nécessairement, loin s'en faut, de construire une fiction *ad hoc* permettant de restituer ce qui n'existerait pas *factuellement* – à savoir un certain degré de cohérence ou de systématité dans l'agencement des arguments. Autrement dit, par charité, il importe d'admettre que l'auteur est rationnel lorsque nous cherchons à interpréter ses arguments.

7 Sur ce point, qui a nourri une littérature très abondante, nous donnons une référence : Knud Haakonssen & Donald Wich, « The Legacy of Adam Smith » in *The Cambridge Companion to Adam Smith*, K. Haakonssen (ed.), Cambridge, CUP, 2006, p. 366-395.

devrait conduire à reconsidérer le « libéralisme » de Smith. Cette requalification est principalement portée par l'exigence méthodologique de supposer la cohérence des thèses défendues par Adam Smith. En ce sens, la conséquence de cette application contrôlée d'un principe méthodologique de lecture est d'ordre théorique et politique puisqu'elle permet de revenir, de manière critique, sur la nature du « libéralisme » de Smith.

LA DIVISION DU TRAVAIL, ENTRE APOLOGIE ET CRITIQUE RADICALE

Le problème surgit lorsque l'on s'efforce de mettre en cohérence, d'une part, la valorisation économique de la division du travail dans le Livre I [Chapitres 1 et 2 de la *Richesse des nations*] en tant que principe « d'amélioration des facultés productives du travail » et comme principe d'amélioration de « l'ordre suivant lequel son produit se distribue naturellement entre les différents rangs du peuple » [RN, vol. 1, p. 5 *sq.*] et, d'autre part, la critique morale non moins explicite et, en un certain sens radicale, de cette même division du travail dans le Livre V, notamment à l'Article III « De la dépense des Institutions pour l'Instruction des Gens de tous âges » [RN, vol 4., p. 885 *sq.*]. Cette tension réfracte ce que, dans l'historiographie générale du commentaire, l'on a posé comme l'« *Adam Smith Problem* » : la relation à établir entre la *Théorie des sentiments moraux* [1759] et la *Richesse des nations* [1776]. Cette question est entièrement portée par la reconstruction d'un principe de cohérence entre philosophie morale et philosophie économique. Comment comprendre la nature d'un point de vue qui, dans la TSM, valorise les vertus morales de bienveillance, d'impartialité et de maîtrise de soi et, dans la RN, valorise le « self-interest » dont l'accomplissement paraît être le moteur de la mise en place de la « société policée » [RN, vol. 5, 1, p. 884] ou de ce que Joseph Cropsey⁸ a désigné comme « société de commerce » ?

8 Joseph Cropsey, *Polity and Economy : An interpretation of the Principles of Adam Smith*, The Hague Martinus Nijhoff, 1957 ; rééd. chez Springer, 2013. Pour une présentation synthétique, voir A.L. Macfie & Joseph Cropsey, « Polity and Economy : An interpretation of the Principles of Adam Smith », *Philosophical Quarterly*, 1959, (9) 35, p. 181 *sq.*

Dans ce court et remarquable texte de 1957, Cropsey *unifie* la doctrine⁹ en proposant ce qui, à mes yeux, demeure l'un des premiers développements systématiques portant sur le « naturalisme » de Smith¹⁰. Il montre que ce naturalisme est, *de facto*, un vitalisme dont le principe réside dans la préservation de la vie. Ce qui fait alors la commune nature des animaux et des hommes, c'est ce « désir » de préservation de la vie – pour l'individu comme pour l'espèce. Préserver la vie, c'est en conserver le mouvement, voire l'améliorer. Nous avons là une autre formulation du *conatus* hobbesien dont il serait assez aisé de montrer les affinités. Cropsey, lui, parle d'« impulsion interne¹¹ » ; ce qui, proche de Hobbes, pourrait être encore désigné par le commencement volontaire de mouvement.

La conservation du mouvement, voire son amplification et son amélioration, est tributaire, selon Smith, d'une manière d'appréhender le monde extérieur, et cette dernière est entée sur une théorie de la perception dont Smith nous livre les principaux éléments dans un essai, trop peu lu et pourtant décisif, intitulé "*Of the External Senses*"¹². Partant de la *Nouvelle théorie de la vision* de Berkeley [1709], Smith admet deux résultats importants : d'une part, la non-correspondance entre le monde tangible [faculté du tact] et le monde visible [faculté de vision] ; d'autre part, la faculté visuelle joue un rôle prépondérant en tant qu'instrument privilégié de perception des distances ou des relations entre les objets¹³.

9 Le geste méthodologique d'unification intervient au tout début du texte lorsque Cropsey y affirme : « "It is in the *Theory of Moral Sentiments* that Adam Smith in part states and in part implies those first principles when they are regarded in their mutual relation, form the theoretical system upon which his advocacy of commercial society rests. Our present task is to try to understand that system for the sake of the social doctrine in which it culminates" (*op. cit.*, p. 1).

10 Voir l'important chapitre 1 "*The General Foundation of Smith's System*", p. 1-55.

11 « It appears that, by genius, nature is an internal principle, or an internal impulsion in virtue of which all living (scil. moving) things act and move as they do" (*op. cit.*, p. 3).

12 Adam Smith, "Of the External Senses", Id., *Essays on Philosophical Subjects*, WPD Wightman, JC Bryce & LS Ross eds, The Clarendon Edition, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 133 *sq.* [désormais, EPS, OES suivi du § et de la page].

13 Sur ce point, voir EPS-OES « Of the Sens of Seeing », § 43 *sq.*, p. 148-s. On y trouve, notamment, la reprise d'une des thèses de Berkeley portant sur la question du « jugement visuel » [G. Bryckman], c'est-à-dire sur le fait que la perception de la distance n'est pas immédiate et qu'elle suppose des expériences. Par exemple : "we shall be sensible that distance from the eye cannot be the immediate object of Sight, but that all visible objects must naturally be perceived as close upon the organ, or more properly, perhaps, like all other Sensations, as in the organ which perceives them", Smith, *ibid.* § 45. Ce

À partir de là, Smith pose que ces facultés de perception – la vision notamment – ne sont pas des facultés que l'on doit considérer comme aidant principalement la « raison » pour connaître « l'essence des choses » mais, plutôt, comme aidant à connaître les relations externes entre les objets. Je cite Smith dans l'essai "*Of the External Senses*"¹⁴ :

Le but bienveillant de la nature, en nous donnant le sens de la vue, est évidemment de nous informer de la situation et de la distance des objets tangibles qui nous entourent. De la connaissance de cette distance et de cette situation dépend toute la conduite de la vie humaine.

Cette connaissance est donc entièrement subordonnée aux exigences de la conservation des mouvements et à leur amélioration. La « nature » a judicieusement procuré à l'homme un système imparfait de perception qui ne lui permet cependant pas d'atteindre l'essence des choses¹⁵.

Un tel système ne vient pas d'abord ni principalement assister la raison mais les appétits et, plus spécifiquement encore, l'appétit pour la vie en tant que telle ! Dès lors, en matière de connaissance, ce à quoi peut aspirer l'homme, ce n'est pas tant la connaissance vraie des choses en tant que telles, mais une connaissance utile au service de la préservation de la vie, voire de son amélioration. Une telle valorisation de l'utilité, qui repose ici sur une conception de la fin de la nature

que l'on peut rapprocher de l'*Essai pour une nouvelle théorie de la vision* de G. Berkeley, notamment le § 17 où l'auteur envisage la perception des distances comme étant le fruit d'un jugement fondé sur l'expérience ou encore par « suggestion ». Voir G. Berkeley, *Œuvres I*, éd. G. Bryckman, PUF, 1997, p. 207.

14 Je traduis. "The benevolent purpose of nature in bestowing upon us the sense of seeing, is evidently to inform us concerning the situation and distance of tangible objects which surround us. Upon the knowledge of this distance and situation depends the whole conduct of human life" [EPS-OES, § 60, p. 156].

15 Sur ce point, il est notable de remarquer que le commentaire de J. Cropsey use significativement du vocabulaire de Hume pour désigner, chez A. Smith, les « principes de la nature humaine » ou encore les « *first principles* » [*Ibidem*]. Sur ce plan, sa philosophie de la nature humaine emprunte souvent de manière implicite à Hume. Les éditeurs, dans leur introduction à l'essai "*Of the External Senses*", soulignent d'ailleurs qu'il est probable qu'entre différentes versions de cet essai l'auteur de la *Théorie des sentiments moraux* aie lu le *Traité de la nature humaine*. Voir EPS-OES, *op. cit.*, « Introduction », p. 133-134. Il reste cependant que ce type de « providentialisme » – « le but bienveillant de la nature ... » n'est pas humien. Sur cette différence entre les deux philosophies, C. Gautier, *Voir et connaître la société. Regarder à distance dans les Lumières écossaises*, ENS-Éditions, Lyon, 2020 ; notamment « Smith : la "main invisible", sécularisation du point de vue de Dieu ? », p. 301 *sq.*

– comme conservation du mouvement ou préservation de la vie –, a donc pour conséquence de disqualifier la connaissance impossible des choses en tant que telles mais, et ceci se retrouve dans la *Théorie des sentiments moraux*, de valoriser la « *vita activa* » au détriment de la « *vita contemplativa* » – le « *negotium* » contre l'« *otium* » :

À l'homme est attribué un lot bien plus humble, mais bien plus adapté à la faiblesse de ses pouvoirs, et à l'étroitesse de sa compréhension : le soin de son propre bonheur, de celui de sa famille, de ses amis, de son pays. Qu'il soit occupé à contempler le plus sublime ne saura jamais l'excuser de négliger le plus humble domaine [...]. La plus sublime des spéculations du philosophe contemplatif ne peut guère compenser la négligence du plus petit devoir actif¹⁶.

Conformément aux réquisits de son empirisme – fortement influencé en cela par Hume –, ce n'est donc pas tant la raison seule ou les vertus de l'intelligence qui prédominent dans l'orientation de la conduite de l'homme que, bien plutôt, les passions, les affections et les vertus morales.

À condition de tenir compte de ces éléments brièvement rappelés sur son naturalisme, on comprend dès lors que la sympathie, comme régulateur d'intensité affective, opère identiquement et indifféremment pour des passions altruistes et pour des passions égoïstes. Ce ne sont que des variations d'intensité qui jouent, et pour peu que la passion égoïste soit contenue à un certain niveau d'intensité, le spectateur impartial peut sympathiser avec ; du moins le peut-il tout autant que pour une passion altruiste, elle aussi contenue dans une juste mesure. La « mesure », la « convenance », c'est-à-dire la juste expression de la forme sociale de la passion, tel est le critère que Smith désigne, dans sa *Théorie des sentiments moraux*, par le champ lexical de la « *propriety* »¹⁷. À ce titre, et puisque la

16 “To man is allotted a much humbler department, but one much more suitable to the weakness of his powers, and to the narrowness of his comprehension ; the care of his own happiness, of that of his family, his friends, his country : that he is occupied in contemplating the more sublime, can never be an excuse for his neglecting the more humble department [...]. The most sublime speculation of the contemplative philosopher can scarce compensate the neglect of the smallest active duty” (A. Smith, *Theory of Moral Sentiments*, DD. Raphaël & A.L. Macfie eds., The Clarendon Edition, Oxford, Clarendon Press, 1976, VI.ii.3 “Of universal Benevolence”, §-6, p. 237 ; A. Smith, *Théorie des sentiments moraux*, M. Biziou, C. Gautier, JF. Pradeau trad. et édés., Paris, PUF, 2007, p. 329 [trad. mod.].

17 TMS, Section 1 “Of the Sense of Propriety”, notamment chap 3, p. 16 *sq.* ; TSM, Section 1 « Du sens de la convenance », notamment chap. 3, p. 37 *sq.*

sympathie n'est aucunement la bienveillance¹⁸, la *Théorie des sentiments moraux*, tout comme la *Richesse des nations* sont bien les parties d'une seule et même doctrine anthropologique qui fait de la sympathie le dispositif à partir duquel il devient possible de reconstruire *indifféremment* la genèse des distinctions morales et la genèse des distinctions sociales et politiques. Ce naturalisme, qui renvoie à l'étude des « principes de la nature humaine », voilà qui est suffisant pour comprendre ce qui fait l'unité doctrinale de sa pensée. Et sur ce plan, il n'y a pas de raison d'imaginer un quelconque revirement, un changement de paradigme ou que sais-je encore de 1759 à 1776.

Qu'en est-il alors de la question de la division du travail ? D'abord, il faut rappeler que ce problème est interne à la *Richesse des nations*. Comme on le sait, c'est sur la passion de préserver et d'améliorer sa condition que Smith fonde, *in fine*, la constitution politique de la « société de commerce ». Bien plus que la passion hobbesienne de la « peur de la mort violente », laquelle socialise l'individu de l'état de nature, chez Smith, c'est la passion d'amélioration qui parvient à libéraliser, ou oserais-je, à commercialiser la société du pacte. Si la peur de la mort « socialise », la pulsion de conservation et d'amélioration, elle, libéralise. L'anthropologie smithienne permet alors, en se rapportant aux principes de la nature humaine, de passer de la société du pacte vers la société de commerce. Elle permet, tout en même temps, une libéralisation et une généralisation de l'échange comme penchant naturel [pour reprendre le vocabulaire de RN-I-1-2] des relations humaines.

C'est dans ce cadre qu'il faut reconsidérer les deux types de discours que Smith déploie sur la division du travail. D'une part, celui des deux premiers chapitres du Livre I de la *Richesse des nations* ; d'autre part, celui du premier chapitre du Livre V. Pour mémoire, le premier discours valorise la division du travail comme principe d'amélioration du produit du travail organisé et comme facteur d'accroissement de ce même produit à répartir « entre les différents rangs du peuple ». La division est alors l'occasion de gains de « productivité ». Le second met en évidence, à propos de l'éducation du peuple, les effets de « corruption » entraînés

18 TMS, Section 1, Chap. 1 "Of Sympathy", § 5, p. 10 ; TSM, Section 1, Chap. 1, p. 27 : « Le terme de sympathie, qui à l'origine, peut-être signifiait la même chose, peut maintenant et sans aucune impropriété de langage être employé pour indiquer notre affinité avec toute passion, quelle qu'elle soit ».

par cette même division du travail. Cette corruption porte atteinte au développement des capacités cognitives et à l'intelligence des « pauvres travailleurs » [*“poor labourers”*], ces derniers constituant la plus grande masse du peuple. En effet, la monotonie et la simplicité des tâches répétitives a pour effet d'étioler les dispositions – les « capacités » – des individus en imposant des habitudes qui deviennent routinières et exclusives. Dès lors :

On peut dire la même chose de la grande ignorance et de la grande stupidité qui, dans une société policée, semblent si souvent engourdir l'entendement de tous les rangs inférieurs du peuple. Un homme sans l'usage convenable des facultés intellectuelles d'un être humain est, s'il est possible, plus méprisable que même un lâche, et semble être mutilé et déformé dans un trait encore plus essentiel de caractère de la nature humaine¹⁹.

C'est sur la base d'un tel constat, critique et sans fard, que Smith recommande au souverain de favoriser le développement d'écoles qui, sur le modèle écossais des « écoles paroissiales », ou sur le modèle anglais des « écoles de charité », proposent une instruction minimale, principalement utilitaire d'ailleurs, pour éviter ou pour limiter les conséquences d'une telle division dans ces mêmes « sociétés policées ».

Comment concilier ces deux discours ? Avant de proposer une lecture qui implique son naturalisme, je voudrais rappeler quelques-unes des interprétations envisagées. Dans un article déjà ancien, “Adam Smith and Alienation : A Rejoinder”²⁰, E.G. West en propose une synthèse et une interprétation. Sans entrer dans le détail, il apparaît que Smith aurait été, tout en même temps et selon que l'on privilégie l'un ou l'autre de ces discours sur la division du travail, le promoteur d'un capitalisme libéral ou le précurseur proto-marxiste d'une lecture critique des effets de l'organisation du travail par la division, mettant en évidence certains des effets « aliénants » sur les capacités physiques et mentales des travailleurs. Ce qui donne prise à cette possible seconde lecture est sans doute le fait que Marx, à propos de la division du travail, cite Ferguson qui, dans son *Essai sur l'histoire de la société civile* [1767], développe et amplifie le même type d'analyse critique de la division du

19 RN, Vol. 4, Livre V, chap. 1, p. 884.

20 Voir E.G. West, “Adam Smith and Alienation : A Rejoinder”, *Oxford Economic Papers*, Jul. 1975, New Series, vol. 27, p. 295-301.

travail²¹. West, dans cet article cité et dans d'autres²², s'efforce alors de montrer que si l'on admet que le concept marxiste d'aliénation contient les trois déterminations suivantes – « l'impuissance », « l'isolement » et le fait d'« être étranger à soi-même » –, alors Smith ne reconnaît que la dimension d'étrangeté à soi-même et non pas celle de l'isolement ou de l'impuissance²³.

Ce qui m'importe ici, tient dans l'usage d'une telle catégorie pour rendre compte d'un des aspects du discours smithien sur la division. Une catégorie anachronique bien sûr, qui est peut-être sans rapport avec la réalité historique observable par Smith à l'époque de la rédaction de la *Richesse des nations*. Mais ce défaut de contexte, du point de vue de l'histoire du concept, n'est sans doute pas le point le plus discutable de ces analyses. De manière assez évidente, je ne fais que le mentionner en passant, la question de la cohérence des deux discours sur la division n'y apparaît pas comme une question pertinente – puisque le problème d'interprétation porte, le plus souvent exclusivement, sur l'un *ou* l'autre de ces deux discours. Dans le cas de l'interprétation en termes d'aliénation, seul prévaut la manière de comprendre le sens et la portée de la critique développée dans le chapitre 1 du Livre 5 de la *Richesse des nations*. En un certain sens, la question que pose ici ce type d'interprétation de la division du travail est, me semble-t-il et de manière plus légitime, celui d'un rapprochement possible, entre les concepts de « division », de « corruption » et d'« aliénation ».

Plusieurs objections peuvent cependant être adressées à ce genre de lecture au-delà de la dimension *proleptique* du propos. D'une part, et Lisa Hill, dans un article de 2006, "*Adam Smith and the Theme of Corruption*", l'a montré avec clarté²⁴, le concept d'aliénation ne fait pas parti du vocabulaire smithien et pour cause ! Celui-ci emploie encore

21 Patrick Vieu, dans son édition critique de Adam Ferguson, *Essai sur l'histoire de la société civile* (Lyon, 2013, ENS-Éditions), fait le point sur l'état de la question à propos de la paternité de l'analyse de la division du travail [voir la note 26, p. 467-469]. Quant à Marx, sur ce point, c'est Ferguson qu'il citera, notamment dans *Misère de la philosophie* (1847), chap. II, § 2 « La division du travail et les machines ».

22 E.G. West, 1969 : "The Political economy of Alienation, Karl Marx and Adam Smith", *Oxford Economic Papers*, Mar. 1969, New Series, vol. 21, p. 1-23.

23 Robert Lamb, "Adam Smith's Concept of Alienation", *Oxford Economic Papers*, vol. 25, n° 2, July 1973, p. 275-285.

24 Lisa Hill, 2006 : "Adam Smith and the Theme of Corruption", *The Review of Politics*, 2006, vol. 68-n° 4; p. 636-662.

et exclusivement le vocabulaire de la « corruption ». Par exemple, pour évoquer la question des conséquences de la division du travail sur les individus et sur l'état de la société, ainsi que la nécessaire intervention du gouvernement, Smith affirme, je le cite : « ... quelque attention du gouvernement est nécessaire pour prévenir la corruption et la dégénérescence presque totales de la grande masse du peuple » [RN, vol. 4, V-1 : 877]. Et, un peu plus bas dans le même passage, à propos de la perte de « l'esprit martial » : « L'uniformité de sa vie sédentaire corrompt naturellement le courage de son esprit, et lui fait considérer avec horreur la vie irrégulière, incertaine et aventureuse d'un soldat » [*ibid.*, p. 878]. Dans les deux cas, il faut donc remarquer l'emploi du champ lexical de la « corruption » qui, avec le vocabulaire de la « dégénérescence », ne fait que manifester le point de vue quasi-naturaliste du propos, j'y reviendrai.

En tout cas, et clairement, il est difficile, ici, de ne pas voir que Smith mobilise le vocabulaire classique de la corruption même si, comme le montre judicieusement Lisa Hill, celui-ci est élargi dans ses significations sous l'effet de deux facteurs d'évolution : l'accroissement des marchés économiques internes et externes porté par l'Empire britannique – la question de la « dette publique » – ; mais aussi, et peut-être surtout, la naissance et le développement des États modernes – la question de la corruption des hommes politiques par le système de patronage, les prébendes²⁵, etc. Mais pour ce qui nous intéresse ici, la question de la corruption enveloppe une autre signification. Elle porte sur le fait de détourner ou d'opposer certaines « circonstances » au développement des facultés naturelles de l'homme. C'est donc en rapportant les « principes de la nature humaine » aux circonstances produites par la division qu'il est possible d'envisager cette division comme facteur de corruption.

Mais, une fois encore, substituer le vocabulaire de la corruption à celui de l'aliénation, n'explique pas pour autant la tension déjà repérée entre apologie et critique de la division du travail. Sur ce point, et pour tenter de proposer une lecture cohérente qui ne nécessite pas d'hypothèse *ad hoc*, il me semble important de revenir au naturalisme de Smith depuis lequel il est possible de soutenir, *en même temps* :

25 Cette question de la corruption « politique », au XVIII^e siècle, en Angleterre est importante et accompagnée, chez les libellistes et auteurs de pamphlets, tout l'histoire politique du long siècle.

1. Que la division est une organisation du travail qui répond aux déterminations de la nature de l'homme lequel donne prise à son « inclination » ou à son « penchant naturel » à l'échange. Ce qui revient à dire que le prolongement naturel des tendances de l'homme compris comme « nature » suppose l'intervention d'un artifice qui est précisément celui de l'organisation de la division du travail. Ce qui revient à dire, également, qu'il n'y a pas incompatibilité entre nature de l'homme et division – ce que tendrait à suggérer une certaine lecture du concept d'aliénation.
2. Que, d'autre part, comme tout artifice, c'est-à-dire comme toute « circonstance » artificiellement constituée, à savoir l'organisation du travail divisée – et sur ce point Smith est très proche de Hume –, se pose la question de son degré de développement ou de sa forme de généralisation et d'approfondissement. En un vocabulaire qui n'est pas celui de Smith, la médiation artificielle de la division qui répond à des tendances ou des propensions naturelles de l'homme actif doit être contrôlée dans ses conséquences. Et s'il n'est pas possible d'éviter ces conséquences, alors est-il nécessaire d'en atténuer les effets sur *les* individus.

Autrement dit, il serait tout à fait possible de comprendre les deux discours sur la division – RN-L1 et RN-L5 – comme relevant d'un même problème anthropologique, celui du rapport, inévitable peut-être, dans le processus de civilisation, entre « nature » et « artifice » ou, ce qui revient au même, entre « nature » et « histoire ». C'est donc au cœur même des principes de la doctrine smithienne de la nature qu'il faut peut-être aller chercher la cohérence et la signification des tensions qu'une lecture trop prompte à la prolepse a tendance à faire valoir comme contradictoire avec son « libéralisme ». Ce qu'il faut maintenant préciser.

LA DIVISION COMME FORME ARTIFICIELLE DE LA RELATION D'INTERDÉPENDANCE

Le premier chapitre du Livre I de la *Richesse des nations* a pour titre « De la Division du travail²⁶ ». Il débute par l'exemple de la manufacture des épingles²⁷. Dans cet exemple, et dans sa généralisation²⁸, Smith pose indirectement la question de l'interdépendance. Il s'agit de comparer deux types de situation : la première est celle de la production d'épingles par un seul individu isolé qui accomplirait toutes les opérations nécessaires à cette fin. La seconde consiste à diviser, par séquences, des tâches de production et à les confier à autant d'individus que nécessaire. Chacune des tâches est, tout à la fois, différente et reliée à celles qui la précèdent et lui succèdent²⁹. Ces tâches sont donc fonctionnelles en raison même de cette relation de contiguïté. Ce pourquoi une vue d'ensemble est souvent nécessaire³⁰.

Il s'agit, par cette dépendance fonctionnelle, de produire un effet qui diffère, en quantité comme en qualité, de celui qui aurait été obtenu par un nombre identique d'opérateurs produisant isolément³¹. Cette première justification de la division des tâches est économique et c'est sans doute celle qui a été le plus souvent retenue. On peut comprendre autrement ce phénomène à partir de l'existence d'une relation entre le désir de conservation [du mouvement vital] et l'invention des moyens pratiques pour y répondre. La division est alors ce qui donne à l'interdépendance une dimension proprement créative puisque le résultat qu'elle induit est supérieur à ce qu'il serait sans elle – effet de surérogation. La forme

26 RDN, I-1, p. 5 *sq.*

27 RDN, I-1, p. 6-7.

28 « Dans tout autre art et manufacture, les effets de la division du travail sont semblables à ce qu'ils sont dans cette manufacture très peu importante ... » (RDN, I-1, p. 7).

29 « ... et l'importante activité de fabriquer une épingle est ainsi subdivisée en environ dix-huit opérations distinctes, qui dans certaines fabriques sont toutes exécutées par des mains distinctes ... » (RDN, I-1, p. 6).

30 On souligne que cette vue d'ensemble est encore désignée par Smith par l'expression métaphorique des « yeux du spectateur » (RDN, I-1, p. 5).

31 « Chacun, fabriquant un dixième de quarante-huit mille épingles, pouvait donc être considéré comme fabriquant quatre mille huit cents épingles par jour. Mais, s'ils avaient tous travaillé séparément et indépendamment, et sans qu'aucun d'entre eux n'eût été formé à cette activité singulière, ils n'auraient certainement pas pu en fabriquer chacun vingt ... » (RDN, I-1, p. 6-7).

particulière d'association, ou de société si l'on veut, qui est ici délibérément mise en place, a pour effet le plus visible de produire un accroissement net des subsistances. L'interdépendance organisée par la division, dans cet exemple, est un artifice qui n'est pas contraire à la nature de l'homme : ce dernier, en effet, s'efforce de conserver sinon d'améliorer les conditions de son existence.

