

corpus

revue de philosophie

n° 64
Le droit naturel



**CORPUS DES ŒUVRES DE PHILOSOPHIE
EN LANGUE FRANÇAISE**

N° ISSN : 0296-8916

PUBLIEE AVEC LE CONCOURS DE L'UNIVERSITE PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

corpus

revue de philosophie

n° 64

Le droit naturel

*mis en œuvre par
Florence Gauthier*

© Revue éditée par l'Association pour la revue Corpus, 2013

N° ISSN : 0296-8916

TABLE DES MATIÈRES

Florence Gauthier	
<i>Introduction</i>	5
Brian Tierney	
<i>Origines et persistance de l'idée des droits naturels</i>	9
Florence Gauthier	
<i>Éléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney</i>	31
Christophe Miqueu	
<i>Locke et la révolution du droit naturel à l'aube des Lumières</i>	57
Florence Gauthier	
<i>Le débat Le Mercier de la Rivière/Mably, ou l'économie politique tyrannique contre les Lumières, 1767-1768</i>	75
Marc Belissa	
<i>La place du droit naturel chez Mably. Éléments de débat</i>	111
Christopher Hamel	
<i>Pourquoi les néo-républicains refusent-ils la thèse des droits naturels ? Un examen critique de John Pocock à Philip Pettit</i>	129
Yannick Bosc	
<i>De Thermidor à Brumaire : la victoire de « la vaste conspiration contre les droits naturels »</i>	149
Varia	
Traduction par Olivier Bloch de Robert PHILIPPSON	
<i>La philosophie du droit des épicuriens</i>	175
Monique Vernes	
<i>Ovide, Rousseau, les barbares et le barbare</i>	247

Liste des sommaires : voir notre site <http://www.revuecorpus.com>

INTRODUCTION

DU DROIT NATUREL À TRAVERS ENJEUX ET DÉBATS : LE POINT SUR LES RECHERCHES ACTUELLES

L'équipe du Séminaire *L'esprit des Lumières et de la Révolution* s'intéresse tout particulièrement, depuis sa création, à la réinscription du champ politique dans les problématiques du droit naturel à l'époque moderne, et a déjà publié, individuellement et collectivement, de nombreux travaux à ce sujet¹. On constate aujourd'hui un indéniable renouveau d'intérêt pour ce *droit naturel* dont il faut rappeler que la longue existence a été traversée de périodes d'approfondissements et de développements prometteurs, suivies d'éclipses plus ou moins prolongées, en fonction de l'intensité des débats et des enjeux à son sujet.

Historiens et philosophes, nous proposons ici un état des connaissances actuelles en abordant des points précis qui nous sont apparus comme autant d'obstacles à une meilleure intelligence de l'histoire tumultueuse du droit naturel, obstacles qui nous ont stimulés pour essayer de les mieux saisir et d'en permettre la critique.

¹ Voir notre site *Révolution française.net* et notre dernière publication Marc BELISSA, Yannick BOSC, Florence GAUTHIER éd., *Républicanismes et droit naturel. Des Humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009, avec les interventions de Marc Belissa, Yannick Bosc, Vincent Bourdeau, Emilie Brémond, Monique Cottret, Marc Deleplace, Antoni Domènech, Florence Gauthier, Jean-Pierre Gross, Magali Jacquemin, Joaquin Miras, Raymonde Monnier, Pierre Serna, Sophie Wahnich.

CORPUS, revue de philosophie

La Revue *Corpus*, en la personne de Francine Markovits sa directrice éditoriale, nous a accueillis pour ce numéro spécial et nous la remercions chaleureusement.

Ce numéro s'ouvre avec la contribution de Brian Tierney qui nous a aimablement donné son accord pour publier, ici, la traduction de la présentation de son livre, *The Idea of Natural Right. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, (1997). Historien du droit médiéval, Brian Tierney a récemment retrouvé la date et le lieu d'apparition de ce droit naturel : dans le droit médiéval du XII^e siècle et chez les juristes, qui ont eu besoin d'une conception nouvelle du droit pour exprimer les transformations de leur époque. Cette découverte permet de mettre fin à certaines interprétations inexactes ou fantaisistes, qui ont encore cours aujourd'hui, ce qui représente une contribution majeure à la compréhension de l'histoire du droit naturel.