Mais, ce que montre ici le raisonnement, c'est aussi que le produit de la division va au-delà de ces nécessités vitales. En ce sens, la division est un facteur de « prospérité³² ». Elle est en tout cas réponse et invention aux exigences naturelles de l'amélioration des conditions de vie. Ce caractère artificiel ou institué de la division s'inscrit donc tout à fait dans le prolongement de la nature de l'homme :

Cette division du travail, d'où proviennent tant d'avantages, n'est à l'origine l'effet d'aucune sagesse humaine, prévoyant et projetant l'opulence générale à laquelle elle donne lieu. C'est la conséquence nécessaire, quoique très lente et graduelle, d'une certaine propension³³ de la nature humaine qui n'a point en vue une utilité aussi considérable : la propension à changer, troquer, et échanger une chose contre une autre³⁴.

Pour être artificielle, la division n'est cependant pas le fait d'une décision volontaire et téléologiquement orientée. Elle est rendue possible par le jeu d'une tendance de notre nature et les artifices auxquels il faut recourir pour lui donner prise sont progressivement inventés. Elle apparaît donc comme un processus, un mouvement de transformation et d'organisation progressives. Ce fond de nature sur lequel s'appuie ce mouvement est celui de la « propension » à échanger, laquelle « est commune à tous les hommes et ne se retrouve dans aucune autre race d'animaux³⁵ ». Je suis naturellement disposé à échanger ce qui m'appartient comme étant le fruit de mon activité parce que, tout aussi naturellement, je ne puis répondre seul à toute la diversité des besoins nécessaires à ma conservation³⁶.

32 Ici, comme on l'a constaté, je laisse pour l'instant de côté la question des effets d'une telle organisation et ne m'intéresse qu'à la forme d'interdépendance impliquée.

33 L'anglais dit « *propensity to truck ...* » (WN, p. 25).

34 RDN, I-2, p. 15 ; je souligne.

35 *Ibid.* ; je souligne. Ce recours au vocabulaire de la « propension » et de la « tendance » explicite le point de vue d'analyse qui est celui d'un naturalisme proche en cela de celui rencontré chez Hume.

36 Le fond de spontanéité qui manifeste l'ancrage anthropologique de ce qui se développe, tout à la fois, comme un procès de division *et* comme un ensemble de conduites d'échange,

C'est cette aptitude à l'échange qui permet la circulation des produits de l'activité car la division, en organisant des tâches spécialisées et séparées les unes des autres³⁷, rendra chaque individu, pris *isolément*, toujours plus tributaire de cette possibilité de convertir une partie du produit en biens utiles pour ses besoins. La division rend la circulation des biens nécessaire, et la propension naturelle à échanger fait de cette circulation un corrélat ajusté. L'artifice de la division peut ainsi produire ses effets heureux puisqu'il est tributaire, pour son approfondissement, de cette condition d'échange qui n'est jamais que la forme rendue active d'une disposition de la nature de chacun³⁸.

Les individus, poussés les uns vers les autres, trouvent ainsi dans l'artifice de la division la forme la plus systématique et la plus productive d'organisation de l'interdépendance pour répondre aux exigences de la conservation et de l'amélioration de soi. Le caractère heureusement ajusté d'un ensemble de dispositions et d'une institution se concrétise alors dans un autre effet majeur :

... sans la disposition à changer, troquer et échanger, chaque homme devait se procurer toute nécessité et commodité de la vie dont il avait besoin. Tous devaient avoir à s'acquitter des mêmes fonctions et à faire le même ouvrage, et il ne pouvait y avoir cette différence d'emploi qui seule pouvait donner lieu à une grande différence de talents³⁹.

La division et l'échange permettent le développement des différences, l'individualisation des capacités, en un mot la constitution des « talents ». Le principe général de dépendance réciproque, ou système organisé de relations, rend possible l'individuation des termes reliés, c'est-à-dire le développement d'aptitudes spécifiques, la constitution d'un propre de chaque individu.

ne doit donc pas être opposé aux moyens artificiels avec lesquels ces formes primitives se trouvent améliorées. Nature et artifice n'y sont pas contradictoires et la raison, lorsqu'elle intervient, opère dans cet espace qui est celui des améliorations incrémentales. Tout comme chez Hume, la raison n'est pas constitutive ; elle réforme. C'est dire qu'elle ajuste.

37 Non pas fonctionnellement mais du point de vue de leur contenu : la tête de l'épingle, l'aiguille, etc.

38 Saisie sur un plan plus général qui n'est plus celui de l'individu mais celui des individus en tant qu'ils constituent, ensemble, un espace de relations d'échange, cette condition d'échange est redéfinie par Smith comme contrainte d'extension du marché. Voir RDN, I-3 « Que la division du travail est limitée par l'extension du marché ».

39 RDN, I-2, p. 18.

D'une logique des similitudes individuelles, encore fruste et rudimentaire dans les sociétés en leurs commencements, on passe à une logique des différences où chacun peut faire de ce qui le démarque de son semblable l'occasion d'une personnalisation. La spécialisation par division est aussi, et « dans une certaine mesure », la voie d'individuation des termes reliés. Cette individuation n'est pas, comme on peut le constater, le fait d'une condition originaire et solipsiste. Elle suppose, par principe, la dépendance à l'égard de son semblable et de la société. Le propre de chaque individu n'advient que parce que ces derniers sont ontologiquement en relation. La relation y est alors condition de possibilité de l'individuation par division.

Smith tire une conséquence essentielle de cette position du problème de la division : les formes de l'interdépendance créative sont tributaires d'un certain niveau de développement des sociétés humaines⁴⁰. Puisqu'il s'agit là d'une institution, la division est soumise à une histoire qui est celle des sociétés : dans les sociétés « rudimentaires », elle est sommaire et peu générale ; dans les « sociétés améliorées⁴¹ », elle est systématique et de plus en plus productive, notamment de différences entre les individus. Cette histoire des formes est celle de leur généralisation, de leur complexification et de leur amélioration⁴². La conséquence en est alors explicitement formulée qui fait le lien entre cette évolution de la division, l'« opulence » ou la « prospérité » : « C'est la grande multiplication des productions de tous les différents arts, consécutive à la division du travail, qui donne lieu dans une société bien gouvernée à cette opulence universelle qui s'étend jusqu'aux rangs les plus bas du peuple⁴³ ». Tous, quoique de manière différenciée, sont donc susceptibles de tirer avantage de cet accroissement de prospérité.

40 « Cette séparation aussi est généralement la plus poussée dans les pays qui jouissent du plus haut degré d'industrie et d'amélioration, ce qui est l'ouvrage d'un seul homme dans un état rudimentaire de la société étant généralement l'ouvrage de plusieurs dans un état amélioré », RDN, I-1, p. 7 ; je souligne.

41 Qualificatifs que l'on retrouve dans le texte, RDN, I-1, p. 7-8.

42 Je laisse de côté, ici, le problème de la saisie de cette historicité des sociétés, comprise à partir de l'évolution et de la complexification des formes de la division. Je renvoie ici, pour une présentation générale de ces conceptions « stadiales » de l'histoire à Claude Gautier, *Adam Ferguson An Essay on the History of Civil Society. Nature, histoire et civilisation*, notamment II-1 : « Le modèle d'une histoire par étape », p. 49 sq.

43 RDN, I-1, p. 12. On trouve des formulations analogues de ce même constat en RDN, I-1, p. 13 également.

L'individuation par différenciation, c'est-à-dire le développement des capacités et des talents propres à chacun, apparaît comme une conséquence de ce mouvement de division : en même temps que les individus reliés par la division acquéraient ou pouvaient acquérir des compétences, ils trouvaient à partir d'elles, et en la société, l'occasion de se constituer comme des individualités. Cette individuation apparaissait jusqu'ici l'expression la plus forte de cette manière d'aborder conjointement la dimension productive des relations et leurs conséquences sur les termes reliés. Mais il importe de comprendre que cette relation productive de division et d'individuation ou encore d'interdépendance et de différenciation opère positivement « dans une certaine mesure ». La question est alors celle de l'identification d'une limite, d'un domaine de définition au-delà duquel les effets heureux de la division se transforment en leur contraire :

Dans certains cas *l'état de la société* place nécessairement la plupart des individus dans des situations telles qu'elles engendrent naturellement en eux, sans aucune attention du gouvernement, presque toutes les capacités et les vertus que cet état exige, ou peut-être peut permettre. Dans d'autres il ne les y place pas, et quelque attention du gouvernement est nécessaire pour prévenir la corruption et la dégénérescence presque totale de la grande masse du peuple⁴⁴.

La question des formes corrompues de la division des activités n'est pas d'abord posée à partir de ce que sont devenus les individus rendus toujours plus interdépendants mais à partir de l'« état de la société⁴⁵ » en tant que ce dernier engendre chez les individus leurs « capacités » ainsi que leurs « vertus ». Il n'y a pas chez Smith, tout comme chez Hume d'ailleurs, d'analyse de type psychologisant de la corruption. Il ne s'agit pas d'un dévoiement subjectif du caractère mais bien d'un effet de système, celui de l'« état de la société ».

La fonction attribuée à cet « état de société » indique cependant autre chose : il existe un type de causalité productive qui échappe au plan de la stricte individualité. Car dire que l'« état de la société » occasionne des situations qui engendrent « naturellement » les capacités et les vertus, c'est reconnaître qu'il existe des causes agissantes qui ne sont pas d'abord individuelles. C'est affirmer l'existence d'un ordre de réalité plus large

44 RDN, V-1, p. 877.

45 "In some cases, *the state of the society* necessarily places the greater part of individuals in such situations ...", WN, v-1-f, p. 781 ; je souligne.

que Smith désigne par cette expression d'« état de la société ». C'est pour cette raison que pour agir sur ce type de causalité, c'est-à-dire pour en atténuer les effets sinon pour en modifier l'orientation, il faudra un niveau d'intervention qui ne relèvera pas du plan des relations interindividuelles. Ce niveau sera celui du « Souverain » et il sera politique.

L'exigence d'une telle intervention, c'est-à-dire la nécessité d'un gouvernement politique, doit se comprendre comme étant fondée sur la distinction entre ces deux ordres de causalité, le premier impliquant les individus mis en rapports dans lequel il n'y a pas lieu de s'immiscer⁴⁶, le second étant l'arrière-plan – la société – délimitant l'univers des possibles que le premier est susceptible de réaliser et sur lequel il est souhaitable, « dans une certaine mesure », que s'exerce un gouvernement du souverain⁴⁷. Si donc le développement des capacités et des vertus est bien une affaire individuelle – en ce qu'elles sont d'abord des dispositions et des propensions que l'organisation artificielle de l'interdépendance permet d'actualiser et de déployer –, il reste qu'il y faut des conditions qui échappent à cette sphère et qui sont néanmoins indispensables. Si ces dernières ne sont pas remplies, il reste à remédier à leur absence par d'autres moyens, artificiels eux aussi, qui sont ceux d'un gouvernement politique. Le mouvement continué de la division des activités fait de la politique une intervention rendue nécessaire dont la pertinence doit résider dans la manière d'opérer sur un type précis de causalité, non pas en l'empêchant mais, de façon plus réaliste et limitée, en atténuant la violence de ses effets. C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre les raisonnements smithiens portant sur l'exigence d'une éducation « de la grande masse du peuple⁴⁸ ».

Si la division, en son principe, permet le développement des capacités et des vertus, il se trouve que son organisation effective et concrète, c'est-à-dire son institution empirique et historique, a pour effet de

46 En dehors du fait de veiller au respect des règles de justice.

47 Ce Livre V de la RDN pose entre autres la définition de la sphère de légitimité du « gouvernement » du souverain. Celle-ci ne concerne pas seulement les opérations classiques de police mais aussi l'éducation, la justice, etc. Il est intéressant de constater que les thuriféraires du libéralisme à tout prix se sont peu souciés de comprendre l'importance de ce Livre qui vient contredire, souvent très explicitement, l'apologie d'une société réduite à son ordre marchand qu'ils croient pouvoir identifier à la position doctrinale de Smith. Voir l'ouvrage classique qui fait le point sur cette question d'interprétation : Donal Winch, *Adam Smith's Politics. An essay in historiographic revision*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, p. 70 sq. ; p. 121 sq.

48 RDN, V-1, p. 877.

distinguer deux catégories d'individus : ceux qui, par effet d'une telle organisation, vont pouvoir se consacrer au développement de leurs capacités intellectuelles et de leurs aptitudes à l'invention ; ceux qui, les plus nombreux, par effet de cette même organisation, vont en raison de leur position au sein de cette division, « borner à un très petit nombre d'opérations simples⁴⁹ » le contenu de leur activité. D'un côté, la division oriente et suscite « naturellement » le développement de certaines capacités – elle humanise et émancipe –, de l'autre, elle l'empêche ou le borne tout aussi naturellement – elle sépare :

L'homme qui passe toute sa vie à accomplir un petit nombre d'opérations simples, dont les effets sont peut-être aussi toujours les mêmes ou presque, n'a point d'occasion d'employer son intelligence, ou d'exercer ses capacités inventives à trouver des expédients pour surmonter des difficultés qui ne se produisent pas⁵⁰.

La division a donc pour effet non moins naturel d'ouvrir ou de fermer les circonstances et les situations imposant le recours nécessaire à des formes d'intelligence et d'invention. D'un côté, elle enrichit et individualise ; de l'autre, elle abêtit et désindividualise ou sérialise : « [L'individu de la grande masse du peuple] perd donc naturellement l'habitude d'un tel effort, et devient généralement aussi bête et ignorant qu'une créature humaine peut le devenir⁵¹ ».

La liaison naturelle entre division des activités et développement des facultés d'intelligence et d'invention, parce que la première confine le plus grand nombre à des tâches sans contenu, a pour effet majeur d'empêcher l'exercice de dispositions qui sont, au départ, le propre de tout un chacun. Ces dispositions ou ces tendances demandent, pour être rendues effectives, des occasions d'« efforts » sans lesquelles elles demeurent des abstractions : développer, c'est donc individualiser. Mais pour ce faire, il faut des circonstances qui suscitent leur exercice. Rendre effective ces dispositions communes à tous, c'est créer les « circonstances » ou les « situations » qui les mettent en mouvement. Ce développement produit alors deux types d'effets majeurs : le premier est celui d'une individuation positive des capacités, le second est

49 *Ibid.*

50 RDN, V-1, p. 877.

51 *Ibid.*

celui d'une dés-individuation ou uniformisation ; ce que Smith appelle encore l'« abêtissement ». Et ce dernier concerne « la grande masse du peuple ». Mais il faut remarquer que ce n'est pas tant l'état de fait qui est dénoncé par Smith que les conséquences dont il est susceptible. Il affirme à propos de l'individu de cette « grande masse du peuple » :

La torpeur de son esprit le rend, non seulement incapable d'apprécier aucune conversation rationnelle ou d'y prendre part, mais encore de concevoir aucun sentiment généraux, noble ou délicat, et donc de former aucun jugement juste même sur de nombreux devoirs ordinaires de la vie privée. Il est *totale*ment incapable de juger des grands et vastes intérêts de son pays⁵².

Cependant, et nous retrouvons la forme générale du paradoxe que la *Fable des Abeilles* de Mandeville avait dramatisé de manière si puissante⁵³ : « [D]ans toute société améliorée et policée c'est là l'état dans lequel tomberont *nécessairement* les pauvres laborieux, c'est-à-dire *la grande masse du peuple*, à moins que le gouvernement ne s'efforce de le prévenir⁵⁴ ». En d'autres termes, ce qui est indiscutablement une privation pour l'individu – du moins pour la plus grande partie des individus formant société – est un bien pour la société elle-même, pour toute société qui s'améliore et se police ; en un mot, pour l'ordre de la société policée. Smith reconstruit ainsi une « histoire stadiale⁵⁵ » du développement des sociétés qui fait valoir l'approfondissement de ce paradoxe : dans les sociétés de « barbares », de « bergers » ou encore « d'agriculteurs », la forme rudimentaire de l'activité exige de chacun une forme positive de polyvalence : « Dans de telles sociétés les occupations variées de chacun obligent chacun à employer ses aptitudes, et à inventer des expédients pour surmonter les difficultés qui surviennent continuellement. *L'invention est maintenue vivante*⁵⁶ ... ». De l'état le plus rudimentaire à

52 RDN, V-1, p. 877-878 ; je souligne. Dans ces passages, Smith souligne en des termes assez directs les effets négatifs d'un tel accroissement de la division pour l'individu. Il parle de « corruption » des facultés du corps (RDN, V-1, p. 878) ; il souligne que l'accroissement de la dextérité d'un individu dans un « métier particulier » s'acquiert « aux dépens de ses vertus intellectuelles, sociales et martiales » *ibid.*, etc.

53 « Les vices privés font le bien public ».

54 RDN, V-1, p. 878 ; je souligne.

55 Sur ce le concept d'histoire stadiale au XVIII^e siècle, Meek Ronald I., 2011 : *Social Science and the Ignoble Savage*, Londres, NY, Cambridge University Press. Notamment, chap. 1 “The four stages theory and its prehistory”, p. 5-36 et le chap. 4 “The Scottish pionners”, p. 99-130.

56 RDN, V-1, p. 878, je souligne.

l'état le plus policé, cette capacité vivante d'invention qui est le propre de tout individu devient une capacité « élevée » d'invention à l'échelle de la société. Elle ne concerne plus l'ensemble des individus formant société mais seulement une partie étroite de celle-ci qui est, pour ainsi dire, socialement et professionnellement dévouée à l'invention car, dans l'état rudimentaire, « chacun possède connaissance, ingéniosité et invention à un degré *étendu*, mais presque personne ne les possède à un degré *élevé*⁵⁷ ». Ce passage de l'extension à l'élévation va de pair avec la confiscation de cette capacité d'invention et sa concentration en les mains d'une élite. Tel est semble-t-il le prix à payer du développement ou du raffinement propres de toute société qui se civilise. L'on retrouve l'une des manifestations caractéristiques de ce qui relève du « point de vue de la société » qui paraît s'opposer au « point de vue de l'individu » – autre manière de formuler le paradoxe, non plus en termes d'objet mais de point de vue.

L'analyse smithienne de la division du travail permet ainsi de faire apparaître le rôle pivot de la relation comme facteur déterminant la constitution de l'individu : la division comme organisation positive de la dépendance et comme construction systémique des relations donne une forme productive à cette interdépendance de chacun à l'égard de son semblable. La division comme occasion de développements individués des compétences et des talents ; mais aussi la division, devenue excessive, comme principe de séparation faisant obstacle au libre déploiement des relations et confinant « la plus grande masse du peuple » dans des formes d'activités pauvres en contenu. S'il est incontestable que Smith met en évidence ces risques, s'il esquisse les contours des effets négatifs de ces excès de la division du travail, il reviendra à Adam Ferguson d'avoir dramatisé en détail ces conséquences, d'avoir mis en avant de manière plus approfondie les conséquences humaines, sociales et politiques d'un tel excès de division.

57 RDN, V-1, p. 879, je souligne.

CONCLUSION : SMITH LIBÉRAL OU RÉPUBLICAIN ?

En quoi cette interprétation – une lecture possible bien sûr mais non exclusive – du problème de la division du travail est-elle susceptible de requalifier les termes du débat portant sur le libéralisme et sa critique chez Smith ? Je n'ai pas l'intention d'apporter une réponse définitive à ce point mais seulement de rappeler les éléments suivants de discussion.

D'une part, ce que montre l'analyse de la division du travail chez Smith, à partir des principes de son naturalisme, c'est que l'individu n'est pas ce que la *vulgate* de l'histoire du libéralisme assène, à savoir cette « monade sans porte ni fenêtre » : l'individu est naturellement interdépendant ; il ne parvient à répondre à sa pulsion de conservation des mouvements vitaux, voire à les améliorer, qu'à la condition expresse d'être dans un rapport essentiel avec son semblable. Ce rapport, principe anthropologique de communication des affections, est ce qu'il désigne encore par l'opérateur de sympathie qui, dans l'ordre de la société morale, fait valoir les passions et les vertus altruistes, dans l'ordre de la société civile policée, fait valoir les passions égoïstes et intéressées. Dans les deux ordres de coexistence – la vie morale et la vie sociale – la relation de dépendance est au principe même de tous les mouvements individuels.

Ce que montre, d'autre part, l'analyse de la division du travail, c'est que ce sont bien des « institutions » ou des « artifices » qui permettent de donner prise de manière productive aux tendances naturelles de l'homme. À ce titre, la division est l'une des formes productive et inventive qui permet non seulement de répondre aux exigences vitales de l'individu-en-société mais, plus encore, d'aller au-delà et de réaliser ce que Smith désigne par les termes de « prospérité » et « d'opulence » – *“wealth”*. Cette manière de poser la question revient donc à démarquer Smith de toute conception individualiste réductrice qui ferait de l'individu libéral cet être libre, autonome et rationnel. La simple description des effets de la division, dans ses excès, suffit à montrer qu'à supposer qu'une telle figure ne soit pas une fiction, elle ne concernerait qu'une infime minorité dans la masse du peuple. En ce sens, Smith n'est peut-être pas si « libéral » qu'on le dit. Ou du moins est-il un libéral conscient des limites de ce libéralisme-là !

Ce que montre encore cette analyse, selon moi, est qu'il n'y a pas à vouloir réduire la tension manifeste dans les deux discours sur la division. Ces deux discours trouvent leur unité épistémique dans les « principes de la nature humaine » lesquels permettent de comprendre que la « division » est une forme instituée d'organisation des relations naturelles de dépendance interindividuelles. Dès lors, comme pour toute institution, cela suppose un équilibre entre « nature » et « artifice », un équilibre sans lequel ce qui augmente les possibilités de conservation des mouvements vitaux est aussi ce qui peut les réduire. Ce travail sur les limites est alors précisément ce que nous pouvons définir comme le lieu d'intervention du souverain et de la politique. Tout le livre V exemplifie cette conception de la nécessaire intervention ou *gouvernement* des tendances. À ce titre encore, cette exigence d'intervention, cette conception de la politique comme correction montre, si besoin était, que la doctrine smithienne n'est pas aisément réductrice au crédo libéral du « laisser faire ».

Pour finir, l'individu smithien, qu'il soit « sujet moral » ou « agent économique intéressé », n'est pas un isolat ; plus encore, les tensions remarquables qui trament son discours sur la division du travail montrent, à l'évidence, qu'il ne peut pas y avoir d'autonomisation de la sphère économiques des échanges marchands et que le souverain est requis comme force correctrice des tendances qui sont, tout en même temps, heureuses et malheureuses dans les effets qu'elles sont susceptibles de produire. Rien là qui permette de dire que Smith est, à l'évidence, le promoteur résolu du capitalisme libéral !

Claude GAUTIER
ENS de Lyon / TRIANGLE

ADAM SMITH ET LA RÉVOLUTION FRANÇAISE¹

La pensée d'Adam Smith est souvent liée aux traditions libérales en économie et conservatrice en politique. S'il semble assuré que Smith est, avec Hume et les physiocrates, l'inventeur du libéralisme classique² – bien qu'éloigné de ses variantes ultérieures – il est bien moins sûr qu'il fournisse un programme doctrinaire de conservatisme politique. Donald Winch a d'abord examiné ce point dans *The Politics of Adam Smith* (1979) puis dans *Riches and Poverty* (1996)³. Dans le sillage de l'analyse de Winch, Anna Plassart poursuit la même ligne d'argumentation dans *The Scottish Enlightenment and the French Revolution* (2105)⁴ en l'appliquant à Adam Ferguson et à John Millar⁵. Comme le montrent Winch et Plassart, pour comprendre ce qui sépare les Écossais en général et Smith en particulier du conservatisme politique tel qu'il s'affirme comme idéologie politique en Europe à partir de la première moitié du XIX^e siècle, il est nécessaire de mesurer la distance entre le point de vue écossais et celui d'Edmund Burke, homme politique, député whig élu par Bristol et réformiste devenu, à partir de 1790, le critique le plus énergique de la révolution en France et de la réforme en Grande-Bretagne⁶.

-
- 1 La première version de ce texte a été présentée dans un séminaire le 5 février 2021 dans le cadre du programme de recherche *Liberalismo, Republicanismo, e as Origens da Modernidade* (Université de Lyon-Université de São Paulo). Je remercie mes collègues pour leur critiques et leurs observations.
 - 2 Voir Didier Deleule, *Hume et la naissance du libéralisme économique*. Paris, Aubier, 1979.
 - 3 Donald Winch, *Adam Smith's Politics. An essay in Historiographic Revision*. Cambridge : University Press, 1979; *Riches and Poverty. An Intellectual History of political Economy in Britain, 1750-1834*. Cambridge : University Press, 1996.
 - 4 Anna Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*. Cambridge : University Press, 2015.
 - 5 Sur la position de Ferguson, voir aussi Iain McDaniel, *Adam Ferguson in the Scottish Enlightenment*. Londres, Harvard University Press, 2013, p. 192-202.
 - 6 Voir sur ce point David Bromwich, *The Intellectual Life of Edmund Burke. From the Sublime and the Beautiful to the American Independence*. Cambridge (Mass.), Belknap Press, 2014.

L'exposé qui suit part de ces indications et vise à les compléter en se centrant sur un point philosophique particulier où la divergence entre Smith et Burke se manifeste de façon plus aiguë : l'idée de système appliquée à l'art de gouverner. J'entends par là montrer que s'il est possible de revendiquer certains points de la pensée de Smith dans une intention conservatrice, il est néanmoins vrai que sa pensée reste ouverte au courant politique opposé appelé « radical » en Grande-Bretagne à l'époque de la Révolution⁷. Ces dénominations sont prises ici dans un sens très précis, elles expriment l'aversion ou la sympathie pour la Révolution française et, dans ce dernier cas, l'idée de réforme comme changement du *status quo* politique afin de réduire les inégalités entre les parties qui composent un État. Comme nous le verrons, l'idée radicale de réforme n'exclut pas, au contraire, elle présuppose le plus souvent la critique menée par Smith au « système mercantile » et la défense du libre-échange qui en résulte.

En quoi consiste la tradition appelée « The Scottish Enlightenment » ? On peut la décrire, à la suite de la dernière étude de Claude Gautier⁸, comme un style de philosophie visant à comprendre les relations sociales, comme un programme d'investigation des régularités propres aux phénomènes humains qui implique, en plus d'une théorie politique, la jurisprudence, l'économie politique et l'histoire. Comme l'explique Gautier, ce style est inauguré par Hume, philosophe qui s'attache dans ses écrits politiques et historiques à réaliser une analyse critique de toute idéologie. C'est également ce que souligne Duncan Forbes dans *Hume's Philosophical Politics* (1975)⁹, en accompagnant la constitution tortueuse de cette « politique philosophique » guidée par l'impératif de l'analyse historique. Les « savoirs de l'histoire », pour reprendre une expression du même auteur¹⁰, sont critiqués par définition, s'élevant contre toute tentative de fixer le bien et le mal en matière de politique à partir de modèles abstraits établis en dépit de l'expérience.

Ce rejet de l'abstraction a été identifié entre autres par Laurence Bongie¹¹ comme une annonce des critiques qui seront adressées à la pensée radicale

7 Voir sur ce point Sam Fleischacker, "Adam Smith and the radical Enlightenment. A response to Jonathan Israel", *Adam Smith Review*, n° 8, 2017, p. 114-126.

8 Claude Gautier, *Voir et connaître la société. Regarder à distance dans les Lumières écossaises*, Lyon, ENS, 2020, dans l'introduction.

9 Duncan Forbes, *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge : University Press, 1975.

10 Claude Gautier, *Hume et les savoirs de l'histoire*. Paris, Vrin, 2006.

11 Laurence Bongie, *David Hume Prophet of the Counter Revolution*, Indianapolis, Liberty Fund, 2000.

et utopique du XIX^e siècle par les conservateurs qui se réclameront de l'héritage de Burke. Mais cette appréciation ne tient pas compte du fait que le conservatisme qui surgit en réaction à la Révolution française est étranger à la prudence dans l'analyse historique caractéristique des positions de Hume en matière politique. Pour voir qu'il en est ainsi, nous n'avons pas besoin d'aller au-delà de la brochure de Burke, qui est devenue la bible de certains courants de la pensée conservatrice postérieure. Avec sa défense intransigeante de l'idée de contrat original sous-tendant la Constitution anglaise, qui, depuis sa première version, en 1215, serait une espèce de manifeste pour la liberté, Burke court le risque de tomber dans ce que Hume considère, dans *l'Histoire d'Angleterre*, comme le grand péché de l'historiographie contemporaine : l'imposition de dogmes politiques sur un passé pourtant beaucoup plus complexe qu'eux. De la fiction historique à la métaphysique politique, cette perspective est en tout opposée à l'analyse historique pratiquée par Hume. Burke utilise cette simplification pour lancer une attaque contre la violation de la prérogative royale en France et rejeter ainsi les demandes de réforme politique formulées par ses collègues du parti au parlement anglais. Il n'y a pas de doute que Hume aurait vu dans les événements de 1789 une violation indéfendable menaçant un État qu'il jugeait gouverné « plus par des lois que par des hommes », comme le montre sa déclaration, en 1775, à propos du républicanisme politique exprimé par Millar, que "Such fools are they, who perpetually cry out liberty : and think to augment it, by shaking off the monarch"¹². Il n'est pas non plus étonnant que Louis XVI ait retrouvé dans *l'Histoire de l'Angleterre*, particulièrement dans les chapitres consacrés à l'exécution de Charles I^{er}, un peu de réconfort envers son propre sort¹³. La sympathie

12 Cité par Winch, *Adam Smith's Philosophical Politics*, p. 43.

13 L'épisode est rapporté par Michelet dans le volume II de *l'Histoire de la Révolution Française*, paru en 1848 : « Le tableau mélancolique, placé, sous Louis XVI, aux appartements du roi, dut le suivre à Paris avec le mobilier de Versailles. Nul autre ne pouvait faire plus d'impression sur lui ; il était fort préoccupé de l'histoire d'Angleterre, et très spécialement de celle de Charles I^{er}. Il lisait assidûment Hume et autres historiens anglais dans leur langue. Il en avait retenu ceci, que Charles I^{er} avait été mis à mort pour avoir fait la guerre à son peuple et que Jacques II avait été déclaré déchu pour avoir délaissé son peuple. S'il y avait une idée arrêtée en lui, c'était de ne point s'attirer le sort ni de l'un ni de l'autre, de ne point tirer l'épée, de ne point quitter le sol de la France. Indécis dans ses paroles, lent à se résoudre, il était très obstiné dans les idées qu'il avait conçues une fois. Nulle influence, pas même celle de la reine, n'eût pu le tirer de là. Cette résolution de ne point agir, de ne point se compromettre, allait parfaitement d'ailleurs à son inertie naturelle. Il était fort indisposé contre les émigrés qui remuaient sur la frontière, criaient,

de Hume pour le roi, le fait qu'il ait dénoncé les illégalités commises par le Parlement dans le processus qui a mené à son exécution, tout cela montre l'antipathie de l'historien écossais envers les ruptures institutionnelles faites au nom d'idéaux démocratiques. Mais l'éloge de Charles I^{er} est stratégique, non idéologique. Il s'agit de corriger une distorsion de l'historiographie *whig*, qui peint les Stuart comme uniformément autoritaires, ignorant ainsi, pour Hume, l'impulsion autoritaire qui fait que le Parlement mette à bas les garanties de libertés lentement consolidées dans les lois anglaises. Hume n'aurait certainement pas adopté le point de vue de Burke, qu'il aurait vu comme distorsion de l'histoire anglaise par la même faction politique que Hume combat dans son *Histoire*. Enfin, il convient de rappeler que le « prophète de la contre-révolution » a également fourni un programme à certaines factions révolutionnaires françaises – dans une appropriation très libre, bien sûr, mais dont la possibilité même équilibre la perception de Hume de la pensée critique comme essentiellement conservatrice.

D'où l'intérêt pour des études comme celles de Winch et Plassart qui récupèrent l'héritage de la pensée historique de Hume auprès de ses héritiers directs, Smith, Ferguson et Millar. Plassart en particulier montre comment cet héritage permet aux Écossais d'évaluer la Révolution avec une position différente de l'historicisme de Burke et en des termes plus complexes que ceux d'une idéologie conservatrice qui lit le présent par le prisme d'un schéma rigide, incompatible avec une analyse plus fine de l'expérience historique européenne.

À partir de quelques indications de Winch et Plassart, je décrirai ce que serait le contenu d'une éventuelle évaluation de Smith sur la Révolution française, et montrerai en quoi elle contraste avec celle de Burke. Smith est mort en 1790, et tout ce que nous avons de lui sur la Révolution est un passage inséré dans la 6^e et dernière édition de la *Theory of Moral Sentiments*, publiée la même année, et dans laquelle certains voyaient une allusion aux événements ayant eu lieu à Paris jusqu'à ce moment-là¹⁴. Plus important que de savoir si Smith a réellement le cas français à l'esprit ou

menaçaient, faisaient blanc de leur épée, sans s'inquiéter s'ils aggravaient la position du roi, dont ils se disaient les amis. En décembre 1790, leur conseil se tenant à Turin, le prince de Condé proposait d'entrer en France et de marcher sur Lyon, "quoiqu'il pût arriver au roi" » (Livre II, chap. 12).

14 Voir A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed. D.D. Raphael & A.L. Macfie. Oxford : University Press, 1974, p. 18-19.

non, est de déterminer dans quelle mesure ces considérations générales sont pertinentes pour l'analyse historique d'un cas en particulier.

Mon point de départ sera la *Théorie des sentiments moraux* (TSM), VI, II, 2, 7 :

Amidst the turbulence and disorder of faction, a certain spirit of system is apt to mix itself with that public spirit which is founded upon the love of humanity, upon a real fellow-feeling with the inconveniencies and distresses to which some of our fellow-citizens may be exposed. This spirit of system commonly takes the direction of that more gentle public spirit; always animates it, and often inflames it even to the madness of fanaticism. The leaders of the discontented party seldom fail to hold out some plausible plan of reformation which, they pretend, will not only remove the inconveniencies and relieve the distresses immediately complained of, but will prevent, in all time coming, any return of the like inconveniencies and distresses.

Cet « amour de l'humanité » est bien sûr une noble passion, qui, néanmoins, se tourne vite contre l'édifice des lois du corps politique :

They often propose, upon this account, to new-model the constitution, and to alter, in some of its most essential parts, that system of government under which the subjects of a great empire have enjoyed, perhaps, peace, security, and even glory, during the course of several centuries together. The great body of the party are commonly intoxicated with the imaginary beauty of this ideal system, of which they have no experience, but which has been represented to them in all the most dazzling colours in which the eloquence of their leaders could paint it.

Voilà un amour d'autre sorte, cette fois d'un « système idéal » qui fournit une règle trop abstraite pour mesurer les éventuelles imperfections du « système de gouvernement » existant. Il s'agit d'asson dangereuse qui met en danger la structure des lois et les procédures de la politique :

The violence of the party, refusing all palliatives, all reasonable accommodations, by requiring too much frequently obtains nothing; and those inconveniencies and distresses which, with a little moderation, might in a great measure have been removed and relieved, are left altogether without the hope of a remedy. (TSM, VI.2.2, 7).

Smith ne se réfère pas directement à un fait historique, on ne sait donc pas s'il s'agit d'une allusion ou bien d'une conjecture. L'hypothèse générale est que dans des circonstances d'agitation politique il y a une convergence entre deux dispositions de l'imagination qui dans une

certaines mesures sont compatibles, mais bientôt l'une d'elles (l'esprit de système) prévaut sur l'autre (l'esprit public). Leur convergence s'explique. C'est que l'idée de système devient pertinente à l'occasion d'agitations politiques, puisqu'elle offre à l'imagination une perspective de résolution ou de soulagement de ses afflictions face à une sorte d'instabilité qui affecte directement les conditions de son bon usage. Smith examine cette question dans l'essai "The History of Astronomy"¹⁵. Bref, sans stabilité politique et juridique, l'imagination humaine vit dans une détresse constante ; dans de telles conditions, son appréhension du monde est marquée par des soubresauts et elle ne trouve que des irrégularités partout dans l'expérience. Dans le cas de la politique, la régularité et la beauté des plans de réforme exercent une attraction considérable sur les hommes qui sont plongés dans une sorte de stupeur collective qui saisit même ceux qui ont d'abord formulé de tels plans avec "sophistry". Ce qui était au départ une réforme possible se transforme en révolution des structures de l'État et le résultat est prévisible : la violence et la suppression de celle-ci par une dictature. Ferguson utilisera ce schéma, fortement inspiré de l'histoire de la république romaine, dans son diagnostic (profondément négatif) de la Révolution française, ajoutant à l'idée de pouvoir dictatorial l'adjectif « militaire ». Il l'écrit en 1792, et ses prévisions sur l'avenir de Révolution seront confirmés par les événements de 1798¹⁶.

Ceci-dit, supposons que Smith ait effectivement parlé de la Révolution en France. Quels seraient à son avis les motivations qui ont conduit les Français à une situation si délicate comme celle qui s'instaure à partir de 1789 ? À première vue, il semble que nous sommes en territoire burkien : la Révolution française, résultat de la diffusion d'un esprit de système parmi la nation, s'explique par le « rationalisme » philosophique adopté par un peuple qui est devenu peu attentionné à l'égard de ses meilleures traditions en matière de gouvernement. L'argument de Burke, bien sûr, est plus complexe¹⁷ ; mais il faut que nous nous arrêtions là pour avoir une perspective plus nette sur les divergences *philosophiques* qui séparent Burke de Smith.

15 Adam Smith, "The History of Astronomy", Id., *Essays on Philosophical Subjects*, ed. W.P.D. Wightman, Oxford : University Press, 1978.

16 Voir Anna Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, chap. 6.

17 Voir F.P. Locke, *Burke's Reflections on the Revolution in France*, Londres, George Allen and Unwin, 1985.

Il n'est pas exagéré de dire que la brochure de Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1791)¹⁸ aurait inventé l'idée que 1789 était l'enfant de la philosophie. Conception inattendue qui s'est néanmoins répandue à travers la postérité et est devenue encore plus forte avec le révisionnisme historique à l'occasion de l'anniversaire de la Révolution en 1989. Le diagnostic de Burke ne pouvait être plus concluant : ce qui a déclenché « les ressorts de l'action » en 1789 était le double ascendant, dans la France des Lumières, de deux classes d'hommes jadis sans importance particulière, les « financiers » (*moneyed interest*) et les « gens de lettres » (*men of letters*), parmi lesquels se forme « l'union la plus étroite », véritable « conspiration » (*conspiracy*) contre la Couronne, l'aristocratie et le clergé. Tout cela rompt avec la hiérarchie de subordination qui sous-tend l'ancien régime : les financiers contestent aux agriculteurs la primauté de l'activité économique, les alphabétisés devant les tribunaux font appel à la législation sur la langue, à la littérature et au savoir.

Attardons-nous sur les savants. Cette classe, soutenue par la Cour, bénéficie de l'institution des Académies Royales (des Lettres, des Sciences, de l'Armée) et devient de plus en plus indépendante de ces milieux. Avec les Salons, et surtout aux yeux de Burke, avec l'avènement de l'*Encyclopédie*, le monopole de la vie intellectuelle est brisé et les gens de lettres se retournent désormais contre leurs anciens protecteurs, dans une situation d'insubordination. Burke voit les lettrés comme une secte de fanatiques en guerre contre l'ordre politique et la religion chrétienne, et les propagateurs d'un nouveau credo, la science expérimentale – qui, il faut le rappeler, a été créée ... en Angleterre. Burke ne dit rien à ce sujet, sous peine d'avoir à admettre que le « rationalisme » français si détesté est création de la culture philosophique insulaire – Bacon, Locke et Newton sont les héros de l'*Encyclopédie*. Mais les savants français ne se contentent pas d'attaquer l'ennemi ; ils conquièrent lentement l'opinion publique par la conversion de ceux qui la contrôlent : les censeurs, les dames qui président les salons, les éditeurs. Le résultat est la diffusion de l'athéisme et de la satire de la cour, de la noblesse et du sacerdoce.

Aux yeux de Burke l'issue de cette collusion est la subversion de l'ordre social dans son ensemble, qui a commencé en 1789 et culminera

18 Voir Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. L. G. Mitchell, Oxford : University Press, 1993.

avec la mise en place d'une armée républicaine dans laquelle chaque soldat, libéré des liens de la hiérarchie militaire, deviendra bientôt un lecteur des « sermons de Voltaire, d'Alembert, Diderot et Helvétius contre l'immortalité de l'âme, la Providence privée omnipotente et un état futur avec récompenses et punitions ». Habitude pernicieuse qui sera instituée, selon Burke, par l'impression de brochures qui apporteront également les votes de citoyenneté des combattants, matériel à distribuer avec leurs munitions. Cette formidable force militaire, animée par l'enthousiasme de la raison, menacera d'un élan incontrôlable les armées professionnelles des monarchies européennes avec leurs soldats payés pour mourir et leurs commandants aristocratiques, héros d'avance. Teinté de merveilleux, ce récit donne cependant une certaine systématisme à une expérience qui, dans le feu de l'action, semble aussi chaotique et disparate que possible. Son mérite réside dans la cohérence interne plus que dans la correspondance avec les faits, Burke à mi-chemin entre l'histoire et la poésie tragique, si l'on veut¹⁹.

Difficile d'imaginer Smith exprimant son accord avec le diagnostic de Burke, lui qui dès son plus jeune âge avait déclaré son admiration pour les encyclopédistes, pour Buffon et Daubenton, pour Voltaire, et même, avec certaines réserves, pour Rousseau²⁰. Dans le passage de la TSM qui nous intéresse, il n'en dit rien, mais il fait une distinction entre esprit de système et esprit public, qui renvoie à la fameuse différence entre esprit de système et esprit systématique proposée par d'Alembert dans le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie* : « Ce n'est donc point par des hypothèses vagues et arbitraires que nous pouvons espérer de connaître la nature » ; et il ajoute :

19 Il y avait parmi les contemporains la perception que Burke avait une imagination trop forte pour manier les faits à la manière d'un historien. Voir, par exemple, cette déclaration de l'historienne Catharine Macaulay : « Mr. Burke seems to adopt prejudice, opinion, and the powers of the imagination, as the safest grounds on which wise and good statesmen can establish or continue the happiness of societies. These have always been imputed by philosophers (a tribe of men whom indeed Mr. Burke affects much to despise) as causes which have produced all that is vicious and foolish in man, and consequently have been the fruitful source of human misery. Mr. Burke has certainly a fine imagination ; but I would not advise either him, or any of his admirers, to give too much way to such direction ; for if from the virtue of our nature it does not lead us into crimes, it always involves us in error » (*Observations on the Reflections of the right honourable Edmund Burke, on the Revolution in France*, Londres, 1791, p. 10).

20 Adam Smith, « A Letter to the Authors of the Edinburgh Review », Id., *Essays on Philosophical Subjects*, p. 244-249.

C'est par l'étude réfléchie des phénomènes, par la comparaison que nous ferons des uns avec les autres, par l'art de réduire, autant qu'il sera possible, un grand nombre de phénomènes à un seul qui puisse en être regardé comme le principe. En effet, plus on diminue le nombre des principes d'une science, plus on leur donne d'étendue ; puisque l'objet d'une science étant nécessairement déterminé, les principes appliqués à cet objet seront d'autant plus féconds qu'ils seront en plus petit nombre. Cette réduction, qui les rend d'ailleurs plus faciles à saisir, constitue le véritable esprit systématique qu'il faut bien se garder de prendre pour l'esprit de système, avec lequel il ne se rencontre pas toujours²¹.

Alors que l'esprit de système déduit des vérités factuelles de principes préalablement établis, l'esprit systématique obtient les principes par inférence à partir de l'analyse de l'expérience. L'esprit de système est métaphysique, dogmatique et rationaliste ; l'esprit systématique est scientifique, critique et empiriste. Ou, si l'on préfère, dans la version de Condillac, « les faits bien établis sont les seuls principes de la science » ; et l'imagination humaine, en suivant le fil que suggère l'analogie de la nature, aboutit à un art de construire des systèmes qui répond en tout aux systèmes que la nature, bien avant la philosophie, a ordonné aux hommes de faire (*Traité des systèmes*, chap. 1, p. 11)²². L'esprit de système retrouve l'analogie naturelle et perfectionne une tendance innée dans un art ; l'esprit systématique, lorsqu'il n'est pas guidé par cette précaution, s'impose désastreusement à l'expérience et la déforme sans l'expliquer.

Smith traduit l'opposition entre esprit systématique et esprit de système en termes d'« homme public » et d'« homme de système » dans le cadre d'une science du législateur, qui doit s'appuyer, comme la physique de d'Alembert, sur les principes d'inférence stipulés par Newton. Ainsi, le législateur en tant qu'homme public est « animé par le sens de l'humanité et de la bienveillance », et, jaloux des « pouvoirs et privilèges établis » entre les individus, mais, « surtout, entre les grands ordres et associations dans lesquels l'État est divisé », s'adapte, autant que possible, aux « préjugés de la nation ». D'où la maxime, formulée sous forme d'aphorisme : « ce n'est pas parce qu'il ne peut imposer ce

21 D'Alembert, *Discours préliminaire de l'Encyclopédie*, éd. M. Malherbe, Paris, Vrin, 2000, p. vii.

22 Condillac, « Traité des systèmes », *Œuvres de Condillac*, éd. G. Le Roy, 3 vols, Paris, PUF, 1947, vol. 1.

qui est juste qu'il échouera à améliorer ce qui est mal ; tel Solon, s'il ne peut pas établir le meilleur système de lois possible, il essaiera d'établir ce qui est le plus acceptable pour le peuple ». (TSM, VI.2.2., 8). Quant au législateur en tant qu'« homme du système », écrit Smith, « il se juge lui-même très sage » :

*And is often so enamoured of his own ideal plan of government, that he cannot suffer the smallest deviation from any part of it. He goes on to establish it completely and in all its parts, without any regard either to the great interests, or to the strong prejudices which may oppose it. He seems to imagine that he can arrange the different members of a great society with as much ease as the hand arranges the different pieces upon a chess-board. He does not consider that the pieces upon the chess-board have no other principle of motion besides that which the hand impresses upon them; but that, in the great chess-board of human society, every single piece has a principle of motion of its own, altogether different from that which the legislature might choose to impress upon it. (TSM, *ibid.*).*

Ce passage reprend un fragment de Smith qui date de 1755²³ où il oppose les « projets des législateurs » aux « desseins de la nature », ou ce que nous pourrions appeler des tendances instinctives de la nature humaine. Ces tendances se concrétisent dans un art développé par l'imagination sociale humaine, l'art du législateur. Nous avons dit qu'il s'agit d'une science expérimentale d'inspiration newtonienne ; mais il faut ajouter un mot sur la difficulté particulière qui y est impliquée. Elle est double. Cette science doit accommoder des désirs multiples et différents des hommes vivant en société, chacun guidé par une passion ou un intérêt personnel ; et le faire de manière à répondre à la propension systématique inscrite dans l'imagination humaine (les « desseins de la nature » auxquels se réfère Smith), sans toutefois aller au-delà de ce que cette propension recommande. Art de la mesure, dont l'efficacité repose sur une combinaison d'observation, d'expérimentation et de dextérité.

Dans ces deux passages, la différence entre le législateur animé par l'esprit public et celui animé par l'esprit de système est que le premier observe de près les hommes qui l'entourent et comprend la complexité des relations entre eux tandis que le second pense qu'il s'agit d'une simple matière à soumettre à un principe étranger aux actions humaines. Tous deux sont rationalistes, pour ainsi dire, à la différence que l'homme

23 Voir Donald Winch, *Riches and Poverty*, p. 90.

de système confond raison avec volonté, dessein avec ordre. Comme l'explique Smith :

Il ne fait aucun doute que l'homme d'État peut avoir besoin d'avoir une idée de la perfection des lois et des polices qui guident son point de vue. Mais insister pour qu'il s'établisse, soudainement et malgré toute opposition, tout ce qui est impliqué dans cette idée, cela est pure arrogance, et au plus haut degré (TSM, *ibid.*).

D'Alembert nous offre une version plus générale de ce même précepte : « Si l'esprit de système est parfois nécessaire pour nous mettre sur le chemin de la vérité, il est presque toujours incapable de nous y conduire par lui-même » (« Discours préliminaire », xxxi). C'est une chose que de favoriser une tendance à ordonner la conduite humaine, en instituant des lois qui contiennent sagement les passions les plus nuisibles et bénéficient des plus bénéfiques ; autre chose est de vouloir les contrôler à partir d'un principe général indépendant d'elles.

Smith ajoute à ces remarques une psychologie des systèmes qui est liée à une théorie de l'imagination. Je cite un passage de la section de la TSM intitulée « Des effets d'utilité » :

The perfection of police, the extension of trade and manufactures, are noble and magnificent objects. The contemplation of them pleases us, and we are interested in whatever can tend to advance them. They make part of the great system of government, and the wheels of the political machine seem to move with more harmony and ease by means of them. We take pleasure in beholding the perfection of so beautiful and grand a system, and we are uneasy till we remove any obstruction that can in the least disturb or encumber the regularity of its motions.

Mais la beauté n'est pas, dans l'imagination, la seule considération à prendre en compte dans l'appréciation d'un système de politique. Il y a aussi l'utilité proprement dite :

All constitutions of government, however, are valued only in proportion as they tend to promote the happiness of those who live under them. This is their sole use and end. From a certain spirit of system, however, from a certain love of art and contrivance, we sometimes seem to value the means more than the end, and to be eager to promote the happiness of our fellow-creatures, rather from a view to perfect and improve a certain beautiful and orderly system, than from any immediate sense or feeling of what they either suffer or enjoy. (TSM, IV, I, 11).

Nous comprenons maintenant que, contrairement à Burke, l'esprit de système n'est pas pour Smith une question de mauvaise foi ni effet de prestidigitation philosophique. Ce qui détourne certains législateurs de la considération d'utilité publique, c'est la tendance inscrite dans l'imagination humaine à admirer la beauté du système plus que son efficacité : la tendance bénéfique à la systématisation dégénère en obsession du système, pathologie provoquée par l'intensification excessive d'un instinct naturel (entre le normal et le pathologique, la différence est quantitative). Ce n'est pas non plus une tendance limitée à l'élaboration de plans politiques. Smith assimile dans la même phrase la capacité à élaborer des projets politiques et à fabriquer des objets, ce qui suggère une tendance plus large, qui envahit la nature humaine dans toutes les sphères de son activité, voire la définit²⁴.

Dans l'essai consacré aux « Arts de l'imitation²⁵ », Smith dit que l'objet artistique, en évoquant une forme et une matière spécifiques à l'image d'un objet donné dans la perception, combine des choses disparates de manière à produire une représentation unifiée et cohérente avec eux. Travail multiple de l'imagination, qui unifie et invente, et qui contemple le résultat de cette activité : l'objet artistique est un système dans lequel, comme l'explique Didier Deleule, « l'hétérogène est lié par un principe homogène²⁶ ». Travail similaire à celui des sciences naturelles, comme on le voit dans l'essai sur « l'Histoire de l'astronomie », qui explique qu'un système d'explication du mouvement régulier des planètes et des étoiles n'est meilleur qu'un autre qu'en ce qu'il favorise cette connexion de l'hétérogène avec plus de facilité. Nous aimons nous vanter, dit Smith, de la supériorité du système newtonien de la gravitation universelle sur ceux des tourbillons de Descartes ou des sphères de Ptolémée ; mais la vérité est qu'ils sont des dispositifs de l'imagination pour ordonner de manière appropriée des choses qui sont données dans un autre ordre dans la nature, indépendamment de notre observation. En science comme en art, Smith met l'accent sur la

24 Voir Daniel Diatkine, *Adam Smith. La découverte du capitalisme et de ses limites*, Paris, Seuil, chap. 3, 2.

25 Adam Smith, "Of the Nature of the Imitation that takes place in the Imitative Arts", Id., *Essays on Philosophical Subjects*.