Par ailleurs, de la fin du Moyen-âge jusqu'aux débuts du XVII^e siècle, Brian Tierney nous invite à faire connaissance avec des débats concernant les relations entre droits naturels individuels, droits de propriété et droits d'usage, l'apparition de théories politiques introduisant le droit naturel dans le droit constitutionnel et de théories d'un droit naturel des gens comme moyen de se protéger contre conquêtes et colonisations.

Florence Gauthier propose, dans « Éléments d'une histoire du droit naturel », de rouvrir la discussion sur la définition des termes *droit naturel*, rendus confus depuis la longue éclipse de la fin du XVIII^e siècle jusqu'au lendemain de la Seconde Guerre Mondiale et de revisiter, à la lumière de l'apport de Brian Tierney, les avancées comme la formation de nouveaux obstacles chez Léo Strauss et Michel Villey.

Christophe Miqueu entreprend de restituer sa radicalité à la pensée politique des *Deux traités de gouvernement* de Locke, perdue de vue lors des débats des années 1950-60, qui l'ont rendue particulièrement inaudible. Il nous propose encore un état de la question qui a connu un profond renouvellement dans

Introduction

les deux dernières décennies, des deux côtés de la Manche et de l'Atlantique.

Florence Gauthier, à nouveau, présente la critique que fit Mably de la théorie physiocratique, en 1767-1768, et précise la manière dont Le Mercier de la Rivière a cherché à s'approprier l'idée de *droit naturel* transformée en *loi naturelle*. Mably comprit en effet que ces économistes prétendaient détruire les *sciences humaines*, et la politique en premier lieu : il s'agissait non plus de débattre des lois auxquelles les citoyens donneraient leur consentement, mais de se soumettre à la tyrannie de pseudo lois naturelles de l'économie.

Marc Belissa intervient dans le débat récent sur la place du droit naturel chez Mably. Depuis la conceptualisation du « républicanisme classique » selon Pocock, des interprétations ont voulu l'appliquer, au-delà de son ère première située en Italie, en Angleterre et aux USA, aux Lumières françaises et à Mably en particulier, bien que ce cadre ne leur convienne guère. L'auteur critique méthodiquement l'opposition entre langage du droit et celui de la vertu que des interprétations récentes ont voulu introduire dans la pensée de Mably.

Christopher Hamel constatant le refus du droit naturel chez les néo-républicains depuis Pocock, se propose d'examiner leurs arguments. L'auteur commence par critiquer l'affirmation que le droit naturel relève du *libéralisme* et s'oppose au *républicanisme*, poursuit son examen de l'objection de l'abstraction attribuée au droit naturel, comme à la place consentie aux droits individuels et nous conduit à la thèse centrale du refus des droits naturels vus en tant que contraintes constitutionnelles, qui priveraient les individus de la délibération collective. Tous ces arguments sont examinés d'une façon approfondie pour atteindre le cœur même du sujet : qu'est-ce qu'un droit ? qu'est-ce que le droit naturel ?

Yannick Bosc revient sur la rupture avec le droit naturel qui s'est produite avec le 9 thermidor an II-27 juillet 1794, rupture qui a entraîné la sortie du principe d'une Déclaration des droits hors du droit constitutionnel français. Il met en lumière les arguments que les Thermidoriens, acteurs de cette expulsion, puis à leur suite Jérémy Bentham qui séjournait en France et

CORPUS, revue de philosophie

son ami J-B. Say, enfin les Idéologues, ont construit pour rompre avec le droit naturel. La démocratie est présentée comme *anarchie*, afin de justifier une aristocratie des propriétaires, seuls aptes à gouverner. Les arguments selon lesquels la Déclaration des droits ne peut être une contrainte, mais un simple guide, et celui de l'abstraction du droit naturel, furent introduits avec insistance et éclairent l'examen mené dans l'article précédent par Christopher Hamel : les sources de l'argumentaire apparaissent là, sous nos yeux, donnant un relief particulier à cette double enquête.