26 Didier Deleule dans sa préface à A. Smith, *L'imitation dans les arts et autres textes*, Paris, Vrin, 1997, p. 25 ; voir aussi Laurent Jaffro, *La couleur du goût. Psychologie et esthétique au siècle de Hume*, Paris, Vrin, 2019, p. 119-129.

minutie de l'imagination dans la conception des systèmes et le plaisir qu'elle ressent en contemplant la complexité, la subtilité et la précision des engrenages de ces machines. Car un système, dit Smith, est une machine qui sert à organiser les perceptions :

Les systèmes sont similaires aux machines à bien des égards. Une machine est un petit système créé pour faire des mouvements ainsi que pour les rassembler. Un système est une machine imaginaire, inventée pour rassembler dans la fantaisie ces divers mouvements et effets qui se produisent dans la réalité²⁷.

Ce n'est pas seulement dans l'art et la science que l'homogène intervient et rogne les bords de l'hétérogène. Dans toute action humaine conduite par un calcul, dans lequel, par conséquent, l'utilité entre en considération, les passions qui la déterminent sont ordonnées dans un arrangement systématique qui établit une hiérarchie de motivations et de fins ; et la manière même de le faire provoque en nous, dit Smith, un plaisir si intense, que le goût de la systématisation des passions devient une priorité, reléguant au second plan, sans pour autant le supprimer, l'obtention des fins qui satisferaient la passion donnée au début. En ce sens, par exemple, la différence entre l'individu riche et l'individu pauvre ne réside pas dans la possibilité de satisfaire des besoins supposés, mais dans la quantité de moyens dont dispose le premier, en raison de son opulence, pour subvenir aux besoins, mais aussi pour multiplier le plaisir, la satisfaction et le contentement. En d'autres termes, les systèmes de l'homme riche sont multiples et variés, et donc son plaisir est, par définition, plus grand que celui de ceux qui disposent de peu de moyens pour satisfaire de nombreuses fins. Dans des pages définitives sur le sujet, Daniel Diatkine identifie en TSM une « expansion du champ esthétique²⁸ », et c'est bien de cela qu'il s'agit : à partir d'une tendance ou d'un instinct naturel, l'affiner dans un art. Il y a donc, dans la théorie de Smith de l'imagination, l'idée que toute passion qui met les hommes en action est susceptible d'être subsumée dans un schéma général qui les conjugue et donne une perception de l'expérience en tant qu'ordre.

Or, si la législation est pour Smith un art, au sens de technique ainsi précisé, quel est plus précisément le péché de l'innovation en

27 Adam Smith, "The History of Astronomy", *op. cit.*, p. 66.

28 Daniel Diatkine, *Adam Smith. La découverte du capitalisme et de ses limites*, p. 84.

matière de politique ? Il s'agit du même vice qui sous-tend l'art du gouvernement appliqué aux relations économiques : l'intervention maladroite, résultat d'un diagnostic trop confiant des circonstances. À ce sujet, Foucault est parvenu à un point fondamental de la pensée de Smith²⁹ : l'économie politique, dit-il, est une science inséparable d'une critique de l'idée de la totalité, c'est un savoir qui ne reconnaît pas une limite extrinsèque à l'expérience, mais la situe intérieurement à celle-ci, dans l'impossibilité de connaître de façon exhaustive voir totale les relations humaines en société. Smith aurait ainsi identifié la condition de possibilité d'une théorie de la richesse à partir de la postulation d'une limite pour l'intervention pratique du législateur. L'art de gouverner qui est issu de cette science est donc par définition un savoir critique, non métaphysique. Ce sont des considérations qui s'appliquent pleinement à l'art de la législation visant à réformer l'ordre politique. Dériver des principes d'hypothèses indépendantes de l'analyse de l'expérience c'est ignorer l'art même des systèmes de fabrication, activité qui par définition est adaptée aux limitations circonstancielles imposées au législateur.

On comprend alors que pour Smith ce qui aurait conduit les Français à la Révolution ce n'est pas tant l'excès de philosophie que son absence. Peut-être parce qu'ils n'avaient pas lu attentivement le « Discours préliminaire » de l'*Encyclopédie*, les législateurs réunis dans l'Assemblée à Paris se sont laissés entraîner par un esprit de système sans rapport avec l'analyse de l'expérience. En d'autres termes, ils sont devenus les serviteurs de leur propre imagination. Aux yeux de Smith, c'est bien plutôt l'échec de la philosophie expérimentale et de la philosophie des lumières à s'imposer à la nation dans son ensemble qui expliquerait le démembrement soudain de l'État français, et non pas son succès présumé à s'emparer de l'opinion publique. L'esprit systématique recommanderait la réforme ponctuelle et progressive de l'État, afin qu'il ne perde pas un gain plus grand que la liberté individuelle : c'est l'administration et l'application régulière de la loi, qui prévaut dans l'Europe des lumières, quelle que soit la forme de gouvernement, et qui donne à l'expérience sociale l'aspect d'une régularité aussi constante que celle des phénomènes de la nature. Si

29 Voir Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 282-285.

les astronomes et les philosophes conçoivent leurs explications pour élucider tel ou tel domaine d'expérience, ce n'est pas au législateur d'inventer un système, mais de comprendre une certaine réalité et d'ajuster ses idées au gré des circonstances.

On retrouve là une très importante différence entre deux concepts centraux de la pensée politique écossaise, celui de *civil liberty*, et celui de *personal freedom*³⁰. Dans l'essai de 1741 « De la liberté civile », Hume établit un parallèle entre la France et la Grande-Bretagne. Dans la première édition le texte s'appelait « De liberté et despotisme » ; Hume en a changé le titre pour éviter l'impression que tout gouvernement monarchique serait despotique et au contraire tout gouvernement populaire serait libre. Il a ainsi évolué d'une position « lockienne », dans laquelle l'objet de la théorie politique est la forme de gouvernement, à une position originale dans laquelle l'objet de la théorie politique est la loi : il y aura liberté civile, ou liberté constitutionnelle, partout où la loi, en tant que pilier de l'État, est clairement formulée et appliquée de manière indifférente et universelle, sans exception, en protégeant les individus et leurs biens (et, par extension, les droits qui peuvent être postulés ou déduits d'eux). L'expérience montre que ce principe peut exister dans les monarchies comme dans les républiques. Or, il ne faut pas confondre liberté civile et liberté personnelle ; cette dernière est pour Hume une conquête postérieure et n'a de valeur que lorsqu'elle est établie dans le cadre de la liberté civile. Sans constitution, sans droits garantis et sans lois régulières appliquées en toute clarté, le quête de liberté personnelle peut dégénérer en « faction » ou en « anarchie », ce qui entraîne la guerre civile et la tyrannie, c'est-à-dire l'institution d'un état d'autorité arbitraire, d'une dictature, qu'elle soit militaire ou non, qui se traduit en état de guerre civile permanente du pouvoir institué contre les sujets, qu'il considère à titre d'ennemis à combattre et à soumettre, ou à réduire en esclavage.

Avec son éloge ferme de la liberté civile, la TSM ne se perd pas dans le panégyrique des traditions et croyances ; au contraire, elle s'ouvre à une certaine conception de réforme politique. Pour Smith, l'aspect prépondérant des États qui forment le système commercial européen moderne est la division du corps politique en une hiérarchie composée

30 Voir Anna Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, p. 46, 58 ; et Donald Winch, *Riches and Poverty*, p. 97.

d'ordres, de classes et de « sociétés » dont les obligations et les droits se réfèrent mutuellement, un peu comme ce qu'il arrive dans économie animale : ce qui appartient à l'un exclut l'autre, ce qui appartient à l'un ne peut appartenir à l'autre, l'opération de tous ensemble, en vue de fins déterminées, produit un équilibre. Pour qu'un système hiérarchique comme celui-ci fonctionne correctement, il doit y avoir une instance qui assure la coordination entre les actions de ses différentes parties (TSM, IV, II, 2, 10).

Formulée en analogie avec le corps humain, cette conception de l'ordre politique comme système de relations constantes, historiquement consolidée, effet d'une convergence d'intentions contradictoires et non d'un projet délibéré, fournit à l'historien de la Révolution, française ou non, une clé pour comprendre ce phénomène de façon plus exempte et libre de l'exaltation des divisions du parti et des mystifications idéologiques. Ainsi, par exemple, l'esprit d'innovation est justifié dans le cas du changement de la ligne de succession de la couronne anglaise en 1688 : « at the Revolution, the Stuart family was set aside, and for excellent reasons », dit-il dans les *Lectures de Jurisprudence* (LJ, 82, p. 429). Le cas de Cromwell est tout à fait différent ; son domaine pendant la période du Protectorat est tout simplement une « usurpation » (*ibid.*). Ces différentes perspectives se justifient. Tandis que la révolution Cromwell institue une rupture promue avec le dessin de former une dictature (militaire), la destitution de James II et l'ascension de la famille d'Orange promue par le *Parliament* vient instituer des principes d'une administration plus régulière de la justice. Dans la première situation nous avons une série d'actions qui bouleversent l'ordre préétabli et mettent tout le corps politique en état de constante déflagration ; dans la seconde, l'ordre préétabli passe par une sorte d'ajustement, dont le résultat est l'affirmation de la liberté personnelle (politique, économique) dans le cadre des règles juridiques qui amènent à l'administration régulière de la justice. Cela dit, les événements de 1688 ont été, dans une certaine mesure, préparés par ceux de 1649, comme le rappelle Hume dans le dernier volume de *l'Histoire de l'Angleterre*. L'historien-philosophe regarde ainsi certaines ruptures de l'équilibre du corps politique comme des moments d'instabilité dans un système qui a pourtant montré force suffisante pour se réorganiser – tout cela en dépit de la volonté des hommes, de leurs caprices et projets.

La réception de la pensée de Smith à l'époque de la Révolution constitue un tableau complexe. Il est lu à partir de 1789 par les plus différentes factions politiques parisiennes. Comme le note Richard Whatmore :

La *Richesse des nations* a été interprétée en 1789 à l'appui de l'innovation constitutionnelle ; encore plus surprenante est la présence des écrits de Smith dans les plans élaborés pour la transformation de la France et d'autres grandes monarchies en républiques³¹.

Comme observe cette fois Winch, le nom de Smith est invoqué dans la dispute entre Burke et Paine. Ce dernier critiquant les positions économiques de Burke, l'accuse de ne pas connaître la critique smithienne du système mercantile³². Enfin, n'oublions pas John Millar. Comme le montre Plassart³³, Millar a vu dans la Révolution un événement de rupture institutionnelle qui, malgré tout, correspondait d'une certaine façon au schéma de progrès de la société décrit par Smith dans les *Lectures on Jurisprudence* et développé par Millar lui-même dans des écrits comme *On the Origins of the Distinctions of Ranks* (1777). La Révolution française, dont Millar suivait de près les développements, serait le point culminant du développement de cette « société commerciale » si chère à Smith et à Hume.

*The French Revolution, and the war in which we have been involved on that account, are, doubtless, the most singular events which have occurred in the course of the present century. The abolition of the old government in France, and the constitution established there in 1789, were beheld, by men of enlarged views, with equal surprise and satisfaction. The real friends of liberty were highly gratified by the sudden overthrow of a despotism which had, for ages, been apparently gathering solidity and firmness ; a despotism which, in the progress of civilized manners, had acquired the most plausible appearance of which, perhaps, that species of government is susceptible*³⁴.

Cette « satisfaction », qu'on pourrait nommer « négative », a été accompagné d'une autre « positive ». Car, comme l'ajoute Millar, les « vrais amis de la liberté » « were no less delighted to see, in its place, a regular

31 Richard Whatmore, "Adam Smith's Role in the French Revolution", *Past and Present*, 175, 2002, p. 82.

32 Voir Donald Winch, *Riches and Poverty*, chap. 4.

33 Voir Anna Plassart, *The Scottish Enlightenment and the French Revolution*, chap. 5.

34 Millar, *Letters of Crito on the Causes, Objects and Consequences of the Present War*, Londres, 1796, Letter I.

system of limited monarchy reared, as by the power of enchantment, and fitted, all at once, for the immediate use and accommodation of the people”³⁵. Ces mots expriment l’idée, développée par Millar dans la même série de lettres, que la Révolution serait comme la conséquence naturelle des progrès de la société européenne dans l’affirmation de l’autorité politique régulière et la garantie des droits individuels.

On voit ainsi qu’à l’époque de la Révolution le programme d’expansion institutionnelle (*civil liberty*) et individuelle (*personal freedom*) était inséparable de l’exigence de liberté économique (rejet du système mercantiliste). Le radicalisme politique allait de pair avec le libéralisme économique et la contribution de Smith à cette alliance, qui aujourd’hui peut nous paraître inhabituelle, était assez particulière. Le livre V de la *Richesse des Nations* montre que le libre-échange est non seulement bénéfique mais nécessaire pour le souverain moderne, s’il veut rendre compte de manière durable et constante des dépenses nécessaires à l’exercice de sa fonction. Il est donc nécessaire de réformer en profondeur le système économique britannique et européen. Or, la principale dépense publique concerne la défense de l’intégrité des frontières de la nation ; puis il y a la paix intérieure, l’ordre public, l’éducation et d’autres améliorations. L’art de gouverner, y compris la réforme du corps politique, doit avoir en vue cette condition qui fait office de principe : toute dépense publique dépend de la capacité de financement du souverain. Qu’il s’agisse donc de réformes politiques, centrées sur les statuts, titres, droits, qu’il s’agisse de réformes sociales, comme l’éducation publique des jeunes ou l’étatisation de l’éducation religieuse, son succès dépend des conditions financières.

Ceci dit, il est important de comprendre que cette injonction, de nos jours répétée comme dogme par pratiquement tous les gouvernements installés dans les démocraties dites « libérales » ou « occidentales », n’est pas résolue, pour Smith, en termes d’axiomes de « science économique » (*Economics*), mais a une implication politique claire. Pour Smith, avec l’équilibre adéquat des comptes publics, il s’agit de garantir le maintien du corps politique en tant que tel, en empêchant sa dissolution dans des formes de gouvernement où la volonté d’un ou de quelques-uns a priorité sur l’administration régulière de la justice. En ce sens, il aurait pu voir la dérive autoritaire de la Révolution de 1789 – notamment avec

35 Millar, *Letters of Crito on the Causes, Objects and Consequences of the Present War*, Londres, 1796, Letter I.

la dictature militaire mise en place en 1798 – comme un cas typique de *dégénération* de la forme du corps politique, de sa *corruption* en conséquence de l'adoption d'un principe contraire à celui de l'ordre établi. Si je choisis ces métaphores pour terminer mes réflexions, c'est parce qu'elles nous rappellent que, pour Smith, toute réforme, politique ou économique, doit prendre en compte la répartition préexistante des attributions et des fonctions des différents ordres qui composent le corps politique – analogie organique, dans laquelle l'altération d'une partie doit prendre en compte chacune des autres, qui forment le tout³⁶. Derrière des positions politiques qui ont pour nous une couleur idéologique, il y a une théorie de l'imagination de laquelle ressort la notion de système, ou l'idée que, si on imagine, c'est avec l'intention d'organiser les perceptions³⁷. Théorie raffinée et robuste, qui résiste à l'effort d'appropriation idéologique³⁸.

Pedro PIMENTA
Université de São Paulo/CNPq

36 Voir Didier Deleule, *Généalogie du modèle domestique en politique*, Paris, UPPR, 2018, p. 108-113.

37 Voir Andrew Skinner, *A System of Social Science. Papers relating to Adam Smith*, 2^d ed. Oxford, Clarendon Press, 1996, chap. 7.

38 Voir Donald Winch, *Adam Smith's Politics, op. cit.*, p. 41.

MARY WOLLSTONECRAFT'S EGALITARIANISM IN A *VINDICATION OF THE RIGHTS OF MEN*

Less than a month after the publication of *Reflections on the Revolution in France* (1790), the pamphlet that would convert Edmund Burke, together with Thomas Malthus, into one of the most hated men of his time, comes out Mary Wollstonecraft's *A Vindication of the Rights of Men* (1790). Published anonymously – at least in the first edition –, the writing is a vitriolic response to Burke, a response that he seems to have ignored, as he ignored most of the criticisms he received for his polemical writing.

Wollstonecraft's preferred targets are, as I hope to show in this article, two controversial issues addressed by Burke's *Reflections*: the doctrine of sensibility and the concept of birthright. The doctrine of sensibility has become, in Wollstonecraft's words, "the mania of the day"¹, insofar as it can be found in writings ranging from sentimental novels intended to "fair ladies", to manuals on women's education, and even philosophical treatises. The core of this doctrine lies in the primary differentiation between social roles to be performed by men and women: while men seek to be virtuous and rational, women need to be docile, vulnerable and emotional². With regard to birthright, this doctrine is based on a rather peculiar interpretation of English history, according to which the system of government adopted in England after the Norman Conquest consisted of a precarious accommodation, guided by mere convenience, between the monarch, the barons, the commons, and the clergy. The liberties which the monarchs granted to the Commons amounted properly to privileges and were no more than attempts to win their support against the barons and external enemies³.

1 Mary Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*, Edited by Sylvanna Tomaselli, Cambridge University Press, 2017.

2 *Op. cit.*, p. 6.

3 *Op. cit.*, p. 9-11.

By identifying the convergence of these disparate discourses in *Reflections on the Revolution in France*, Wollstonecraft claims that the doctrine of sensibility is characteristic of an aristocratic society. Accordingly, in what follows I argue that the real foundation of patriarchal power is not the doctrine or language⁴ of sensibility, but rather the aristocratic property⁵. Again, since the aristocratic foundation dictates the political organization of English society, its institutions and laws, as well as habits, customs and discursive practices, gender inequality results directly from social inequality. That is why Wollstonecraft suggests that political and civil equality can be achieved only through a more equitable distribution of land property.

Wollstonecraft's egalitarianism is controversial⁶. For Tomaselli, Wollstonecraft's proposals are utopian and cannot be qualified as egalitarian. According to her, Wollstonecraft did not advocate equality between men and women, the abolition of social distinctions, nor did her calls for distributive justice benefit the poor⁷. While I endorse some points in Tomaselli's interpretation, the analysis I pursue here takes into account Wollstonecraft's diagnosis about the importance of historical birthright to Burke's defence of the Ancient Constitution and the prescriptive character of demands for land redistribution as the only means of avoiding the moral degradation that perpetuates domination. Wollstonecraft does not propose the abolition of property, for sure. But she does assert that "unnatural distinctions established in society" must be abolished⁸. An investigation

4 I understand "language" in the sense that Pocock gives to the concept: "a series of devices envisaging the varieties of the political functions which language can perform and of the types of political utterance that can be made, and the ways in which these utterances may transform one another as they interact under the stress of political conversation and dialectic" (J.G.A. Pocock, *Politics, Language and Time*, The University of Chicago Press, 1989, p. 19).

5 For a divergent interpretation, see Anne K. Mellor. *Romanticism and Gender*, London, Routledge, 1993. See also Wendy Gunther-Canada, "The politics of sense and sensibility: Mary Wollstonecraft and Catharine Macaulay Graham on Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France*", H. Smith (ed.), *Women Writers and the Early Modern British Political Tradition* (p. 126-147). Cambridge, Cambridge University Press, 1998.

6 In a sense, every assertion of egalitarianism is problematic. See Carole Pateman, *The Patriarchal Welfare State: Women and Democracy*, Harvard University, 1987.

7 Sylvana Tomaselli, "Reflections on Inequality, Respect and Love in the Political Writings of Mary Wollstonecraft", *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, p. 14-33.

8 Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men. A Vindication of the Rights of Woman*, *op. cit.*, p. 230.

into the discursive strategies employed by Wollstonecraft is crucial to understand both the intellectual basis and limits of her egalitarianism.

To better appreciate Wollstonecraft's critique of Edmund Burke's *Reflections on the Revolution in France*, it will be helpful to retrace some points of the debate that preceded the appearance of *A Vindication of the Rights of Men*. Let us begin by going back a year. On 4 November 1789, two days after the French National Assembly confiscated the properties of the Catholic Church, the Reverend Richard Price, an Englishman, saluted the 101st anniversary of the Glorious Revolution in *A Discourse on the Love of our Country*. The sermon endorses the thesis that the king is but the first servant of the kingdom and condenses some of the slogans of the Protestant dissenters, such as the repudiation of papism and idolatry; the distinction between the person and office of the ruler; the assertion of the popular origin of civil power; and the defense of the right of resistance. Locating the intellectual origins of the Glorious Revolution in the works of John Milton, Algernon Sidney, and John Locke, among others, Price suggests that, though the conflicts in England throughout the 17th century resulted in important victories against tyranny, papism, and despotism, much of the world, to his astonishment, remained shrouded in darkness.

But, Price goes on to say, the emancipatory significance of 1688 and the Bill of Rights does not imply that the Revolution was complete in England. An indication that something was still missing is the continued existence of the *Test Laws*, by which Catholics and Protestant nonconformists were excluded from public service. Therefore, as Price reminds his listeners, religious intolerance was still an official policy in England. Another indication of the incompleteness of the Revolution in England is inequality in political representation. True, the removal of James II followed from the most important principle guiding the Revolution, namely: the people have the right to choose their own rulers, to remove them for misconduct, and to institute new ones, according to the purpose of political association. However, for Price, this very principle was disrespected insofar as there were still many unrepresented people in the country. Therefore, it could plausibly be said that the practice of government continued to be based on arbitrary rule, which impeded constitutional freedom. That is why, in the most forceful part

of the sermon, Price exhorts his audience to complete the Revolution, looking to the example of the United States and France, countries that had succeeded in ridding themselves of oppressors:

Behold kingdoms, admonished by you, starting from sleep, breaking their fetters, and claiming justice from their oppressors! Behold, the light you have struck out, after setting AMERICA free, reflected to FRANCE, and there kindled into a blaze that lays despotism in ashes, and warms and illuminates EUROPE⁹.

It seems that this final exhortation is what provoked Edmund Burke to respond in the form of *Reflections on the Revolution in France*, published on 1 November, 1790. It is curious to note that on 9 August, 1789, in a letter to one of his oldest friends, James Caulfield, first Count of Charlemont, Burke shows a more favorable, if ambiguous, disposition towards the French Revolution, describing it as a “wonderful spectacle”¹⁰. Burke cannot but admire the Revolution for its libertarian, mysterious, paradoxical and unprecedented character, a feeling that was shared by many of his contemporaries. Months later, however, Burke drastically changed his opinion, to the point of writing that “The most wonderful things are brought about in many instances by means the most absurd and ridiculous modes; and apparently, by the most contemptible instruments”¹¹.

As Canavan explains, Burke’s reaction to the French Revolution was not immediate. Although the confiscation of church property took place in the fall of 1789, it was only in January of the following year that Burke read Price’s sermon and seemed to realize its explosive potential¹². We know that Burke’s fear was that the French example would be followed in England: “Whenever our neighbour’s house is on

9 Richard Price, *A Discourse on the Love of our Country, delivered on Nov. 4, 1789, at the Meeting-House in the Old Jewry, to the Society for Commemorating the Revolution in Britain*. With an Appendix, Second edition, London, T. Cadell, 1789, p. 50.

10 William Palmer, “Edmund Burke and the French Revolution: Notes on the Genesis of the Reflection”, *Colby Library Quarterly*, 1984, volume 20, no.4, p. 181-190.

11 Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*. In: *Select Works of Edmund Burke*. Foreword and Biographical Note by Francis Canavan, Indianapolis, Liberty Fund, 1999, vol. 2, p. 10.

12 *Ibid.*, p. x-xi. Wollstonecraft claims that it was the intervention of the French National Assembly on the estates and sinecures of the clergy that prompted Burke’s intemperate reaction (*A Vindication, op. cit.*, p. 51).

fire, it cannot be amiss for the engines to play a little on our own"¹³. By resuming Price's metaphor of the Revolution as a fire, Burke intended to block the inflammatory character of the reverend's sermon, and to fight the most devastating effects of the French Revolution: the confiscation of lands.

There is no mention of the confiscation of church lands in *A Discourse on the Love of our Country* – not least because Henry VIII had already dissolved the monasteries and confiscated the estates of the clergy between 1536 and 1541. However, we can interpret Price's demand for popular representation in the House of Commons as a severe criticism of the natural aristocracy, from which most members of Parliament came. The proposal of a full reform of the English representative system along the lines of what was done in France in 1789 was certainly among the plans of the influential third Earl of Stanhope, when he acted as an intermediary between the Revolution Society and the French National Assembly. It is in this sense that we should interpret the following passage of "Letter from the Members of the Patriotic Union of the Town of Lisle":

France is taking the lead; and Britain will be left behind, if not provoked by the example of France to correct abuses that are every day growing more palpable; and, in particular, to substitute for its present partial and imperfect representation such an equal and pure representation as our brethren in France are likely to enjoy¹⁴.

Burke sees in the demand for equitable political representation a great risk for landed property in England and for society as a whole. Should Parliament come to represent the population of the country rather than the aristocracy and gentry, he argued the foundation that has kept English society stable and organized over the centuries would be destroyed¹⁵. Thus, non-landowners or even smallholders should not be chosen as members of Parliament, at the risk of their proposing and approving laws distributing aristocratic property. For Burke, Parliament represents the state, not the individuals who compose it, and therefore the constitution of a kingdom cannot be "a problem of arithmetic"¹⁶.

13 *Reflections on the Revolution in France, op. cit.*, p. 9.

14 Price, *op. cit.*, Appendix, p. 24.

15 Burke, *Reflections, op. cit.*, p. 141.

16 *Ibid.*, p. 142.

A second and more dangerous effect of a reform on the English representative system arises from the fragmentation of landholdings. In France, the seizure of Church lands enabled the revolutionaries to issue a national loan whose paper *assignats* were to be made legal tender everywhere. As a result, contrary to the naïve expectations of some “democratists”, the political authority of natural aristocracy came to be exerted not by the small landowners, but by the representatives of moneyed interests, who not coincidentally supported the confiscations. In the immediate future, says Burke,

France will be wholly governed by the agitators in corporations, by societies in the towns formed of directors of assignats and trustees for the sale of church lands, attornies, agents, money-jobbers, speculators and adventurers, composing an ignoble oligarchy founded on the destruction of the crown, the church, the nobility and the people¹⁷.

Like the adventurers, the paper-credit dealers are always ready to exchange their securities anywhere, maintaining no link with their native country or the stability of governments. Their property is immaterial, abstract, based on speculation. Due to the multiplication of credit, the solidity of property and even its meaning are destroyed. The moral values related to land ownership, that is, the manly civic virtues, become obsolete, while its financial value becomes unstable and oscillating¹⁸.

Let us return to the metaphor of the fire. The temporal sequence between the Glorious, North American, and French revolutions suggested to Price that humanity, becoming aware of the universal principles that govern it, was moving toward emancipation. Although in England, site of the first Revolution, these principles had not yet been fully realized, the emergence of these two other revolutions could well rekindle dormant embers. According to Burke, this is the worst misconception in Price’s sermon. For Burke, the Glorious Revolution was a very distinctive and peculiar event. Unlike the French one, it did not represent a break with traditional institutions, but a course correction, a return to the principles of a social organization established in the past and over time. “Another language”¹⁹, other than

17 *Ibid.*, p. 231.

18 J.G.A. Pocock, “The Political Economy of Burke’s Analysis of the French Revolution”, *The Historical Journal*, vol. 25, n° 2, 1982, p. 334.

19 Burke, *Reflections, op. cit.*, p. 119.

that of abstract universal right, explains 1688: that of birthright. The protection of birthright from the Magna Carta up to the Bill of Rights constitutes, according to Burke, the “uniform policy of our constitution to claim and assert our liberties, as an entailed inheritance derived to us from our forefathers, and to be transmitted to our posterity”²⁰.

In comparing the Glorious Revolution of 1688 to the French Revolution of 1789, Burke seeks to show the differences not only between two events, but between two societies. The superiority of the former, proven in history and by experience, is precisely the stability of government and the security of property. The institutions, ordinances, arrangements, and customs of the Ancient Constitution had, Burke argues, passed the test of time.

The promptness of Wollstonecraft's response, the first in a series of furious criticisms to *Reflections on the Revolution in France*, might suggest that the author felt personally affected by Burke's attacks on Price, her intellectual and spiritual mentor. Indeed, at the very beginning of her writing, Wollstonecraft draws attention to the disproportion between Burke's virulence and the benevolence of Price, a man respectable not only for his “grey hairs of virtue”²¹, but for his sincere affection for the cause of liberty. Wollstonecraft contends that Price is not the irresponsible incendiary that Burke describes, although she acknowledges that the Reverend exceeds himself in religious zeal and utopianism in the sermon. But she is not particularly concerned with justifying Price. She seems to agree with Burke that the Glorious Revolution is not the predecessor of the French Revolution and that there is no line of continuity between the two events, as Price supposed. And despite recognizing the advances made by the French Revolution in ridding the world of obscurantism, Wollstonecraft has doubts about the sincerity of the revolutionaries, for their professed ideals were not always in accordance with their practices²² – a suspicion that turns into certainty in *A Vindication of the Rights of Woman*.

As Price is portrayed as someone too benevolent to rebut Burke's onslaughts, the one to antagonize the latter is Wollstonecraft. The vices

20 *Ibid.*, p. 38.

21 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 17.

22 *Ibid.*, p. 64.

she attributes to him are varied: self-interested and at the same time irrational, servile and ambitious, cruel but sentimental, vain and insensitive. The composition of Burke's *ethos* in the first *Vindication* highlights these two apparently opposite faces: on the one hand, the man who grits his teeth, like a horse, to intimidate those who differ from him; on the other, the orator who seeks to wring tears from his audience by narrating the sufferings of French monarchs and their courtiers²³. The two faces reflect the customs and ideology of the aristocracy that Wollstonecraft, *à la* Harrington, calls Gothic²⁴. Thus, despite her visceral and sometimes personal attacks on Burke, she says she is less concerned with warring with the individual than defending "the rights of men and the liberty of reason"²⁵. Her aim is to denounce the foundations and opinions emanating from aristocratic society.

Before focusing on Wollstonecraft's attack on the idealization and romanticization of aristocratic society, it is worth examining how she composes her own *ethos* in the first *Vindication*. At the outset, she presents herself as unversed in the wiles of eloquence, preferring truth to the sublime and simplicity to sentimentality. She is the warrior who does not fear Burke's intimidation and employs reason to combat her opponent's "slavish paradoxes". Immune to the charms of romantic prose, she is endowed with austere virtue and a sense of duty. While she is inspired by "the manly spirit of independence"²⁶, Burke exhibits the traits of one "emasculated by hereditary effeminacy"²⁷.

As Todd argues, the reversal in gender roles is a very effective strategy not only to discredit Burke, but also "[to] put the reader in the place of the woman as object (as well as subject) of his sentimental rhetoric"²⁸. For some interpreters, though, by appropriating a traditional discourse, in which virtue reflects eminently masculine qualities, Wollstonecraft reveals an astonishing misogyny, inasmuch as she promotes the reification of that same discourse. Tomaselli goes as far as to state that Wollstonecraft

23 *Ibid.*, p. 5.

24 *Ibid.*, p. 8.

25 *Ibid.*, p. 5.

26 *Ibid.*, p. 15.

27 *Ibid.*, p. 41.

28 Janet Todd. "Introduction", *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman; An Historical and Moral View of the French Revolution*. Oxford University Press, 2008, p.xiii.

"[...] wanted above all else [...] a transformation of women into their opposite". Maybe it is not possible to distinguish Wollstonecraft's devastating attack on the doctrine of sensibility from her repudiation of certain characteristics envisaged as feminine in her time, and even from her contempt for certain women, such as the aristocrats²⁹. However, as I will explain in more detail below, Wollstonecraft's contempt for the latter should not be extended to all women.

What I want to suggest now is that Wollstonecraft's adoption of male categories as virtue, rationality and courage should be seen against the backdrop of 18th Century public discourse. As Skinner and Pocock show, the background of linguistic conventions simultaneously works as a constraint to conceptual changes and as a variety of resources for the innovative linguistic performance as well. Let us presume that, by appealing to the beliefs held by her own contemporaries, Wollstonecraft was able to elaborate a totally innovative discourse, in which feminine qualities were reduced neither to docility and submission, nor to manifestations of virility. But, Pocock argues, it is important to see the "*parole* as a response to the conventions of *langue*". Supposing that Wollstonecraft was able to formulate such a discourse, which *we* identify as feminist, it would probably be understood by no one. Her innovative *parole* would fail. Yet, she chooses to confront Burke on the ground where her opponent reaffirms his own social and linguistic commitments: that of the irreducible dichotomies in which the prior definition of the natures of man and woman legitimize the exclusion of women from public space. By taking up these dichotomies, while denying their acceptability, Wollstonecraft produces an apparent oxymoron – the concept of virtuous woman. This rhetorical strategy is calculated but risky. It supposedly allows her access to public space and helps her defend the civil, moral and political equality between men and women. At the same time, however, it may give her ideological opponents the opportunity to accuse her of being a virile woman, a monstrosity that must be isolated from society³⁰.

29 Sylvana Tomaselli, "Introduction", *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*. Cambridge University Press, 2017, p.xxvi. Susan Gubar, "Feminist Misogyny: Mary Wollstonecraft and the paradox of 'it takes one to know one'", *Feminist Studies*, 20-3, 1994, p. 453–473 (p. 459–60).

30 Quentin Skinner, *Visions of Politics*, vol. 1, *Regarding Method*, Cambridge: University Press, 2002, p. 7; J.G.A. Pocock, "The concept of a language and the *metier d'historien*: some

The composition of the *ethos* Wollstonecraft and Burke in the opening pages of *A Vindication of the Rights of Men* reveals two relevant elements concerning the discursive procedures adopted in the rest of the essay. The first is the insistence on an irreducible antagonism, which initially occurs, as I said above, between the *personae* of Wollstonecraft and Burke, in which the strong and virtuous woman confronts the weak and vile man. Hence a series of related antagonisms unfold throughout the essay: civilization versus barbarism; freedom versus dependence; reason as an autonomous faculty versus passions as irrational motors of action; virtue versus beauty³¹; nature versus refinement or politeness; indignation versus sentimentality. This last antagonism is revealing of the rhetorical perspective adopted by Wollstonecraft. On the one hand, it exposes Burke's efforts to appeal to the passions of his audience, whether by inducing commotion at the sufferings of the French monarchs or by inducing hatred for the popular classes. According to the author, this is evident in the following passage of the *Reflections*:

[The body of the people] *must* respect that property of which they *cannot* partake. *They must labour to obtain what by labour can be obtained; and when they find, as they commonly do, the success disproportionate to the endeavour, they must be taught their consolation in the final proportion of eternal justice*³².

On the other hand, by assuming a cold stance, which allows her to denounce rhetoric as deceitful speech³³, Wollstonecraft cannot help but arouse in her readers the indignation and contempt she herself feels³⁴. Rhetorical eloquence, in fact, has at least these two uses: it is both a weapon for denouncing deceptive discourse and a discourse that appeals to the passions.

considerations on practice", Id., *Political Thought and History*, Cambridge University Press, 2009, p. 91. Dorinda Outram, "Le langage mâle de la vertu: as mulheres e o discurso da Revolução Francesa", *História social da linguagem*, São Paulo, Editora Unesp, 1996, p. 141-160. Wollstonecraft also sees herself as a masculine woman in *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 75. On the masculine women of the French Revolution, see Caroline Fayolle. « "La femme monstre": *La République face à la peur de la confusion des sexes* », *La République à l'épreuve des peurs: de la Révolution à nos jours*, Rennes: Presses Universitaires, 2016.

- 31 "[...] respect and love are antagonist principles; and that, if we really wish to render men more virtuous, we must endeavour to banish all enervating modifications of beauty from civil society" (Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 48).
- 32 *Ibid.*, p. 58-58; Burke, *Reflections*, *op. cit.*, p. 290-291; Wollstonecraft's emphasis.
- 33 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 44-45.
- 34 *Ibid.*, p. 62.

The second element is what I call the rhetoric of reversal, following Tomaselli's suggestion³⁵. In identifying the concept of birthright as central to the language of the Ancient Constitution, Wollstonecraft hopes to redefine it. As I will show below, her rhetorical strategy consists in inducing her readers to think that the term "birthright" can be applied to express an innate and abstract right instead of a traditional right whose meaning derives from the concreteness of historical experience.

Let us now return to one of Wollstonecraft's purposes in the first *Vindication*: to unmask "the equivocal idiom of politeness"³⁶. The politeness Burke invokes is not that of French *litterati* or British savants, benefited by the sweetness of commercial society, but that which he believes was common in more distant times. What Burke argues for is "that Gothic affability" that distinguishes the savage from the civilized and reason from the arbitrary³⁷. Within the Gothic society romanticized by Burke, the politeness of manners establishes that relationships between men and women are mediated by gallantry. Male morality is based on strength and determination, while women must cultivate fragility and delicacy. Therein lies their beauty, as Burke clarifies in *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757): "The beauty of women is considerably owing to their weakness, or delicacy, and is even enhanced by their timidity, a quality of mind analogous to it". These are the attributes that make women objects of love³⁸.

For Wollstonecraft, there is nothing sweet or beautiful in this sentimental female image, and neither does it reflect the nature of women, if one considers the determinations of her Creator. It is an artifice of aristocratic society whose purpose is to force women to appear as fragile beings who neither deserve respect nor exhibit virtues such as wisdom, fortitude or justice. According to the moral and discursive standards of Gothic society, the sole purpose of women is to inspire pleasurable sensations in men³⁹. Thus, on the one hand, the exaltation of beauty and fragility reveal the gallant men's sensual depravity, and therefore

35 Sylvana Tomaselli. "Introduction". In *A Vindication of the Rights of Men; A Vindication of the Rights of Woman*. Cambridge University Press, 2017, p. ix-xxix.

36 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 5.

37 *Ibid.*, p. 16.

38 Edmund Burke. *A Philosophy Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*. London, 1764; Part III, Section XVI; Section XVIII.

39 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 16.

arbitrariness, as they convert women into their pure object of pleasure. “This laxity of morals in the female world”, says Wollstonecraft, “is certainly more captivating to a libertine imagination than the cold arguments of reason, that give no sex to virtue”⁴⁰. On the other hand, Wollstonecraft shows no indulgence with aristocratic women, who are always willing to believe that they captivate men with their charms, although they remain subject to their power. Proof of this is that they are despised and abandoned in old age⁴¹. As readers of sentimental novels, these women are willing to believe that they benefited from this state of affairs by consenting to limit their reason to the activities necessary to become coquettish and to shine in men’s eyes. Therefore, the affections they cultivate are entirely false.

Writers such as Bossuet, Bordes and Montesquieu had supported the idea that habits and tastes for politeness thrived among civilized societies to make their members more sociable and peaceful, in contrast to the rigidity and belligerence of the Ancients. These same writers thought that modern society would enjoy more humanity and freedom thanks to stable governments and the absence of slavery (at least in the metropolises). Modern men would therefore be more virtuous than the ancients⁴². However, the apologia for the customs of civilized societies was not entirely convincing. In *Discours sur les sciences et les arts* (1750), Rousseau opposes this attempt to redefine virtue, arguing that the model of society in which politeness becomes a virtue is nothing more than the result of a fraudulent operation, whereby the most powerful have managed to convey an image of order that satisfies their private passions, to the detriment of the community as a whole. In his genealogy of human degradation, Rousseau emphasizes that men came to love the instruments of their misery as if they were the instruments of their happiness. Politeness, that refined taste which reveals the sweetness of character and the urbanity of manners, has only the deceptive appearance of virtue. The moderns are nothing but « peuples policés », « heureux esclaves », who exhibit « les apparences de toutes les vertus sans en avoir aucune »⁴³.

40 *Ibid.*, p. 46.

41 *Ibid.*, p. 22. This theme will be further explored in the second *Vindication*.

42 See Jean-Fabien Spitz. *La liberté Politique*, Paris, PUF, 1995, chap. 7.

43 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, GF-Flammarion, 1992, p. 31.

Wollstonecraft endorses Rousseau's critique of the society of politeness, insisting on the opposition between virtue, which requires a great effort of austerity and rationality, and refinement, which derives from loose feelings. She even fears the future of the Revolution, should individuals allow themselves to be seduced by these easy appeals of sensations⁴⁴. But going further in relation to Rousseau, whose *Emile* become the object of sharp criticism in *A Vindication of the Rights of Woman*, Wollstonecraft links the mystification of beauty, through the theory of politeness and sensibility, to power strategies aimed at the domination of women⁴⁵. Sensibility, Wollstonecraft explains, is a type "of mysterious instinct" that "instantaneously discerns truth, without the tedious labour of ratiocination"⁴⁶. If reason is identified with a masculine ideal, this faculty is identified with a feminine ideal, characteristic of civilized societies. In such societies, women play the decisive role of promoting sociability, trying to reconcile and please others, favoring the refinement of harsh customs related to the acquisition of the means of survival and the maintenance of material life. The self of the virtuous woman in civilized societies is revealed in manifestations of tenderness and empathy for others⁴⁷.

Burke clearly appeals to the sensibility of his audience, as he comments at length on the episode of the March from Versailles to Paris on 6 October 1789 and in particular the treatment meted out by the insurgents to Queen Marie Antoinette. Wollstonecraft claims that the description of the episode aims at eliciting an emotional reaction to Marie Antoinette's arrest, rather than a calm and cool reflection on the subject. Burke's passionate tone also draws the attention of Catharine Macaulay, whose *Observations on the Reflections of the Right Hon Edmund Burke* (1790) was published soon after Wollstonecraft's writing. For Macaulay, who identifies herself as an "English supporter of republicanism", it is necessary to undertake a rational investigation into the causes of the

44 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 48.

45 O'Neill reads the *Vindications* against the backdrop of the Scottish Enlightenment language of politics. See Daniel O'Neill, *The Burke-Wollstonecraft Debate: Savagery, Civilization, and Democracy*, Penn State Press, 2010.

46 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 30.

47 Barbara Taylor, "Feminists Versus Gallants: Manners and Morals in Enlightenment Britain", *Women, Gender, and Enlightenment*, ed. Sarah Knott and Barbara Taylor, New York, Palgrave Macmillan, 2005, p. 30–52 (p. 37).

French Revolution, without the influence of the exaggerated fears about democracy that lead Burke to the extreme of exhuming the doctrine of passive obedience held by the most hardened Anglicans⁴⁸.

Unimpressed by the pathetic narrative about the capture of the monarchs at Versailles, Wollstonecraft castigates the sensibility of Burke, whose sentimentality she judges to have infected only himself, making him as effeminate as he is maddened:

You would have seen in that monstrous tragicomic scene the most opposite passions necessarily succeed, and sometimes mix with each other in the mind; alternate contempt and indignation; alternate laughter and tears; alternate scorn and horror. – This is a true picture of that chaotic state of mind, called madness⁴⁹.

Most importantly, the narrative also exposes a cruelty that neither the sentimentalization of the idiom of politeness nor the historically fanciful version of the Ancient Constitution can hide: the merciless description of the women who accompanied the capture of the monarchs at Versailles on that October 6, 1789. This is what Burke says:

Their heads [bodyguards' heads] were stuck upon spears, and led the procession; whilst the royal captives who followed in the train were slowly moved along, amidst the horrid yells, and shrilling screams, and frantic dances, and infamous contumelies, and all the unutterable abominations of the furies of hell, in the abused shape of the vilest of women⁵⁰.

There is a great contrast between Burke's pity for the sufferings of the delicate queen and his horror at the vileness of poor women who, according to Wollstonecraft, "gained a livelihood by selling vegetables or fish, who had never had the advantages of education"⁵¹. Why does Burke venerate the vices of a superfluous queen and deplore the agonies of working mothers⁵²? The possibility that Burke is a hypocrite is

48 Macaulay, Catharine, *Observations on the Reflections of the Right Hon. Edmund Burke, on the Revolution in France, in a Letter to the Right Hon. the Earl of Stanhope*, London, C. Dilly, 1790.

49 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 28.

50 Burke, *Reflections*, *op. cit.*, p. 165. Burke recounts the procession of women from Versailles to Paris in very similar terms to those of the "American savages entering into Onondaga" (*ibid.*, p. 160).

51 Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 30.

52 *Op. cit.*, p. 14. According to Taylor (*op. cit.*, p. 43), "Wollstonecraft's savagery, as she dismembers the gallant position, is rather shocking". See also O'Neill, *op. cit.*, p. 164-165.

considered by Wollstonecraft, but does not entirely satisfy her. For her, Burke's hatred of mothers who probably needed to feed their starving children reflects the mental structure generated by patriarchal society and idealized in the doctrine of the Ancient Constitution.

Although Wollstonecraft is ready to denounce Burke's manipulative rhetoric and criticize the theory of sensibility, the focus of her attack is the foundation of Burke's opinions and feelings: "attacking the foundation of your opinions, I shall leave the superstructure to find a centre of gravity on which it may lean till some strong blast puffs it into the air"⁵³. The employment of a Harringtonian vocabulary suggests that we may find the foundation of aristocratic morality in landed property, while the superstructures refer to the government, institutions, laws and customs of the society that in *Oceana* Harrington calls the "Gothic balance"⁵⁴. In the Gothic constitution or balance, as the nobility and/or clergy hold more land than the rest of the landowners, mixed monarchy emerges as the adequate form of government. In England, the mixed or Gothic monarchy was called the Ancient Constitution.

But despite employing a Harringtonian vocabulary, Wollstonecraft is unwilling to accept Harrington's proposal of a republic of citizens, soldiers and landowners. She certainly attributes a central role to the distribution of land in the institutional architecture of societies, as well as in their habits, customs and discursive practices. But she does not endorse the principle that, since political power derives from property, it should be exercised by the gentry and the emerging commercial classes⁵⁵. Her critique of the Gothic distribution of land in England aims to identify not only the roots of the language of sensibility that emerges from this distribution, but also the origins of patriarchal society itself.

In doing so, Wollstonecraft comes close to more radical positions, such as those of the Levellers. This proximity may be exemplified by the criticism of the supposed link between birthright and the Ancient Constitution. In *England's Lamentable Slavery* (1645), William Walwyn argues that the Magna Carta, celebrated as the greatest guarantee of

53 Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 7.

54 See Harrington, *Oceana*, *op. cit.*, p. 12.

55 See Chris Jones. "Mary Wollstonecraft's Vindications and Their Political Tradition", *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*, ed. Claudia L. Johnson, p. 42–58, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 43.

the rights and liberties of the English people, is a shamefully limited set of individual liberties that the monarchs granted as a favour to their subjects, without jeopardizing their own prerogatives and the privileges of the parliaments that had always been their allies. As the Levellers turned to the past, to investigate what could be rescued or even reiterated as an affirmation of their birthright, they realized that English institutions had always oppressed those who had no voice and no vote in elections because they did not own property of significant value. In the Putney Debates (1647), when the *Agreement of the People* was debated, the exclusion of non-proprietors from Parliament and other political institutions was justified by General Henry Ireton on the grounds that only those men who have a fixed interest in the kingdom can decide the affairs of the country, debate and discuss the laws under which all will live: “those persons together are properly the represented of this kingdom and consequently are also to make up the representers of this kingdom, who, taken together, do comprehend whatsoever is real or permanent interest in the kingdom”⁵⁶.

Ireton expresses the conventional conception of the English constitution that will later be embraced by Burke. According to Ireton, property is “the most fundamental part of the constitution of the kingdom, which if you take away, you take away all”⁵⁷. Birthright, therefore, should be understood as the freehold that a man inherits from his forefathers and that, as a result, ensures his liberty and right to active citizenship. It is in defiance of such a birthright conception that the Levellers postulate two principles: the equality of all human beings as God’s creatures, and the self-property of every man as a natural right. For John Lilburne, to say that God has not established natural hierarchies among human beings means not only that all distinctions are social, but also that government must be based on free consent. It follows, Lilburne adds in *The Free-mans Freedom Vindicated*, that “the poorest that lives has a true right to give a vote, as well as the richest and greatest”⁵⁸. As regards the principle of self-property advocated by Richard Overton, we may say that it is equivalent to natural liberty: “By natural birth all men are

56 Andrew Sharp. (ed.) *The English Levellers*, Cambridge: University Press, 1998, p. 103–104.

57 Sharp., *op. cit.*, p. 107–108.

58 John Lilburne, *In the 150 page of the Book...*, q.v. 669f-10-33, 1645; John Lilburne. *The Free-mans Freedom Vindicated*, E. 341. (12.), 1646.

equally and alike born to like propriety, liberty and freedom [...]”⁵⁹. The natural condition of freedom, property or birthright is the right to exert dominion over one’s own body without being invaded or usurped by others. If the preservation of life is the purpose of human life, Overton continues, no one can abuse us or allow someone else to do so. As a consequence of the principle of self-property, we can say that a man is free, and therefore capable of enjoying political rights, as long as he has not lost the means of providing for his own material survival. Neither Overton nor Lilburne, however, establish that the right to land can only be an extension of the right to self-property. For them, the acquisition of political rights should be sufficient to diminish the oppression of the rich over the poor. But it is important to note that their position was not consensual even within the Leveller movement. A more radicalized version of the assertion of natural equality and liberty is voiced, in the Putney debates, by Colonel Rainborough, when he questions the origin of the estates of the rich (“God knows how they got them!”), contending that the traditional right to property should be subject to revision by legislation⁶⁰. As McNally shows, a similar contention was made in the late 1790’s by Thomas Spence, who declared that everyone has a right of property in land for the mere fact that life is not possible without the fruits of the land⁶¹.

While Burke understands birthright as a right of inheritance linked to landed property, converging with Ireton on its central importance in English political life, Wollstonecraft correctly argues that it is a disputed concept. She then proposes, alternatively, an abstract definition that should be capable of eliminating the controversies: “[...] birthright [...] is such a degree of liberty, civil and religious, as is compatible with the liberty of every other individual with whom he is united in a social compact, and the continued existence of that compact”⁶². Like the Levellers, Wollstonecraft draws on theological foundations to derive universal equality and freedom from “the eternal foundation of right – from

59 Richard Overton. *An Arrow against all Tyrants and Tyranny*. E. 356. (14.), 1646, p. 243.

60 Sharp, *op. cit.*, p. 109-110.

61 David McNally. “Political Economy to the fore: Burke, Malthus and the Whig response to popular radicalism in the Age of the French Revolution”, *History of Political Thought*, 21, no. 3, 2000, p. 427-47 (p. 432). Accessed September 11, 2021. <http://www.jstor.org/stable/26219714>.

62 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 7.

immutable truth"⁶³. According to her, the only legitimate rights, the rights that "men inherit at their birth, as rational creatures, who were raised above the brute creation by their improbable faculties, are those they receive "not from their forefathers but, from God"⁶⁴.