Florence GAUTHIER
Historienne,
Université Paris 7-Diderot

ORIGINES ET PERSISTANCE DE L'IDÉE DES DROITS NATURELS¹

1. À l'heure où s'ouvre un siècle nouveau, le statut actuel des droits de l'homme reste assez précaire et leur avenir dans le monde est imprévisible². À côté des problèmes évidents de leur application concrète en de nombreuses régions du globe, subsistent également de réels doutes quant à la reconnaissance par tous les peuples de l'universalité de l'idéal occidental des droits de l'homme. Samuel Huntington, dans son *Choc des Civilisations*, présente notre culture moderne des droits comme une spécificité occidentale, sans résonance aucune pour le reste de l'humanité³. Une autre étude contemporaine porte ce titre peu prometteur : *Les Droits de l'Homme : une construction occidentale à l'application limitée*⁴. À l'extrême opposé, un rapport de

¹ Ce texte a été publié dans le *Northwestern University Journal of International Human Rights*, Vol. 2, April 2004 sous le titre : « The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence ». Il s'inspire de mes écrits antérieurs sur les droits naturels, Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights : Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Eerdmans, Grand Rapids USA/Cambridge UK, 1997. Dans les notes ci-dessous, je renvoie à cet ouvrage pour toute référence aux sources originales des travaux des auteurs évoqués dans cet article.

² J'ai utilisé indifféremment les termes « droits naturels » et « droits de l'homme ». De nos jours, on préfère l'expression « droits de l'homme », qui dissocie les droits universels du contexte médiéval où l'idée de droit naturel a vu le jour. Les deux termes ont toutefois la même signification. Les droits naturels, comme les droits de l'homme, sont des droits inhérents aux personnes, en raison même de leur humanité.

³ Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations*, 1996.

⁴ Adamantia POLLS & Peter SCHWAB, *Human Rights : Cultural and Ideological Perspectives* 1-18, 1979.

CORPUS, revue de philosophie

l'UNESCO de 1947 fait observer, à propos de l'idée des droits de l'homme, que « ses débuts, tant à l'Ouest qu'à l'Est, coïncident avec ceux de la philosophie »⁵. Dans le même esprit, Nikolas Gvosdev analyse la politique de tolérance religieuse menée par certains empereurs chinois et mongols, y compris Gengis Khan, comme une anticipation de la pratique moderne des droits de l'homme⁶. Cependant, il serait erroné de voir une préoccupation pour les droits chaque fois que l'on rencontre des politiques qui, pour moralement sympathiques qu'elles puissent paraître, reposent en fait sur de tout autres fondements. Gengis Khan était loin d'être un précurseur des droits de l'homme ! Notre concept moderne n'a pas existé de tous temps, ni en tous lieux ; il a, en fait, son histoire particulière, que nous tâcherons d'explorer et qui, à ses débuts, était bel et bien une histoire occidentale.

2. Avant de nous pencher sur les débuts de cette histoire, mentionnons encore un aspect de la situation contemporaine. Même dans le monde occidental, patrie originelle de la pensée des droits naturels, il n'y a aucun consensus sur leur existence ni sur leurs fondements et, prévaut même parfois à leur égard, un scepticisme manifeste. *Libertaires* et *communautaristes* s'affrontent farouchement pour défendre les mérites de leurs positions respectives. Les hommes d'État sont obligés, pour la forme, de mentionner l'idée des droits de l'homme, mais les philosophes adoptent souvent une attitude plus sceptique. Alasdair MacIntyre, par exemple, a déclaré que « ces droits n'existent pas, et y croire revient à croire aux licornes et aux sorcières »⁷. Il leur préfère un mode de pensée antérieur, qui mettait l'accent sur la recherche de la vertu plutôt que sur l'affirmation des droits. Un autre penseur regrette que l'importance accordée de nos jours à la question des

⁵ *Human Rights : Comments and Interpretations*, 260, UNESCO éd., 1949.

⁶ Nikolas K. GVOSDEV, *Finding the Roots of Religions Liberty in the « Asian Tradition »*, 42 J. Church and St., 507-527, 2000.

⁷ Alasdair MACINTYRE, *After Virtue : a Study in Moral Theory*, 69, 2d ed. 1984.

Brian Tierney

droits ait entraîné une perte d'intérêt pour le bien commun, ainsi que l'avènement d'une société marquée par un « égoïsme corrosif⁸ ».

3. Toutefois, l'objection la plus répandue aujourd'hui quant à la pensée des droits naturels vient du relativisme culturel ou de l'historicisme. Il y a aujourd'hui, et depuis toujours, des centaines de sociétés humaines à travers le monde. Toutes ont des coutumes et des valeurs différentes : en conséquence, un seul ensemble de droits de l'homme ne peut valoir pour elles toutes. Richard Rorty soutient ainsi que « l'histoire poursuit son cours jusqu'au bout » et que les peuples sont irrémédiablement modelés de façon différente par leurs diverses cultures. La seule approche historique ne peut résoudre tous ces problèmes, qui relèvent de la philosophie moderne et des sciences sociales, mais elle peut nous conduire à les aborder selon une perspective différente, voire plus éclairante.