We can understand Wollstonecraft's strategy of redefining birthright in the light of what Skinner calls rhetorical manipulation. According to Skinner, all those who wish to legitimize questionable forms of social behavior need to indicate "that at least some of the terms used by their ideological opponents to describe what they admire can be applied to include and thus legitimize their own seemingly questionable behavior". The ideological innovator, Skinner continues, is able to manipulate the criteria "for applying an existing set of commendatory terms". In Wollstonecraft's case, we may say that she urges her ideological opponent to admit that he is failing to recognize "that the ordinary criteria for applying a range of favourable descriptions are present in the very actions [he sees] as questionable"⁶⁵.

Wollstonecraft assumes that the term "birthright" can be favourably applied to her thesis that the sacred rights of men are incompatible with traditional landed property. Going further, by reversing the potential speech act of this term, she employs it so as to interrogate Burke on the legitimacy of the hereditary principles he so strenuously defends. It is the right to property that threatens natural rights, not the other way round: "the demon of property has ever been at hand to encroach on the sacred rights of men"⁶⁶.

This is a clear derivation of what I have called the "rhetoric of reversal". In the face of the violent reaction that the discussion of property rights always aroused, Wollstonecraft needs to properly respond to the accusations that the supporters of the equitable division of land are usurpers and criminals. Her rhetorical action consists in showing that those who subvert the principles of justice are those who put up fences and delimit a piece of land as their own, without taking into account not only the needs of the human community, but also God's principles concerning the life of His creatures. Echoing Rousseau's *Discours sur*

63 *Ibid.*, p. 7.

64 *Ibid.*

65 Skinner, *op. cit.*, p. 153.

66 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men, op. cit.*, p. 7.

l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Wollstonecraft imputes an illegitimate origin to aristocratic property, claiming that the few have gained riches at the expense of the many and sacrificed them to their vices.

Let us examine two examples derived from the reversal of the original meaning of birthright. The first is the *Game Laws*, whose infraction makes liable to fines and even to imprisonment the small farmer who kills a game animal when it eats the fruits of his land. For Wollstonecraft, this law proves that the life of the farmer and even his small property depend on the discretion of the lords, who, valuing the life of the animal more than that of a human being, create laws to satisfy their lustful desire to hunt⁶⁷. Another example is that of compulsory conscription, also opposed by the Levellers in the 17th century⁶⁸. As the soldiers who are forced to serve in the army come from the lower classes, the condition of conscription robs them of their meagre source of income. Though they often return from wars mutilated, they hardly receive any compensation, being unable to get work. They are forced to fight for their country, but at the same time they are not recognized as citizens, despite their virtuous sacrifice, because they are not landowners. From this, Wollstonecraft can only conclude that "property in England is much more secure than liberty"⁶⁹.

These two examples might make even more intriguing the fact that Burke criticized colonial slavery. For Wollstonecraft, however, it is odd that Burke was critical of slavery and at the same time slavishly reverent of the past, since slavery is a product of the obscurantism of men of the past. According to a reasoning analogous to that which Burke employs to condemn the confiscation of church lands in France, the abolition of the slave trade is a clear infringement of the law and a detriment to the colonizers. Why then abolish it? Because slavery violates the "common principles of humanity", among which *birthright* or liberty is the most central⁷⁰. In condemning slavery, Burke should have realized that the past should not entirely govern the present.

67 *Ibid.*, p. 16.

68 "[...] the matter of impressing and constraining any of us to serve in the wars is against our freedom" (Sharp, *op. cit.*, p. 94).

69 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 14.

70 *Ibid.*, p. 53.

One of the most important effects of the rhetoric of reversal is the assertion that facts do not create rights or morality. Recognizing that poverty, slavery and other forms of domination, including that of women, constitute a violation of the principles of justice implies accepting that rights are not favors and do not depend on the goodwill of benevolent people⁷¹.

Wollstonecraft's analysis of the illegitimacy of historically existing property is in line with the more radical positions in circulation throughout the 17th and 18th centuries. Notwithstanding, *A Vindication of the Rights of Men's* innovative character lies in the exposition of the links between inheritance rights and patriarchal society. In this part of the essay, I would like to consider how hereditary property guarantees the privileges of the rich over the poor, of men over women, of firstborn over other children – and, consequently, how aristocratic property creates a system of exclusion within the family itself, producing unnatural and selfish affections.

Wollstonecraft compares the aristocratic man to a microcosm, a small world in itself – an image that refers to the world order in the Great Chain of Being⁷². As the imperative of aristocratic society is the perpetuation of landed property, the figure of the head of the family, who needs to bequeath to his firstborn son the inheritances he himself received from his father, occupies the top of this political and social organization. From the patriarch hangs the whole chain of other beings. The transmission of property through the firstborn ensures its completeness and permanence. Herein lies, according to Burke, the cause of the longevity of the Ancient Constitution. On the contrary,

-
- 71 On Wollstonecraft's republicanism, see Lena Haldennius, *Mary Wollstonecraft and Feminist Republicanism: Independence, Rights and the Experience of Unfreedom*, London, Pickering and Chatto, 2015; Susan James. "Mary Wollstonecraft's Conception of Rights", *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, 2016, p. 148–165; Alan Coffee, "Mary Wollstonecraft, Public Reason and the Virtuous Republic", *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, 2016, p. 184–200; Philip Pettit. "Republican Elements in the Thought of Mary Wollstonecraft", *The Social and Political Philosophy of Mary Wollstonecraft*, Oxford University Press, 2016, p. 135–147.
- 72 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 21. This cosmology presents a huge number of similitudes and images that divide the universe into the world, or macrocosm, and man, or microcosm. See John W. Daly, "Cosmic Harmony and Political Thinking in Early Stuart England", *Transactions of the American Philosophical Society*, LXIX, 1979.

the fragmentation of the great landed estates among various heirs, as Tocqueville will observe in North America in the following century, sooner or later contributes to the ruin of the aristocracy and the acceleration of an egalitarian social state⁷³.

Where Burke sees stability, Wollstonecraft sees violence. The head of the family endorses the right of primogeniture, which condemns his other children to an uncertain existence, because he knows that the perpetuation of property is the perpetuation of his name and his worldly glories. Self-love explains the continuity of a law that allows the father not only to establish a hierarchy among his own children, but also to subject the youngest to degrading conditions⁷⁴. On the other hand, the children do not love their father because he has given them life and love, but because they expect some monetary reward from him. Their attachment is based on a servile and brutish love. Also, early marriages become an obsession of young men and women who wish to enjoy some prestige and wealth. As women cannot expect paternal inheritance, they must compete among themselves to attract men's attention, appearing seductive and sweet. If women eventually prove unable to marry, they are confined to convents or sent to live with older relatives, as if in exile from society. Whatever the fate of young men and women, these customs weaken both mind and body⁷⁵.

Although Wollstonecraft does not employ the term "patriarchalism", I assume that it can be used without anachronism in this context. It is true that Burke does not endorse Filmer's Adamic genealogy, according to which the power of kings derives from and is analogous to the power of the first father. But one need not go so far to realize that one of the most common versions of patriarchalism, with which Filmer's theory shares many assumptions, asserts that the right of paternity is derived from the natural asymmetries and inequalities found within families.

73 "Constituée d'une certaine manière, elle [la loi de successions] réunit, elle concentre, elle groupe autour de quelque tête la propriété, et bientôt après le pouvoir; elle fait jaillir en quelque sorte l'aristocratie du sol. Conduite par d'autres principes, et lancée dans une autre voie, son action est plus rapide; elle divise, elle partage, elle dissémine les biens et la puissance" (Alexis de Tocqueville. *De la Démocratie en Amérique*, 4 vols., revue et corrigée, et augmentée d'un Avertissement et d'un Examen comparatif de la Démocratie aux États-Unis et en Suisse, Paris: Pagnerre, 1848, vol. 1.-III, p. 77).

74 Tocqueville again: "Ce qu'on appelle l'esprit de famille est souvent fondé sur une illusion de l'égoïsme individuel" (*ibid.*, p. 78).

75 Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 21-22.

The father, allegedly the eldest, the strongest and the most rational member of the family, is naturally the head or higher authority of the house. If he owns property of significant value, he also has the right to exercise political power. Power over unequals is not political power, but domestic power, as Filmer argues, following in the footsteps of Aristotle⁷⁶. As a consequence, the male heir is the one who should carry forward domestic power, when he becomes of age and raises his own family⁷⁷.

Aristocratic patriarchy also affects those who have an inferior status in the social hierarchy. Middle class individuals mimic the habits of the aristocracy, though they do not have the lands on which aristocratic wealth rests. As they commit their financial resources to appear to be what they are not, they behave with servility, which is often the result of suffering humiliation, and risk their means of survival just to become parasites. The poor, in whom one might expect to find the honesty and natural affections that are subtracted by luxury, copy the rich's most execrable vices, such as debauchery, indiscipline and drunkenness. Their bodies bear the marks of the tyranny exerted over them. If the rationality of the nobles is limited, that of the poor is practically nonexistent. Despite their hatred for the rich, they envy them and bow down to them, "who, on their part, stepped aside to avoid the loathsome sight of human misery"⁷⁸. In the hierarchy of aristocratic society, the poor are only one step above the animals.

Despite producing deep social inequality and ubiquitous suffering, aristocratic property is perpetuated because it generates a structure of domination capable of degrading the body and mind of both the dominators and the dominated⁷⁹. It is important to insist on this: the egoism of the patriarch explains the unnatural right of primogeniture, while the entire society that is organized around land property ends up contaminated by the vices inherent to the habits of submission. In general, the members of aristocratic society make no attempt to resist

76 Robert Filmer, *Patriarcha and other writings*. Cambridge: University Press, 1996, p. 16-17.

77 As Pateman explains, despite dissociating paternal power from political power, contractualist theorists also endorse patriarchy, insofar as they regard fathers of families as the free and equal individuals who are capable of creating a society on the basis of deliberation and negotiation of rights. Patriarchy, therefore, is much more widespread than it may seem.

78 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p 62.

79 *Ibid.*, p. 49.

the violence imposed on them by the unjust distribution of property, tacitly – and dazzling – consenting to the existence of nobility titles. So, as if answering Price's questions – namely, "*Why are the nations of the world so patient under despotism? Why do they crouch to tyrants, and submit to be treated as if they were a herd of cattle?*"⁸⁰ –, Wollstonecraft can only note with regret that there is a widespread system of cooperation that feeds the forces of domination. However great Wollstonecraft's indignation, Burke sounds right in asserting that "[t]he body of the people must not find the principles of natural subordination by art rooted out of their minds. They must respect that property of which they cannot partake"⁸¹.

For Wollstonecraft, virtue is the constant and vigorous exercise of body and intellect. As such, it can prosper only among equals. Consequently, society can only aspire to be virtuous, cultivating respect, friendship, and knowledge, once the large land holdings are divided and distributed⁸². And since the aristocrats themselves do not seem willing to endorse the law of succession, which divides the land among the various heirs, the distribution of property will be the work of a profound reform in the system of political representation, as Price proposes.

In late 1792, John Thelwall, Thomas Spence, Thomas Evans, among others, members of a group that would be known as the "popular radicals", began a series of publications calling for the end of the aristocracy, land reform and the adoption of universal suffrage. They considered that poverty and social inequality were caused by the parasitism of the privileged members of English society towards the country's government and that, as a result, minority and private interests were served at the expense of degrading the living conditions of the majority of the country's inhabitants. According to McNally, this group emerges after the publication of Part II of *Rights of Man* (1792), in which Thomas Paine, attacking Burke's aristocratic positions, proposes not only the end of hereditary government, but also a reform of the tax system to distribute the revenue of the country more equitably among the different inhabitants⁸³. Paine refines his proposal in the pamphlet *Agrarian Justice*

80 Price, *A Discourse*, *op. cit.*, p. 12.

81 Burke, *Reflections*, *op. cit.*, p. 229.

82 Wollstonecraft. *A Vindication of the Rights of Men*, *op. cit.*, p. 58.

83 McNally, *op. cit.*, p. 429-430; Thomas Paine. *The Writings of Thomas Paine, Collected and Edited by Moncre Daniel Conway*, New York, G.P. Putnam's Sons, vol. 2., 1894, p. 462.

(1795-1796), starting from the calculation that £17 million annually collected from taxes such as excise and customs duties could and should be redistributed among poorer families, enabling young people and children to receive adequate education⁸⁴.

Paine and Wollstonecraft attended the same circle of writers between 1791 and 1792. It is possible that in their conversations, besides sharing criticisms of Burke's *Reflections*, they also shared projects for a just society. Both agree that political and civil equality can only be achieved through a more equitable distribution of the goods that the community as a whole produces. They also agree that property should not take priority over human freedom and dignity. However, while Paine sees monarchical government as the promoter of the hereditary system and therefore the main agent of inequality, Wollstonecraft focuses on the social and moral structures generated by aristocratic society, based on the integrity of landed property. Her perspective thus takes a reverse direction to Paine's, as she moves from an analysis of society into an examination of the political institutions that are compatible with it. The traditional conception of birthright legitimizes not only social inequality, but also a great chain of subjection. In *A Vindication of the Rights of Woman* this perspective is reiterated, particularly in chapter 9, when Wollstonecraft contends that "From the respect paid to property flow, as from a poisoned fountain, most of the evils and vices which render this world such a dreary scene to the contemplative mind"⁸⁵.

I do not have the space here to examine in detail the relations between the writings of these two contemporaries. Suffice it to observe, as a partial conclusion, that for Wollstonecraft the necessary condition for achieving freedom and justice is material independence, provided by the division of property among the equal beings that compose society⁸⁶. It is true that she does not formulate, like Paine, a comprehensive program of land and tax reform. Yet, she also demands a complete modification

84 "Thomas Paine on a Plan for a Welfare State", *Population and Development Review*, 39-2, 2013, p. 325-332.

85 Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Men and A Vindication of the Rights of Woman*, *op. cit.*, p. 230.

86 O'Neill (*op. cit.*, p. 105) points out that, if in the first *Vindication* Wollstonecraft criticizes Gothic property, in *An Historical and Moral View of the Origin and Progress of the French Revolution; and the Effect It Has Produced in Europe* (1794), she is critical of the particular form of economic inequality that was emerging in the late 18th century.

in the superstructure of beliefs, feelings and knowledge of society. If the mental structure of domination and moral dependence remains intact, the adoption of distributive measures may become ineffective. It is necessary to break the circle of domination that makes the people most subject to the oppression of patriarchy, as women and the poor, content to perpetuate it out of convenience and demeanor. It is not surprising, then, that in 1792, instead of advocating women's rights to political representation, Wollstonecraft proposed a branch and root reformation of the educational system. Only national education makes it possible to create new virtuous habits, exercised inside and outside the domestic dominion.

Eunice OSTRENSKY
University of São Paulo

LA SOCIÉTÉ D'ATHÉES SELON PIERRE BAYLE

Une expérience de pensée ?

Dans son premier ouvrage, qui lui a rapidement assuré une large notoriété, *Les Pensées diverses sur la comète*¹, Pierre Bayle, historien et philosophe français, a proposé une conjecture, scandaleuse en son temps, celle d'une société d'athées. L'athée vertueux est la version morale de cette conjecture et la société d'athées la version politique. Sont-elles des expériences de pensée ? Bien sûr, l'expression est anachronique, Bayle parlant d'expérience d'une part et de conjecture d'autre part, mais non d'expérience de pensée. Mais au-delà de l'anachronisme de l'expression, peut-on (ou non) envisager cette conjecture comme une expérience de pensée ? Allons plus loin, quel bénéfice a-t-on à l'envisager (ou non) comme une expérience de pensée libérale dans une généalogie du libéralisme que cet ouvrage s'efforce de retracer ?

À ces deux questions, je répondrai par la négative. Si certaines formulations de Bayle semblent relever du style de l'expérience de pensée, si la conjecture vise bien à distinguer politique et religion, voir cette conjecture comme une expérience de pensée est un raccourci fâcheux (que j'ai parfois pratiqué²). Un tel raccourci dénature la démarche de Bayle et passe à côté de la charge critique, toujours actuelle, contre le prétendu caractère probant des expériences de pensée en philosophie morale et politique. Je ne vise pas ici à apporter une contribution en

1 P. Bayle, *Pensées diverses sur la comète écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au Mois de décembre 1680*, Paris, Nizet, 1984.

2 J'ai trop rapidement qualifié la société d'athées d'expérience de pensée dans l'article « Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen », L. Jaffro, E. Cattin, et P. Petit (dir.), *Figures du Théologico-politique*, Paris, Vrin, 1999, p. 117-147. Dans l'ouvrage à paraître (*Du Pays Vide. Réfutation du solipsisme politique*, Paris, Vrin), j'ai volontairement utilisé Bayle comme un modèle d'expérience de pensée, mais pour reprendre sa critique contre leur caractère probant.

histoire de la philosophie³, mais à montrer en quoi l'innovation de Bayle et sa méthode se démarquent de modes de pensée ultérieurs et plus familiers.

Après avoir exposé la parenté entre la conjecture de la société d'athées et des expériences de pensée politique, je présenterai les grandes lignes de l'argumentation de Bayle sur l'athéisme social et politique. Bayle étant peu connu des philosophes, au moins en France, je me centrerai sur le mieux connu, notamment sur les premiers textes où il introduit cette hypothèse. J'expliquerai ensuite en quoi sa critique de l'imagination dans la lignée de Malebranche, celle du mélange des genres entre fable, histoire et philosophie, ainsi que sa critique de la spéculation pure, au profit d'une méthode historique et critique, le conduisent à critiquer le recours aux expériences de pensée⁴. Ce n'est donc pas cette voie, ni une voie libérale, que suit Bayle pour séparer politique et religion.

UNE APPARENTE PARENTÉ : FABLE DES ABEILLES, FABLES DES ATHÉES ?

Soit sous la forme des grandes expériences de pensée globale comme le voile d'ignorance⁵, soit sous celle d'expériences de pensée particulières, faites des micro-scenarios, la pratique des expériences de pensée est devenue dominante dans la philosophie anglo-saxonne contemporaine,

-
- 3 Quoique m'intéressant à Pierre Bayle depuis presque 30 ans, je précise que je ne suis pas historienne de la philosophie et que mon intérêt pour Bayle est d'abord celui pour une méthode, sceptique, historique et critique, de dialogue constant entre philosophie et sciences sociales.
 - 4 Dans cette présentation d'un relatif bien connu, je reprendrai des analyses de mes articles antérieurs : l'article précité « Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen », ainsi que, sur la méthode historique et critique, « Le projet du *Dictionnaire* : Bayle et de le principe de charité », in *Pierre Bayle, citoyen du monde*, Hubert Bost (dir.), Paris, Champion, 1999, p. 275-301 ; sur la séparation des genres entre fable, histoire et philosophie, l'article « Bayle : pratiques de la diversité », *Papers in french xviith century literature*, (Biblio 17), XXV, 49, 1998, p. 461-480 ; sur l'usage de l'histoire et de l'anthropologie pour établir l'existence des sociétés d'athées, « Le parallèle entre idolâtrie et athéisme : questions de méthode » in Isabelle Delpla et Philippe de Robert (dir.), *La Raison corrosive. Études sur la pensée critique de Pierre Bayle*, Paris, Champion, 2003, p. 143-173.
 - 5 Voir John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 2009.

en philosophie morale, mais aussi en philosophie politique, même dans les domaines où on l'attendrait le moins. Ainsi, les théories de la guerre juste les plus récentes ont tourné le dos à la méthode historique de Michael Walzer pour procéder par expériences de pensée, axées sur des scénarios individuels (que ferait tel combattant dans telle situation spécifique ?), voire imaginaires (que ferait une machine intelligente, etc. ?)⁶. L'approche par expérience de pensée vise à tester nos intuitions morales. Elle se veut plus rigoureuse que l'approche historique (on peut y sélectionner les paramètres de l'expérience) et suffisamment probante et déductive pour définir les critères du jugement moral.

Ce type de méthode analytique est bien sûr étranger à Bayle. Bayle est même antérieur au tournant du XVIII^e siècle, bien analysé par Julien Técher⁷, qui voit se développer en philosophie, sinon le terme, du moins la pratique des expériences de pensées usant de l'imagination, de la fable ou d'autres formes littéraires. On pourrait toutefois le voir comme un de ses précurseurs, notamment par le biais de l'influence de Bayle sur Bernard de Mandeville, à Rotterdam. La *Fable des abeilles*⁸, qui est un exemple clair d'expérience de pensée, est en effet le prolongement de la société d'athées : les abeilles d'une ruche, devenue parfaitement vertueuse, voient leur société se déliter progressivement, la plupart de ses institutions et activités devenant inutiles. Leur ruche était plus prospère et fonctionnelle lorsqu'elle était fondée sur le vice (l'intérêt) que sur la vertu. Selon Bayle, une société peut vivre sans religion, bien plus, selon Mandeville, elle peut aussi vivre sans vertu.

L'hypothèse d'une société d'athées s'inscrit ainsi dans un dispositif d'analyse des relations du politique et du religieux à trois termes : les sociétés idolâtres correspondant à la réalité historique des sociétés païennes ou dominées par le catholicisme (identifié à l'idolâtrie d'un point de vue protestant) reposent sur la confusion du pouvoir politique et du pouvoir religieux ; une double hypothèse, celle d'une société d'athées, où le lien social ne devrait rien à la religion, celle d'une société de parfaits chrétiens dont le lien social serait assuré par la seule moralité fondée sur la

6 Pour une critique de cette tendance, voir Mark Rigstad, "Putting the War back in Just War Theory : A critique of examples", *Ethical Perspectives*, vol. 24, n° 1, 2017, p. 123-144.

7 Julien Técher, *Les usages de l'expérience de pensée au XVIII^e siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2021.

8 Bernard de Mandeville, *La Fable des abeilles, ou les vices privés font le bien public*, Paris, Vrin, 1990.

véritable religion. Dans ces variations sur la nature du lien social, sur les relations de la moralité, de la religion et de la politique, la société chrétienne et la société athée représentent deux manières de découpler le politique et le religieux, dans un cas par la réduction du lien social à la moralité qui peut ainsi faire l'économie du politique, dans l'autre, par la réduction de la moralité et de la politique aux passions et aux intérêts sans référence religieuse. L'hypothèse d'une société d'athées est donc à la fois celle d'une société non idolâtre, donc dépourvue d'institutions religieuses et d'un clergé, et non chrétienne au sens où ses membres ne peuvent tirer de la révélation ou de la grâce les principes moraux ou la force de les suivre.

Concernant la société d'athées, considérons la première formulation qu'en donne Bayle dans les *Pensées diverses sur la comète*⁹ et qui s'apparente au style d'une expérience de pensée écrite au conditionnel, visant à camper un tableau mental : « Si on veut savoir ma conjecture touchant une société d'Athées, [...] il me semble qu'elle serait toute semblable à une société de Payens. Il lui faudrait à la vérité des lois fort sévères, et fort bien exécutées pour la punition des criminels¹⁰ ». Bayle explicite ainsi cette hypothèse :

On voit à cette heure, combien il est apparent qu'une société d'Athées pratiquerait les actions civiles et morales, aussi bien que les pratiquent les autres Sociétés, pourvu qu'elle fit sévèrement punir les crimes, et qu'elle attachât de l'honneur et de l'infamie à certaines choses. Comme l'ignorance d'un premier Être créateur et conservateur du monde n'empêcherait pas les membres de cette société d'être sensibles à la gloire et au mépris, à la récompense et à la peine, et à toutes les passions qui se voient dans les autres hommes et n'étoufferait pas toutes les lumières de la raison.

Les athées pourraient donc être moraux :

On verrait parmi eux des gens qui auraient de la bonne foi dans le commerce, qui assisteraient les pauvres, qui s'opposeraient à l'injustice, qui seraient fidèles à leurs amis, qui mépriseraient les injures, qui renonceraient aux voluptés du corps, qui ne feraient tort à personne, soit parce que le désir d'être loués les pousseraient à toutes ces belles actions, qui ne sauraient manquer d'avoir approbation publique, soit parce que le dessin de se ménager des amis et des protecteurs, en cas de besoin, les y porterait... Il s'y ferait des crimes de

9 *Pensées diverses sur la comète* (PD), *op. cit.*, tome 2, § 161 et § 172.

10 PD, § 161, t. 2, p. 77-78.

toute sorte, je n'en doute point ; mais il ne s'y en ferait pas plus que dans les sociétés idolâtres¹¹ ...

On peut lui opposer la société de vrais chrétiens que Bayle développe plus longuement dans la *Continuation des pensées diverses*. Ce serait une société purement morale « règne de la vertu¹² », sans conflit, sans luxe, sans usurier, qui n'aurait besoin ni de police, ni de système judiciaire, d'avocats, de juges. Bref sans institution, elle n'aurait de politique qu'un gouvernement « qui n'abuserait jamais de l'autorité souveraine¹³ » et qui semble n'avoir qu'une fonction ornementale. Mais cette société morale ne serait guère viable, car incapable de se défendre dans les guerres :

Une nation toute composée de pareilles gens serait bientôt subjuguée ... car elle ne fournirait ni de bons soldats, ni assez d'argent pour tous les frais de la guerre... Il ne faudrait pas s'attendre au courage infus. Les grâces extraordinaires et les miracles ne doivent pas être le fondement de la politique¹⁴.

Une société de chrétiens authentiques deviendrait rapidement la proie de ses voisins moins scrupuleux.

Mandeville se situe ainsi dans la stricte continuation de Bayle : les abeilles devenues honnêtes, la société, débarrassée d'institutions judiciaires, du commerce, du luxe, des multiples médiations, il y a dilution complète d'une société fondée sur la seule morale. Mandeville étend donc à l'état de paix l'analyse que Bayle appliquait à l'état de guerre où, face à la disparition de la société chrétienne, Bayle mettait en évidence l'utilité sociale de la ruse, de l'ambition et des vices.