4. En présentant les origines et les premiers pas de l'histoire de l'idée de droits naturels – en une sorte d'« *Urgeschichte* », ou histoire originaire – je décrirai nécessairement une construction occidentale. Précisons tout de suite qu'il ne sera pas question ici du développement inévitable d'idées présentes depuis toujours dans le psychisme occidental, ni de leur croissance quasi organique et inscrite dans les gènes culturels occidentaux⁹. L'histoire occidentale nous a offert d'autres alternatives. Platon évoquait une société idéale sans recourir aux droits naturels. Moïse donna des commandements aux enfants d'Israël, et non un code de droits. Selon les contextes, l'Église chrétienne supprima ou affirma certains droits. Il n'y avait donc rien d'inéluctable dans l'émergence d'une doctrine des droits naturels. Pour expliquer comment cette idée apparut, nous devons prendre en considération une série de circonstances qui émaillèrent le cours de l'histoire occidentale, et tâcher de

⁸ La phrase est de Robert A. KRAYNAK, *Christian Faith and Modern Democracy*, 167, 2001.

⁹ Sur ce thème, voir les remarques pertinentes de Heiner BIELEFELDT, « Western versus Islamic Human Rights Conceptions ? A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion of Human Rights », 28, *Pol. Theory*, 2000, p. 90-121.

CORPUS, revue de philosophie

comprendre en quoi les diverses réponses qui leur furent adressées façonnèrent ce nouveau mode de pensée.

5. En suivant cette idée, il me vint à l'esprit que les juristes du XII^e siècle, en particulier les juristes d'Église, jouèrent un rôle novateur important. Nous le verrons, il s'agit en partie d'un problème de sémantique juridique : comment la « petite phrase » de *ius naturale* a glissé, d'un sens objectif, vers un sens subjectif, et comment l'ancien concept de loi naturelle a été remodelé en idée moderne de droits naturels. Mon but est de suivre cette histoire des origines du XII^e siècle jusqu'aux alentours de 1500, moment où un événement imprévisible infléchit de façon décisive la pensée des droits de l'homme pour les temps à venir. Je veux parler de la rencontre de l'Europe avec l'Amérique et du grand débat qu'elle déclencha parmi les érudits espagnols autour de la question des droits des Indiens d'Amérique, en particulier chez Vitoria et Las Casas, et, dans le camp adverse, Sepulveda. À cette époque, l'idéal des droits de l'homme faisait à la fois l'objet de revendications passionnées et de contestations vigoureuses. Et il en fut ainsi à travers les siècles. Notre histoire pourra sans doute donner la mesure de la vitalité, comme de la vulnérabilité, de cet idéal.

6. Aujourd'hui, toutefois, les historiens ne s'accordent pas sur le problème des premières origines. Certains attribuent la paternité de l'idée à Thomas Hobbes, d'autres, à Grotius, d'autres encore, à Gerson. Mais le point de vue le plus généralement accepté de nos jours semble trouver la première formulation du concept de droits naturels subjectifs dans la philosophie nominaliste de la fin du Moyen Âge. C'est dans les nombreux ouvrages et articles de l'universitaire français Michel Villey que cet argument a été présenté de la façon la plus approfondie. Villey oppose l'idée moderne de droits naturels subjectifs à la tradition plus ancienne de droit naturel objectif. Il fait remarquer que l'expression latine de *ius naturale* désignait traditionnellement une « loi naturelle », ou « ce qui est naturellement juste ». Or, le droit naturel subjectif est bien différent. Selon Villey, un droit subjectif représente « une faculté, une capacité, la liberté d'agir », ou, plus précisément, « un pouvoir de l'individu », alors que le terme *ius* interprété

Brian Tierney

comme « loi » ou « droit objectif » caractérise une restriction de ce pouvoir. Les deux concepts étaient donc antithétiques, radicalement incompatibles, et Villey préférait de loin le plus ancien. Il accordait peu d'estime à la prolifération de revendications modernes faites au nom des droits. D'après lui, dans une culture des droits, la justice se résume à « une simple étiquette que l'on appose à nos propres préférences subjectives »¹⁰.