On pourrait voir dans cette démarche la fonction d'analyse de l'expérience de pensée qui, à l'instar de l'anneau de Gygès, vise à séparer par la pensée ce qui est mêlé dans l'expérience. Les différentes conjectures de Bayle sur le rapport entre société et religion relèverait ainsi d'« une logique de variation » conceptuelle, comparable¹⁵ à celle de Hume sur la justice analysant les rapports entre vertus morales et justice

11 PD, t. 2, § 161.

12 *Continuation des Pensées diverses, écrites à un docteur de Sorbonne, à l'occasion de la comète qui parut au Mois de décembre 1680, ou réponse à plusieurs difficultés que Monsieur*** a proposé à l'auteur*, Amsterdam, Reinier Leers, 1705 (désormais abrégé CPD), § 123, p. 359b.

13 CPD, § 124, p. 360.

14 CPD, § 124, p. 360b.

15 Voir Éléonore Le Jallé, « Hume et les expériences de pensée », Jean-Pierre Cléro et Philippe Saltel (dir.), *Lectures de Hume*, Paris, Ellipses, 2009, p. 71-93.

(en imaginant une situation d'excès ou de pénurie dans la nature ou dans la nature humaine)¹⁶. De même, on trouve chez Bayle des variations de facteurs prenant en compte des sociétés morales et immorales, avec et sans religion, et, parmi les sociétés avec religion, on distinguerait entre les fausses (paganisme) et les vraies religions (christianisme). On pourrait donc avoir un tableau analytique établi par la pensée : parmi les sociétés immorales, on a des sociétés avec religion, vraies ou fausses, parmi les sociétés morales, on des sociétés sans religion (la société d'athées), avec religion (la société de vrais chrétiens). La présentation qui est faite de ces sociétés morales relèverait de l'expérience de pensée.

Allons plus loin, on voit également dans *La fable des abeilles* de Mandeville une expérience de pensée déterminante du libéralisme économique¹⁷ ; de même, on pourrait voir dans la société d'athées de Bayle une expérience de pensée charnière du libéralisme politique, en un double sens : dans la mesure où le libéralisme est un art de la séparation¹⁸, dans la mesure où le libéralisme suppose avant tout une séparation entre le politique et le religieux. De fait, la séparation du politique et du religieux est un des centres autour duquel gravitent les pensées de Bayle : la critique de la superstition et de l'idolâtrie (qui vise la confusion entre pouvoir politique et religion, le pouvoir du clergé, des prêtres etc.), le paradoxe de la société d'athées, le plaidoyer pour la tolérance civile d'une pluralité confessionnelle.

On trouverait donc là les caractéristiques principales des expériences de pensée : usage du conditionnel, appel à la pensée pour suppléer les limites de l'expérience empirique, variation conceptuelle et séparation par la pensée, observation en imagination par le recours à des scénettes, scénarios et tableau mentaux ayant une valeur cognitive et probatoire, etc.¹⁹ On pourrait donc relire ou réécrire la conjecture de Bayle sous la forme d'une fable des athées, analogue à celle des abeilles²⁰. Quoique

16 David Hume, *Enquête sur les principes de la morale*, Paris, Vrin, 2002, partie I, section 3, « De la justice ».

17 Voir Albert Hirschman, *Les passions et les intérêts, Justifications politiques du capitalisme avant son apogée*, Paris, PUF, 1980.

18 Michael Walzer, "Liberalism and the Art of Separation", *Political Theory*, vol. 12, n° 3, août 1984, p. 315-333.

19 Voir les caractéristiques des expériences de pensée mise en avant par Julien Técher, *op. cit.*

20 On pourrait arguer d'ailleurs que Bayle propose différentes versions de cette expérience, comparant une société religieuse et une société athée avec plusieurs cas de figure : une société qui n'a jamais connu de Dieu (comme les sociétés du nouveau monde), une société

séduisantes, ces interprétations de Bayle en termes d'expérience de pensée (libérale) ne sont pas pertinentes. C'est même à leur critique en règle que se livre Bayle dans une lignée sceptique qui recourt à l'expérience historique comme remède contre les spéculations vaines, et contre les préjugés qui se présentent comme des évidences rationnelles. Revenons pour comprendre sa démarche à l'émergence de cette hypothèse.

RAPPEL : L'ÉMERGENCE DE L'HYPOTHÈSE DE L'ATHÉISME SOCIAL ET POLITIQUE

Bayle écrit les *Pensées diverses* dans le contexte des persécutions des protestants et des Dragonnades qui précèdent la révocation de l'Édit de Nantes. La comparaison établie entre idolâtrie et athéisme, au profit de l'athéisme, est une défense indirecte du protestantisme par rapport au catholicisme, comparable à l'idolâtrie. Le prétexte est le passage d'une comète et les craintes superstitieuses qu'elle aurait entraînées. Parti d'une critique de la superstition à propos du passage de cette comète, les analyses de Bayle procèdent, dans les *Pensées diverses*, à travers de multiples détours jusqu'au paradoxe d'une société d'athées.

Bayle s'appuie d'abord sur la physique et la philosophique (post) cartésiennes²¹ pour réfuter la valeur causale des comètes dans les malheurs de la vie humaine ; puis, il s'attaque à leur valeur de présage et de signe. Il procède par une argumentation à ramifications multiples suivant une série de disjonctions, la dernière se situant entre athéisme et idolâtrie : si les comètes sont des présages de malheurs, elles ne peuvent l'être que comme cause ou comme signe ; n'en étant pas cause, elles ne peuvent être que signes, si elles sont signes, elles ne peuvent

qui n'a jamais connu le vrai Dieu (comme les sociétés païennes), une société qui a connu Dieu mais s'en est éloignée, perdant progressivement les marques de la religion. On aurait donc là l'analogue de la fable des abeilles : les abeilles se réveillent, athées, et on peut alors observer, tout ce qui disparaît ou non dans la société : les prêtres, les églises, la croyance aux démons, la superstition, la crainte de l'au-delà, etc. La question de savoir ce qui part ou non avec la religion serait l'analogue de *La fable des abeilles*.

21 Cette philosophie cartésienne et post cartésienne repose sur des références ou des emprunts fréquents à Descartes, Malebranche, les Messieurs de Port-Royal ou Spinoza.

l'être qu'à titre de signe naturel (ce qui se réduirait à une relation de causalité) ou de signe institutionnel, soit humain (ce qui est impossible quand la chose signifiée ne dépend pas de nous), soit divin. S'il s'agit d'un signe divin, il ne peut être l'œuvre que de Dieu ou des démons. S'il s'agit des démons, leur action consistant à enfoncer l'homme dans la superstition en multipliant les prodiges serait superfétatoire, car elle équivaldrait à celle de certains hommes, prêtres ou politiciens qui, par leurs interprétations des événements naturels, suscitent la crainte et le délire interprétatif et font voir partout des signes du ciel et un concert de prodiges. S'il s'agit d'un signe divin, il faudrait que Dieu l'ait formé par miracle, action aussi inutile que néfaste : d'une part, les comètes se produisent naturellement sans concours extraordinaire de Dieu ; d'autre part, Dieu aurait ainsi, avant la révélation, renforcé l'idolâtrie des païens.

Acculés dans leurs retranchements, les superstitieux et les bonnes âmes, qui défendent la valeur de signe divin des comètes, s'en remettent donc à un argument théologique et moral : Dieu aurait formé les comètes par miracle, au risque de renforcer l'idolâtrie, pour faire obstacle à l'athéisme. Il préférerait l'idolâtrie à l'athéisme, « qui eût été la ruine de la société humaine²² ». Malgré l'offense que représente pour lui l'idolâtrie, Dieu aurait privilégié les intérêts du genre humain et envoyé des comètes pour empêcher une telle ruine.

Pour contrer l'argumentation des superstitieux, Bayle plaide que l'athéisme n'implique pas la destruction des sociétés humaines. Dieu n'a pas eu à envoyer des comètes pour sauver la société humaine du danger fatal de l'athéisme, car une société d'athées est possible, voire préférable. Précisons d'abord ce qu'entend Bayle par société d'athées. L'athéisme et les sociétés d'athées sont d'abord définies par les définitions explicites et complexes qu'en donne Bayle, ainsi que par leur place dans son argumentation.

Les athées dont il est question sont des athées spéculatifs, non religieux et sociaux. Les athées spéculatifs n'ont pas de notion de Dieu ou n'en reconnaissent pas l'existence, à la différence des athées de pratique, qui, connaissant l'idée de Dieu ou en reconnaissant l'existence, le nient pour se livrer à l'immoralité. Ces athées spéculatifs peuvent être des athées négatifs, s'ils n'ont pas examiné la question, ou positifs s'ils l'ont examinée²³. Les

22 PD, § 102, T. 2, p. 180.

23 Les athées positifs comprennent ceux qui choisissent l'athéisme (comme Spinoza) et les agnostiques. Parmi ces derniers, les sceptiques continuent d'examiner et les acataleptiques

sociétés d'athées ignorent donc le vrai Dieu ; elles se distinguent donc en pratique des sociétés chrétiennes existantes et en théorie d'une société de parfaits chrétiens. Elles ignorent aussi les faux dieux du paganisme, sans quoi il n'y aurait pas de sens à renforcer l'idolâtrie du paganisme pour sauver le genre humain de l'athéisme.

La présence ou l'absence d'une notion de Dieu n'est toutefois pas suffisante pour distinguer athéisme et déisme. Le critère distinctif réside plutôt dans la croyance en la providence et dans l'intervention d'un principe premier dans le cours de la vie humaine :

Reconnaître *un premier principe et créateur de toutes choses* n'est pas une preuve de non-athéisme... Il faut reconnaître formellement que ce premier être n'agit pas par voie d'émanation, que l'action par laquelle il produit le monde n'est pas immanente, qu'il n'est point déterminé par une nécessité naturelle, qu'il dispose de la nature selon son bon plaisir, qu'il entend nos prières et qu'elles le peuvent induire à changer le cours naturel des choses²⁴.

L'athée spéculatif se définit donc au sens strict comme non religieux, même s'il peut croire à l'existence d'un principe transcendant. Car reconnaître

un premier principe, ce n'est pas assez pour le fondement d'une religion [...] il faut de plus établir que ce premier être [...] maintient un certain ordre dans l'univers [...]. De là, l'espérance d'être exaucé quand on le prie, la crainte d'être puni quand on se gouverne mal, la confiance d'être récompensé quand on vit bien ; toute la religion en un mot et sans cela point de religion²⁵.

Ainsi les Hottentots qui reconnaissent une cause de l'ordre du monde, mais ne lui rendent pas de culte²⁶, peuvent être considérés comme des

se fixent dans le doute. Tous ceux-là sont, selon Bayle, des athées spéculatifs (*Réponses aux questions d'un provincial, Œuvres diverses*, La Haye, Compagnie des libraires, 1737, t. III, § 13, p. 932a)

24 CPD, § 85, OD III, p. 312b. Cf. dans le même sens *Réponses aux questions d'un provincial*, II, § 112, p. 728a « La différence spécifique entre le déisme et l'athéisme n'est pas que ceux qui suivent le déisme admettent une première cause éternelle et universelle qui soit niée par ceux qui suivent l'athéisme : les uns s'accordent parfaitement bien avec les autres jusque-là ; mais ils se divisent en tant que les premiers veulent que cette cause première dispose de tout avec une pleine liberté et qu'elle distribue les biens et les maux selon son bon plaisir et qu'elle exauce et rebute nos prières comme elle le juge à propos, doctrine qui est ignorée ou rejetée par ces derniers ». Bayle, par extension, entend par athée spéculatif ceux qui ayant examiné la notion de Dieu tranche en faveur de sa non-existence ou d'une absence de providence.

25 CPD, § 104, p. 329b.

26 CPD, § 104, p. 329b.

athées négatifs et Spinoza comme un athée positif. En revanche, seuls les Hottentots sont des athées sociaux. Bayle distingue en effet l'athéisme moral, qui peut être le fait d'individus vivant dans des sociétés religieuses, comme Spinoza ou Vanini, de l'athéisme social ou politique qui concerne des groupes humains ou des sociétés organisées sans recours à une providence divine. Bayle se réfère alors principalement aux récits de voyages pour décrire des sociétés entières vivant sans religion. Entre les deux, il y a des associations d'athées moraux, qui peuvent vivre en micro sociétés, comme celle des amis d'Épicure, mais plutôt sur le mode du club, dans le cadre général de sociétés religieuses (voir infra).

Au-delà des définitions et des subdivisions de son argumentation, comment Bayle procède-t-il pour défendre la possibilité de société d'athées ? Dans sa défense de l'athéisme, il faut distinguer d'abord des arguments spéculatifs qui portent sur l'idée même de Dieu ou le principe des théodicées (notamment sur la compatibilité entre l'idée d'un dieu bon et l'existence du mal) qui sont développés dans les articles les plus métaphysiques du *Dictionnaire historique et critique*, puis des arguments moraux portant sur les ressorts de l'action individuelle²⁷ et enfin des arguments portant spécifiquement sur l'athéisme social. Bayle procède par la réfutation de la nécessité, voire de l'utilité politique des religions. Cette réfutation recourt à quatre arguments principaux²⁸ :

1. Il y a plusieurs appuis des sociétés, en dehors de la religion. Pour instituer et conserver des sociétés, il est

nécessaire d'établir une puissance législatrice qui eut le droit du glaive contre tous ceux qui offenseraient leurs concitoyens. Voilà donc outre la religion, deux appuis des Républiques : l'intérêt que chaque particulier a de demeurer uni au corps et la crainte d'être châtié s'il trouble le repos public. Une société d'athées pourrait donc avoir deux appuis²⁹.

27 Bayle, comme à son habitude, fait feu de tout bois pour défendre l'athéisme moral qui peut découler aussi bien du rationalisme moral que de son contraire, à savoir l'idée que les hommes n'agissent pas en fonction de leurs principes ou de leurs croyances, mais de leur passion dominante.

28 J'ai développé ce point dans l'article « Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen », art. cité.

29 *Addition aux pensées diverses*, p. 174a, réponse à la 10^e objection. Bayle répond ici à Jurieu que la religion n'est pas l'unique base des sociétés et reprend les vues politiques de Hobbes sur le rôle politique de la crainte.

Par le jeu des passions et des intérêts, une société d'athées serait aussi viable, sinon davantage, qu'une société de chrétiens authentiques qui deviendrait rapidement la proie de ses voisins moins scrupuleux.

2. Toute religion, notamment le paganisme, n'est pas un principe réprimant³⁰ des passions humaines. Les religions ne sont donc pas toujours un principe d'ordre des sociétés.
3. Bien pire, une religion instituée peut être source de maux propres, de désordres, de guerres et de violences. Sans un principe de tolérance, elle mène même à la destruction des sociétés. D'une part, la religion, se plaçant au-dessus des biens temporels et proposant un salut éternel, détourne les sujets de l'État. D'autre part, fonder le lien politique sur la religion revient à fragiliser les États. Puisque la croyance est un phénomène subjectif dont le croyant lui-même n'est pas maître³¹, elle peut conduire à des divisions internes, dont la traduction politique serait la guerre civile.
4. Il y a eu des athées dans l'Antiquité, privés de la révélation pour des raisons historiques et qui refusaient les dieux païens et leur providence. Il y en a surtout dans le Nouveau Monde, des voyageurs relatant dans leurs récits n'avoir trouvé chez certains peuples ni sens de la divinité, ni culte.

Bayle procède d'abord de manière négative en montrant que les sociétés religieuses ne sont pas pacifiques et que les sociétés d'athées ne seraient pas un état de désordre et d'anarchie. Il procède aussi positivement en montrant que les sociétés athées pourraient avoir des ressorts

30 Selon Bayle, les théologiens définissent ainsi la notion de principe réprimant : « le but qu'on [lui] donne, c'est d'empêcher que les hommes ne vivent comme des bêtes, sans lois, sans sociétés et qu'ils n'exercent partout un brigandage continu ; vous voyez que les bornes que l'on prétend que la providence a ménagées pour arrêter la malice humaine tendent à entretenir parmi les hommes quelques formes de gouvernement ou de confédération qui soient à l'épreuve des guerres civiles et des guerres étrangères et des incommodités que les particuliers ont à souffrir les uns des autres ». Mais il ne va pas au-delà, il n'empêche pas toutes les guerres, toutes les révoltes, toutes les violences. Il permet seulement qu'en dépit des querelles privées, des complots, « il se conserve toujours des sociétés où l'on réprime les attentats des particuliers, en sorte que les liens primitifs de la confédération de certains peuples ne se rompent pas entièrement », mais on ne peut pas dire que le principe réprimant empêche davantage, CPD, § 121, p. 356b.

31 Voir ses analyses dans *De la tolérance, Commentaire philosophique*, Paris, Champion, 2014.

autres que la religion et, gouvernées par des lois seulement humaines, assurer le repos public et offrir un cadre de vie enviable.

Dans ces deux voies, c'est essentiellement par un recours à l'expérience que Bayle établit la possibilité, mais aussi l'existence des sociétés athées, voire leur supériorité. Ce recours à l'expérience se décline dans le temps et l'espace par une comparaison historique et géographique entre sociétés religieuses européennes et sociétés athées. La comparaison entre les troubles religieux de l'Europe et les sociétés des îles Mariannes et ou d'Amérique relatées par les récits de voyage montre des sociétés athées plus pacifiées que les sociétés religieuses.

LA MÉTHODE HISTORIQUE ET CRITIQUE CONTRE LA FABLE

La conjecture d'une société d'athée ne se présente donc pas comme une spéculation ou une expérience de pensée qui déploierait un monde autonome, celui de la pensée. Elle ne recourt pas à la fiction, ou à la fable, et ce d'autant moins que Bayle pourfend le mélange des genres entre littérature, histoire et philosophie³².

Dans la recherche d'une histoire scientifique, représenté par le projet d'un dictionnaire historique et critique, Bayle s'oppose à l'histoire littéraire de son temps. Il plaide pour une histoire objective, se détournant de l'histoire romancée. En cela, Bayle ne fait pas œuvre originale, mais s'inscrit dans un mouvement plus vaste, bien analysé par Paul Hazard dans son ouvrage classique *La crise de la conscience européenne*. L'histoire était alors affaire d'écriture littéraire, proche du roman historique, sans souci pour les sources, ni même pour l'exactitude des faits.

La visée d'une histoire critique est d'abord d'établir la vérité des faits et de séparer le vrai du faux, car « la vérité étant l'âme de l'histoire, il est de l'essence d'une composition historique que le mensonge n'y entre pas³³ ».

32 Je reprends ici des analyses sur la délimitation des discours littéraires, historiques et philosophiques, que j'ai développées dans mon article, « Bayle : pratiques de la diversité », art. cité.

33 *Dictionnaire historique et critique*, 3^e édition, Rotterdam, 1715, article « Florimond de Rémond », remarque D.

Une œuvre « n'est pas une histoire, mais une fable et un roman si la vérité lui manque. Il n'en va pas de même d'un ouvrage de poésie et de rhétorique³⁴ ». Le terme de « fable » qualifie donc les récits de voyage extravagants ou les exagérations et inventions des poètes en matière historique. Fable et poésie relèvent de termes polémiques que Bayle emploie pour disqualifier les exagérations des poètes et des mauvais historiens³⁵.

Il faut donc distinguer le registre de la composition littéraire (fable, roman, poésie), règne de la fiction et de l'imagination, de celui de l'histoire qui a pour principe la vérité des faits. Qu'en est-il alors de la philosophie ? C'est un discours principalement réglé par la raison. À ce titre, à la différence de la poésie, elle a, avec l'histoire, sa place dans la République des Lettres qui est « un État extrêmement libre, on n'y reconnaît que l'empire de la vérité et de la raison³⁶ ».

Mais quelle est la liberté accordée à la spéculation philosophique ? Peut-elle, à la différence de l'histoire, recourir légitimement au registre de la fable ? Assurément non, du point de vue de Bayle. Le critère de la vérité et de la raison qui sépare fable et histoire, histoire romancée et histoire critique, sépare aussi spéculation creuse et philosophie souhaitable. Le discours philosophique, comme le discours littéraire, est critiqué lors qu'il devient une spéculation qui ne se confronte pas à la vérité des faits. Les reproches adressés à une histoire romancée le sont également à une philosophie spéculative. La séparation ne passe pas entre la littérature, règne de l'imagination, et la philosophie réglée par la raison, mais entre discours fictif ou spéculatif d'une part et discours positif d'autre part. Les inventions des poètes sur l'apparition de comètes à la mort d'un prince ou en présage des maux humains sont critiquées sous un double plan, devant le tribunal de la raison et devant celui de l'expérience.

Ce tribunal de l'expérience condamne aussi bien les divagations gratuites des philosophes. Ainsi, Bayle se moque-t-il dans les *Pensées Diverses* des philosophes qui, tel Démocrite, cherchent les raisons de faits qui n'existent pas, ou à qui, tel Avicenne, il suffit qu'une chose « ne lui parût point impliquer contradiction ... pour en faire l'objet

34 *Dictionnaire*, « Florimond de Rémond », remarque D.

35 Voir les travaux d'Élisabeth Labrousse sur la méthode critique de Bayle, dans *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*, Albin Michel, 1996, chapitre 1 et 2, et *Notes sur Bayle*, Paris, Vrin, 1987, articles 1 et 7.

36 *Dictionnaire*, « Catus », remarque D.

de ses études, encore qu'elle n'eut jamais été³⁷ ». Une telle confusion entre le possible logique et le réel, entre les raisons et causes, conduit à disjoindre raison et vérité. Et ces divagations argumentatives méritent également le qualificatif de « rêverie³⁸ » ou de « fable³⁹ ».

Un usage polémique des termes de fable et de roman vise à disqualifier pseudo-histoire et philosophie purement spéculative par opposition à une recherche intellectuelle positive se soumettant à des règles publiques et à une confrontation avec les faits. Dans sa critique de l'athéisme, Bayle s'inscrit donc doublement dans un sillage sceptique. Dans les articles les plus métaphysiques du *Dictionnaire*, il montre que la raison seule conduit à des contradictions ou des aberrations⁴⁰. Il faut donc se détourner des déductions purement rationnelles, qui à elles seules ne prouvent rien, voire sont une source d'égarement. L'argumentation philosophique doit donc se tourner vers l'enquête empirique, mettant à profit une méthode sceptique de variation historique et géographique, critiquant les fausses évidences des dogmatiques.

Bayle applique en effet la même méthode pour critiquer le discours philosophique et le discours de la fiction : la confrontation avec les faits qui opère le tri, non seulement entre le vrai et le faux, mais aussi entre l'empirique et le spéculatif. C'est selon ce principe que Bayle critique les fausses universalités en recourant aux tropes sceptiques sur la variation des mœurs et des croyances.

Il attaque ainsi la preuve de l'existence de Dieu par le *consensus omnium* qui est censée montrer l'impossibilité de l'athéisme : tous les hommes ont une idée innée de Dieu, or ce à quoi tous les hommes donnent leur assentiment est vrai, donc Dieu existe. Or cette preuve repose sur une uniformité fictive du genre humain à laquelle Bayle oppose la diversité empirique des hommes, à la fois historique et géographique, telle qu'elle est connue à travers les écrits des Anciens ou les récits de voyages. L'assentiment général des hommes et des peuples y est étudié comme un fait à vérifier et à expliquer plutôt que comme une autorité⁴¹. Ce consentement, prétendument universel, doit être confronté aux faits, c'est à dire à l'existence d'athées spéculatifs et de

37 PD, § 49, p. 139.

38 PD, § 49, p. 138.

39 PD, § 49, p. 139.

40 Voir notamment l'article « Pyrrhon » du *Dictionnaire historique et critique*.

41 CPD, § 5 et *sq.*

peuples athées⁴², qui est une question de fait et non seulement de principe. Dans la *Continuation des pensées diverses*, cette preuve théologique et philosophique de l'existence de Dieu est ainsi critiquée sur le même plan et avec les mêmes méthodes que les fables des poètes⁴³.

Bayle s'oppose donc aux théologiens qui déclarent par principe impossible un athée spéculatif qui n'aurait aucune notion de Dieu. À ceux qui spéculent sur des qualités en les déclarant incompatibles (être rationnel et ignorer l'existence de Dieu ; être athée et vertueux), Bayle oppose un point de vue empirique : il y a un individu, et de cet individu, je constate qu'il est athée et qu'il vit au moins aussi, si ce n'est plus moralement que ceux qui font profession de christianisme. On n'est plus dans l'ordre des raisonnements *a priori*, mais des expériences directes. Ceux qui nient l'existence des athées spéculatifs ne sont pas des témoins fiables :

On pourrait présumer qu'ils ont connu ce petit nombre de gens, qu'ils les ont sondés jusqu'au vif, et qu'en les tournant de tout côté, ils ont certainement découvert que leur athéisme était seulement pratique [...] mais quand on les voit déplorer que le nombre des athées soit si prodigieux, on ne saurait s'imaginer qu'ils les connaissent personnellement [...]. On a donc lieu de croire qu'ils en parlent à vue de pays sur l'universalité du sentiment de Dieu [...]. Sondaient-ils les reins et les cœurs ? Avaient-ils vu ce qui se passait dans l'âme de tant de gens qu'ils accusent ? Les connaissaient-ils par leur nom ? Les avaient-ils fréquentés et catéchisés⁴⁴ ?

L'existence de l'athée spéculatif, de l'athée vertueux ou de l'athée social ne peut être réfutée *a priori*, elle se constate³⁶.

Il faut donc se garder des spéculations et généralités vagues et creuses par le recours à une particularisation objective, c'est-à-dire relative au temps et au lieu, établie selon les règles positives de l'histoire critique. La liaison entre humanité et religion, entre rationalité et croyance en Dieu ne peut découler de notre idée *a priori* de l'humanité qui peut n'être que le produit de nos préjugés, mais doit être l'objet d'une enquête empirique prenant en compte les différents peuples de la terre.

42 CPD, § 13.

43 Alors que les *Pensées diverses* passaient de la critique des poètes, puis des historiens à celle de la superstition, la *Continuation des Pensées Diverses* passent de la critique des poètes et des historiens à celle de l'argument du *consensus omnium*.

44 CPD, § 100, O. D. t. III, p. 323b et 324b. Pour le fait de l'athée vertueux, voir le *Dictionnaire historique et critique*, art. « Épicure », rq. C.

L'existence de peuples athées ou religieux est un problème d'induction et non de déduction.

Dans sa défense de l'athéisme social, Bayle en appelle ainsi constamment à l'expérience et au principe qu'on ne raisonne pas contre les faits, qu'une vérité de fait suffit à renverser des centaines de volumes de raisonnement spéculatifs⁴⁵. L'hypothèse d'une société d'athées n'est donc pas seulement une conjecture spéculative, une fiction métaphysique, ou une expérience de pensée qui a en commun avec la fiction de relever de l'imagination et en commun avec la spéculation philosophique d'être réglé par le seul principe logique de non-contradiction.

La société d'athées n'est pas seulement une simple possibilité logique établie par le raisonnement, mais une possibilité à la fois logique et réelle, fondée par le raisonnement et par des constatations empiriques. Elle s'inscrit donc à part entière dans la méthode de Bayle qui se veut historique (au sens d'une histoire scientifique) et critique (pourfendant les faussetés).

LA PREUVE PAR L'EXPÉRIENCE (DE PENSÉE ?)

S'il y a preuve par l'expérience, il n'y a pas en revanche de preuve par l'expérience de pensée. La pensée par elle-même ne peut rien prouver de certain, voire elle nous égare. Cette considération générale vaut aussi pour l'athéisme politique. Considérons l'hypothèse qui s'apparente le plus à une expérience de pensée, celle d'une société de vrais chrétiens, qui n'a pas d'équivalent empirique. Une première question se pose : est-elle véritablement une expérience de pensée ? À vrai dire, non. On n'expérimente rien. Pour employer une expression anachronique, cette hypothèse relève plutôt de l'explicitation de jugements analytiques que de jugements synthétiques porteurs d'un contenu cognitif. Elle consiste en effet plutôt en un déploiement des principes du christianisme, sans rien dire de l'expérience. Est-elle probante ? Non, car elle ne prouve rien qu'on ne sache déjà. Elle est seulement la mise en scène des principes de

45 « Une vérité de fait [...] ne renverse-t-elle pas cent volumes de raisonnements spéculatifs ? », *Dictionnaire historique et critique*, « Epicure », rq. C.

l'évangile : tendre l'autre joue est certes recommandé, mais n'a jamais été la meilleure maxime des armées et de la défense de la patrie.

Elle est même trompeuse si on pense y trouver une description soit d'une société chrétienne, soit des principes de l'action morale. Prise comme expérience de pensée probante, elle empêcherait même de voir la réalité des sociétés chrétiennes. Bayle écrit ainsi dans les *Pensées diverses* :

Que l'expérience combat le raisonnement que l'on fait pour prouver que la connaissance d'un Dieu corrige les inclinations vicieuses des hommes : Tout cela est beau et bon à dire quand on regarde les choses dans leur idée, et qu'on fait des abstractions métaphysiques. Mais le mal est que cela ne se retrouve pas conforme à l'expérience.

Il donne alors l'exemple d'une société de parfaits chrétiens :

J'avoue que si on donnait à deviner les mœurs des Chrétiens, à des gens d'un autre monde, ces gens d'un autre monde ne manqueraient d'assurer que les Chrétiens font à qui mieux mieux pour observer les préceptes de l'évangile, que c'est parmi eux à qui se signalera davantage dans les œuvres de miséricordes etc. Mais d'où viendraient qu'ils feraient ce jugement si avantageux ? C'est qu'ils ne considéreraient les Chrétiens que par une idée abstraite, car, s'ils les considéraient en détail et par tous les endroits qui les déterminent à agir, ils rabattraient de la bonne opinion qu'ils en auraient eu⁴⁶.

On voit donc la différence entre les deux hypothèses, celle de la société de (vrais) athées et celle de la société de vrais chrétiens. La seconde est trompeuse si on la prend pour preuve des mœurs des chrétiens et elle ne sert que, par contrepoint, à montrer que les hommes n'agissent pas conformément à leurs croyances (religieuses) ; la première est un guide, révélatrice de l'expérience. Elle sert à voir et à analyser, en se défaisant des préjugés sur les sociétés religieuses.

Car, dans les deux cas, le rôle de la conjecture est d'abord d'offrir, par comparaison, un nouveau regard sur l'expérience, et non de développer un espace propre à la pensée. Cette hypothèse est donc un outil d'analyse critique qui permet de relire l'histoire. Le style de Bayle est à cet égard significatif : les quelques lignes - précédemment citées - évoquant au conditionnel ce que serait la société d'athées prennent place dans des dizaines de pages où Bayle décrit, à l'indicatif, les sociétés passées ou

46 PD, § 134, T. 2, p. 8.

présentes, idolâtres ou chrétiennes, et procède en historien. La société d'athées, en tant qu'hypothèse, permet d'interroger les sociétés connues par l'historien ou le voyageur pour mettre au jour leur ressort, en révélant notamment (argument fréquemment répété par Bayle) que les hommes n'agissent pas en fonction de leurs croyances, mais de leurs passions (ce qui explique la conformité entre sociétés païennes, chrétiennes et probablement athées)⁴⁷.

Le recours à la société d'athées permet donc de mettre au jour les « véritables » ressorts qui nous font agir⁴⁸. Refuser de voir ces véritables ressorts de l'action humaine en croyant que la religion est un principe d'action morale, c'est « opposer des raisonnements métaphysiques à une vérité de fait⁴⁹ » et rien n'est plus propre à convaincre quelqu'un que de lui montrer qu'il « combat contre l'expérience ».

La conjecture a aussi une valeur heuristique, car « il n'y a point d'annales qui nous apprennent les mœurs et les coutumes d'une nation plongée dans l'athéisme » et qui permette de la réfuter d'emblée⁵⁰. Est-ce une « simple conjecture » ? Non, car on se tourne alors, à travers l'histoire, vers les d'athées individuels, puis vers les athées sociaux constatés dans l'Antiquité ou dans le Nouveau Monde. On sort alors de la « simple conjecture⁵¹ ». Les *Pensées diverses* et le *Dictionnaire* donnent au paradoxe de l'athée vertueux mais isolé les noms de Vanini ou Spinoza ; il présente avec Diagoras le cas d'un athée législateur juste et avisé, et avec la société des amis d'Épicure, un cas de société où règne la concorde et l'amitié sans religion⁵². Dans la *Continuation des pensées diverses* et dans les *Réponses*

47 PD, § 135 et 136.

48 PD, § 133, T. 2, p. 6.

49 PD, § 145, T. 2, p. 35.

50 PD, T2, p 106.

51 PD, § 174, T2, p. 107 : « Pour dire quelque chose de plus fort et qui ne laisse dans les termes de la simple conjecture, ce que j'ai avancé concernant les mœurs d'une société d'athées, je remarquerai que ce peu de personnes qui ont fait profession ouverte d'Athéisme parmi les Anciens, un Diagoras, un Théodore, un Évemere, n'ont pas vécu d'une manière à faire crier contre le libertinage ».

52 « Qu'on ne nous dise pas après cela que des gens qui nient la providence, et qui établissent pour leur dernière fin leur propre satisfaction, ne sont nullement capables de vivre en société, que ce sont nécessairement des traîtres, des fourbes, des empoisonneurs, des voleurs [...]. Une vérité de fait que celle que Cicéron vient d'attester, ne renverse-t-elle pas cent volumes de raisonnements spéculatifs ? Voici la secte d'Épicure dont la morale pratique sur les devoirs de l'amitié ne s'est nullement démentie pendant plusieurs siècles : et nous allons voir qu'au lieu que les sectes les plus dévotes étaient remplies de querelles

aux questions d'un provincial, Bayle analyse systématiquement le parallèle entre idolâtrie et athéisme en présentant des sociétés entièrement athées aussi bien par leur législateur que par leurs membres.

La conjecture se distingue donc de l'expérience de pensée à plusieurs égards :

1. Elle n'a pas de valeur probante en soi, mais uniquement par la confrontation avec l'expérience qui peut l'infirmier (comme pour la société de parfaits chrétiens) ou la confirmer (sociétés d'athées).
2. Elle ne sert pas à tester nos intuitions morales qui peuvent n'être que la projection de préjugés : tester l'intuition morale de la nécessité de Dieu pour la moralité, par une expérience de pensée, pourrait ne conduire qu'à des illusions.
3. En effet, l'accord rationnel dans des expériences de pensée peut n'être que le produit d'une certaine culture ou croyance (chrétienne par ex), comme on le voit dans l'argument du *consensus omnium*.
4. Elle ne sert pas à clarifier et à distinguer par la pensée, ce qui serait mêlé dans l'expérience. On pourrait même dire, à l'inverse, que le mélange entre morale et religion est un produit de la pensée et de la spéculation et que seul le recours à l'expérience permet d'en montrer la fausseté. Le rôle de crible et de clarification conceptuelle, qui est parfois attendu de l'expérience de pensée, est en revanche assuré par l'expérience réelle et par les myriades de vies réelles et de mondes vécus que révèle le *Dictionnaire*. C'est l'histoire qui assure la fonction critique de crible des notions confuses.

Si la conjecture est utile, c'est uniquement dans un dialogue permanent avec l'expérience qui permet la discrimination entre croyances et principes d'une part, et ressorts de l'action, d'autre part, ou entre religion et politique.

et de partialités, celle d'Épicure jouissait d'une paix profonde » (*Dictionnaire historique et critique*, article « Épicure », remarque D).

UNE EXPÉRIENCE DE PENSÉE LIBÉRALE ?

C'est pourquoi, pour finir, je précise que la société d'Athées n'est pas non plus une expérience de pensée libérale. En effet, à supposer qu'elle soit une expérience de pensée, elle ne serait pas libérale, si l'on voit dans le libéralisme un art de la séparation, notamment entre le religieux et le politique.

En premier lieu, Bayle n'est pas un libéral, croyant aux droits individuels contre l'État ou défendant la séparation des pouvoirs, mais un partisan de l'absolutisme de droit divin. On peut d'autant mieux distinguer religieux et politique et tolérer le pluralisme confessionnel, que le pouvoir politique est sans partage ni limite. Bayle a pour modèle l'imposition de l'Édit de Nantes par un pouvoir fort et indépendant du pouvoir papal⁵³.

En second lieu, on pourrait considérer que la société d'athées donne lieu à un paradoxe ou une difficulté. À une société idolâtre qui incarne l'essence du théologico-politique comme confusion des genres répond une société d'athées où la sphère politique est libérée de l'empiétement temporel du religieux. En ce lieu où la politique pourrait se manifester à l'état pur, lorsque l'on en a ôté la religion, le dévoilement pourrait se révéler décevant si on procède par une expérience de pensée comparable à *La fable des abeilles*⁵⁴.

Dans cette dernière, en effet, on enlève progressivement de la ruche tout ce qui provient du vice ou de l'intérêt ; progressivement, c'est l'ensemble du tissu social qui disparaît si bien que les abeilles n'ont plus qu'à aller vivre au creux d'un arbre. On pourrait procéder de même en dépouillant progressivement une société idolâtre et religieuse de tout ce qui provient de la superstition et de la religion. On la débarrasserait des prêtres, des églises, des fanatiques, et de tout un ensemble d'institutions religieuses. Mais il faudrait aller plus loin, car l'idolâtrie et la superstition désignent aussi des mécanismes de

53 Voir les analyses d'Élisabeth Labrousse, *Pierre Bayle, Hétérodoxie et rigorisme*, p. 517. Sur les positions politiques de Bayle, et notamment son rapport à l'absolutisme, voir les chapitres 16 (« La théorie absolutiste ») et 17 (« La raison d'État »).

54 Ce que j'ai proposé de faire dans l'article « Pensées diverses sur l'athéisme ou Le paradoxe de l'athée citoyen », art. cité.

sacralisation du pouvoir, d'autorité de la tradition, d'objectivation et de projection de nos passions dans un ordre naturel des choses. L'idolâtrie sous-tend l'ensemble du tissu social et institutionnel des sociétés, elle fonde la légitimité du pouvoir. Or, si l'on ôte l'idolâtrie des sociétés, c'est-à-dire la confusion du politique et du religieux, que reste-t-il ? Dans sa description des sociétés idolâtres, Bayle montre si bien l'intrication du religieux et de la superstition dans les mécanismes politiques et sociaux, que l'effet probable de leur suppression serait finalement la disparition du lien social et politique. La description très peu politique des sociétés athées du Nouveau Monde pourrait renforcer ce sentiment. La disparition de la religion et de la superstition pourrait donc être celle de la sphère politique, minant ainsi la crédibilité de l'athéisme politique.

La présente analyse des expériences de pensée permet de répondre à cette objection⁵⁵. En effet, voir l'argumentaire de Bayle à l'aune de *La fable des abeilles*, c'est se méprendre, car c'est précisément procéder par expérience de pensée et non par expérience réelle. De fait, Bayle considère que le passage d'une société de la religion à l'athéisme est fort peu probable. Une fois la religion instituée, elle ne cessera pas, mais se perpétuera sous une autre forme. En effet, les conquérants et les gouvernants ne cherchent pas de sujets athées. S'ils tâchent quelque fois de leur enlever une religion, ce n'est que pour leur en faire prendre une autre :

On ne peut concevoir qu'un fondateur de société établisse une forme de gouvernement sans y prescrire un culte divin, dont il donne la direction à des personnes qui dès là deviennent comme sacrées et par conséquent fort respectables ; d'où il résulte qu'elles se trouvent engagées par un intérêt essentiel à maintenir la religion et à la recommander au peuple sous de terribles menaces de la part de Dieu en cas de mépris⁵⁶.

La séparation entre le politique et le religieux ne doit donc pas donner lieu à une expérience de pensée de séparation conceptuelle et artificielle. Elle doit plutôt ouvrir à l'étude de la transformation des schémas religieux et superstitieux, dans les sociétés réelles qui se considéreraient athées. La conjecture de la société d'athée nous apprend donc à voir,

55 C'est l'objection que j'avais soulevée dans l'article cité dans la note précédente.

56 RQP, II, § 100, p. 703a.

rejoignant à cet égard une injonction wittgensteinienne “*don't think, just look*”⁵⁷, qui vaut aussi comme mise en garde contre l’abus philosophique des expériences de pensée.

Isabelle DELPLA
Université de Lyon – IRPhI/
COMOD

57 Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, § 66, Paris, Gallimard, 2014.

RÉSUMÉS/ABSTRACTS

Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS et Thierry GONTIER, « Introduction. Transformations du républicanisme, émergence du libéralisme (XVII^e-XVIII^e siècles) »

Les libéraux et les républicains sont souvent compris comme deux « familles » opposées l'une à l'autre. La réflexion généalogique que nous proposons met au contraire en valeur la dynamique qui résulte des interactions constantes entre deux pôles de pensée. La renaissance des idéaux civiques antiques à la Renaissance se produit dans le contexte nouveau d'émergence de l'individu. Inversement, cet individualisme tente de redéfinir sur de nouvelles bases ce que sont la chose publique et le bien commun.

Mots-clés : libéraux, républicains, révolutions anglaises, économie politique, Jakob Burckhardt, Hans Baron, J.G.A. Pocock, Quentin Skinner.

Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS and Thierry GONTIER, "Introduction. Transformations of Republicanism, Emergence of Liberalism (Seventeenth–Eighteenth Centuries)"

Liberals and republicans are often understood as two opposing "families." However, the genealogical reflection that we propose highlights the dynamic that results from the constant interactions between two poles of thought. The revival of ancient civic ideals in the Renaissance takes place in the new context of the emergence of the individual. Conversely, this individualism tries to redefine on new bases both the res publica and the common good.

Keywords: liberals, republicans, English revolutions, political economy, Jacob Burckhardt, Hans Baron, J.G.A. Pocock, Quentin Skinner.

Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS, « Le républicanisme anglais et la conception néo-romaine de la liberté. L'interprétation de Quentin Skinner »

Cet article a pour but de discuter l'interprétation de la conception de la liberté chez les auteurs anglais qui ont défendu le régime républicain établi en Angleterre entre 1649 et 1660. Dans le récit historique de Quentin Skinner, cette conception

de la liberté, caractérisée par l'absence d'interférence arbitraire, s'inspirerait de la théorie romaine des États libres découlant notamment de la pensée politique de Machiavel. Il s'agit de montrer qu'un tel récit est très problématique.

Mots-clés : Quentin Skinner, républicanisme anglais, liberté, Machiavel.

Alberto RIBEIRO GONÇALVES DE BARROS, *“English Republicanism and the Neo-Roman Conception of Freedom. Quentin Skinner’s Interpretation”*

The aim of the article is to discuss the interpretation of the conception of freedom found in English authors who defended the republican regime established in England between 1649 and 1660. In Quentin Skinner’s historical narrative, this conception of freedom, characterized by the absence of arbitrary interference, would be inspired by the Roman theory of free states, expressed mainly in the political thought of Machiavelli. The intention is to show that this narrative is problematic.

Keywords: Quentin Skinner, English republicanism, freedom, Machiavelli.

Frédéric HERRMANN, « Des Commonwealthmen au service de la liberté. L’opposition à Guillaume III et le “canon républicain” »

L’historiographie néo-républicaine a établi une distinction entre républicanisme et libéralisme qui mérite d’être réexaminée. L’exemple des commonwealthmen qui ont soutenu la révolution de 1688 mais qui se sont ensuite opposés aux nouvelles culture politique et « économie de créance » sous Guillaume III déplace le regard depuis le républicanisme comme langage vers le républicanisme comme culture et comme mode d’action politique, montrant une porosité entre droits naturels et vertu civique.

Mots-clés : néo-républicanisme, libéralisme, commonwealthmen, Angleterre, 1688, action politique.

Frédéric HERRMANN, *“Commonwealthmen in the Service of Liberty. Opposition to William III and the ‘Republican Canon’”*

The neo-republican interpretation posits a contrast between republicanism and liberalism which needs re-examining. A case study of the Commonwealthmen who supported the 1688 revolution but then pitted themselves against the new political culture and “credit economy” of William III’s reign shifts our focus away from republicanism as a language to republicanism as a culture and a mode of political action, thus showing that the line between natural rights and civic virtue is in fact blurred.

Keywords: neo-republicanism, liberalism, Commonwealthmen, England, 1688, political action.

Cicero ARAUJO, “Republicanism and Hume’s Political Thought”

This article examines Hume’s perceptions about the political and socio-economic events of his time. Anchored on J.G.A. Pocock’s analysis, it explores the ways Hume’s political thought could have been affected by the so-called “British eighteenth-century republicanism,” given the context of widespread disquiet about an unprecedented encroachment of economic and financial power into politics.

Keywords: David Hume’s political thought, British republicanism, political economy, wealth and state power.

Cicero ARAUJO, « *Le républicanisme et la pensée politique humienne* »

Cet article porte sur les réactions de Hume aux événements politiques et socio-économiques de son temps. En dialogue avec l’analyse de J.G.A. Pocock, il analyse les possibles influences du soi-disant « républicanisme du XVIII^e siècle britannique » sur la pensée du philosophe écossais, dans un contexte nouveau d’empiètement de la vie économique et financière sur la politique.

Mots-clés : pensée politique de David Hume, républicanisme britannique, économie politique, richesse et pouvoir étatique.

Claude GAUTIER, « “L’abâtissement’ de la plus grande partie du peuple”. Une lecture du problème de la division chez Adam Smith »

L’analyse de la division du travail chez Smith montre qu’il est possible de concilier les discours, en apparence contradictoire, que l’on trouve aux Livres I et V de son *Enquête sur la richesse des nations*. Cette cohérence est à rechercher dans les « principes de la nature humaine » et engage son naturalisme. Dès lors, sa conception de l’individu comme être interdépendant apparaît dans toute son importance et permet de requalifier la nature de son « libéralisme politique ».

Mots-clés : division, corruption, interdépendance, état de la société.

Claude GAUTIER, “‘The Stupefaction of the Greatest Share of the People’. A Reading of the Problem of Division in Adam Smith”

Smith’s analysis of the division of labor shows that it is possible to reconcile the seemingly contradictory discourses found in Books I and V of his Wealth of Nations. This coherence is to be found in the “principles of human nature” and engages his naturalism. From then on, his conception of the individual as an interdependent

being appears in all its importance and makes it possible to requalify the nature of his "political liberalism."

Keywords: division, corruption, interdependence, state of society.

Pedro PIMENTA, « Adam Smith et la Révolution française »

L'idée selon laquelle les philosophes écossais auraient évalué la Révolution française dans les termes de Burke a été démentie par des études telles que celles de Donald Winch et Anna Plassart. Nous montrons les nuances de la position d'Adam Smith à cet égard. Bien qu'il n'ait pas écrit directement sur la Révolution, il a laissé suffisamment d'indices dans la *Théorie des sentiments moraux* pour que nous en tirions des conclusions sans équivoque.

Mots-clés : corps politique, imagination, ordre, système.

Pedro PIMENTA, "*Adam Smith and the French Revolution*"

The idea that Scottish philosophers have evaluated the French Revolution in the terms of Burke has been belied by studies such as those of Donald Winch and Anna Plassart. We show the nuances of Adam Smith's position in this regard. Although he did not write directly about the Revolution, he left enough indications in The Theory of Moral Sentiments for us to draw some unequivocal conclusions.

Keywords: body politic, imagination, order, system.

Eunice OSTRENSKY, "Mary Wollstonecraft's Egalitarianism in *A Vindication of the Rights of Men*"

In *A Vindication of the Rights of Men*, Mary Wollstonecraft elaborates a response to Edmund Burke in terms of an opposition between justice and the status of aristocratic land property. Among the effects of landowners' domination, one of the most pernicious is the oppression of women, which is legitimized by the use of the language of sensibility. This article aims to discuss Wollstonecraft's analysis of the foundations and moral values of aristocratic society.

Keywords: equality, property, sensibility, freedom, domination.

Eunice OSTRENSKY, « *L'égalitarisme de Mary Wollstonecraft dans A Vindication of the Rights of Men* »

Dans A Vindication of the Rights of Men, Mary Wollstonecraft élabore une réponse à Edmund Burke en termes d'une opposition entre la justice et le statut de la

propriété foncière aristocratique. Parmi les effets de la domination des propriétaires fonciers, l'un des plus pernicious est l'oppression des femmes, légitimée par l'utilisation du langage de la sensibilité. L'article vise à discuter l'analyse que fait Wollstonecraft des fondements et valeurs morales de la société aristocratique.

Mots-clés : égalité, propriété, sensibilité, liberté, domination.

Isabelle DELPLA, « La société d'athées selon Pierre Bayle. Une expérience de pensée ? »

La conjecture d'une société d'athées de Pierre Bayle est-elle une expérience de pensée libérale, visant à séparer politique et religion ? Cette interprétation peut s'appuyer sur la relative proximité avec la fable des abeilles de Mandeville. Elle est pourtant erronée : cette conjecture relève d'une méthode sceptique, historique et critique contestant le principe même des expériences de pensée. La séparation du religieux et du politique n'y relève pas non plus d'une argumentation libérale.

Mots-clés : athéisme politique, scepticisme, libéralisme, méthode historique et critique, Pierre Bayle, Bernard de Mandeville, Fable des abeilles.

Isabelle DELPLA, "Pierre Bayle's Society of Atheists. A Thought Experiment?"

Is Pierre Bayle's conjecture of an atheist society a liberal thought experiment, aiming at severing politics from religion? Such an interpretation might rely on a certain resemblance with Mandeville's Fable of the Bees. But this interpretation is misleading: Bayle's conjecture is based on a skeptical, historical, and critical method, which contests the very principle of thought experiments. The separation of politics from religion does not rely on a liberal argumentation either.

Keywords: political atheism, skepticism, liberalism, historical and critical method, Pierre Bayle, Bernard Mandeville, Fable of the Bees.

« Éthique, politique, religions » est une revue biannuelle, gérée par l'Institut de recherches philosophiques de Lyon (IRPhiL, Université Lyon 3). Elle est centrée sur l'étude philosophique des sociétés contemporaines et de leur généalogie. Elle comprend des cahiers thématiques, des éditions ou traductions de textes de référence, des variétés et des recensions d'ouvrages, français ou étrangers. Les articles peuvent être publiés en français ou en anglais. Tous les textes sont soumis à une double expertise en double aveugle, réalisée par les membres des trois comités de la revue, ou, dans certains cas, par des experts extérieurs.

Les propositions d'articles sont à envoyer à

IRPhiL
18, rue Chevreul
69007 Lyon

ou par mail à romain.carnevali@univ-lyon3.fr

La revue *Éthique, politique, religions* est publiée, en version papier et en version électronique, aux éditions Classiques Garnier.



CLASSIQUES
GARNIER

Bulletin d'abonnement revue 2022

Éthique, politique, religions

2 numéros par an

M., Mme :

Adresse :

Code postal :

Ville :

Pays :

Téléphone :

Fax :

Courriel :

Prix TTC abonnement France, frais de port inclus		Prix HT abonnement étranger, frais de port inclus	
Particulier	Institution	Particulier	Institution
■ 51 €	■ 51 €	■ 59 €	■ 59 €

Cet abonnement concerne les parutions papier du 1^{er} janvier 2022 au 31 décembre 2022.

Les numéros parus avant le 1^{er} janvier 2022 sont disponibles à l'unité (hors abonnement) sur notre site web.

Modalités de règlement (en euros) :

- Par carte bancaire sur notre site web : www.classiques-garnier.com
- Par virement bancaire sur le compte :
Banque : Société Générale – BIC : SOGEFRPP
IBAN : FR 76 3000 3018 7700 0208 3910 870
RIB : 30003 01877 00020839108 70
- Par chèque à l'ordre de Classiques Garnier

Classiques Garnier

6, rue de la Sorbonne – 75005 Paris – France

Fax : + 33 1 43 54 00 44

Courriel : revues@classiques-garnier.com

Abonnez-vous sur notre site web :
www.classiques-garnier.com