7. Selon Villey, c'est le philosophe franciscain du XIV^e siècle, Guillaume d'Ockham, qui fut le grand innovateur et le révolutionnaire qui, le premier, créa une doctrine des droits subjectifs. Dans cette optique, la philosophie nominaliste d'Ockham, selon laquelle seules les entités individuelles avaient une existence réelle, mena tout naturellement à une théorie politique individualiste. Villey écrit donc qu'Ockham est le père des droits subjectifs et, pour éviter toute accusation de sexisme, en vogue aujourd'hui, il s'empresse d'ajouter que sa philosophie en est également la mère. Plus précisément, d'après Villey, Ockham a provoqué une « révolution sémantique » lorsque, pour la première fois, il a associé les deux concepts *ius* et *potestas*, droit et pouvoir. Pour Villey, cette association est une malencontreuse aberration.

8. En Amérique, Léo Strauss et le groupe d'universitaires qu'il influençait prirent des positions à peu près semblables à celles de Villey. Dans cette version, c'est Hobbes qui prend la place d'Ockham dans le rôle de l'innovateur révolutionnaire, mais Strauss met également l'accent sur l'opposition radicale entre une doctrine plus ancienne du droit naturel, ou loi naturelle contraignante pour l'homme, et le concept moderne de droit naturel focalisé sur l'affirmation de soi par l'individu¹¹. Hobbes,

¹⁰ Brian TIERNEY, voir *supra* note 1, p. 21, 28-30 citant Michel VILLEY, *Cours d'Histoire de la philosophie du Droit*, Paris, 1963. Pour une synthèse pratique voir Michel VILLEY, « La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam », 9, *Archives de philosophie du droit*, 97-127, Paris, 1964 et *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Monchrestien, 1975.

¹¹ Léo STRAUSS, *Droit naturel et histoire*, 1971. En dépit des affinités entre les deux auteurs, les travaux de Strauss et Villey ont rarement été étudiés en

CORPUS, revue de philosophie

en effet, distinguait très précisément les deux concepts. Dans le *Léviathan*, il écrit : « Il y a, entre loi et droit, toute la différence qui sépare obligation et liberté, qui, dans un seul et même domaine, sont en contradiction¹². » Pourtant, de nombreux penseurs de la fin du Moyen Âge et de l'époque moderne considéraient que les concepts de loi naturelle et de droit naturel s'épaulaient mutuellement. Cela nous laisse aux prises avec un problème que nous traiterons après avoir examiné certaines sources médiévales.

9. C'est à la lecture de Villey que la jurisprudence du XII^e siècle m'est apparue comme source significative pour le langage des droits naturels à venir. Villey soutient qu'Ockham est à l'origine d'une innovation radicale et qu'il a créé « un monstre hybride » en définissant le *ius* (le droit) comme pouvoir subjectif (*potestas*). Mais, en fait, un tel langage était courant dans les écrits juridiques, en particulier chez les canonistes médiévaux, depuis plus d'un siècle avant Ockham. L'un d'eux, qui écrivait sur le rôle des évêques élus, juste avant 1200, déclarait : « Le pouvoir administratif qu'ils détiennent est un droit » (*potestas... id est ius*). En outre, le XII^e siècle offre également un contexte historique inédit, au sein duquel l'émergence d'une idée de droits naturels subjectifs devient intelligible. Il me semble que cette idée est née de la conjonction entre une nouvelle période de vitalité culturelle, et une nouvelle herméneutique, un nouvel intérêt pour les anciens textes de la tradition juridique occidentale.

10. Le XII^e siècle fut une ère de renaissance, marquée par un regain de vitalité dans de nombreux domaines de la vie et de la pensée. C'est l'époque des premières grandes cathédrales gothiques et des premières universités. De nouveaux réseaux commerciaux se développèrent, accompagnés d'un regain d'activité urbaine. La vie religieuse fut marquée par une nouvelle valorisation de l'être

parallèle. Pour un examen critique de ces deux auteurs, voir Luc FERRY, Alain RENAULT, *Des droits de l'Homme à l'idée républicaine*, Paris, PUF, 1985, p. 47.

¹² Thomas HOBBS, *Leviathan*, (1651) trad. de l'anglais Paris, Gallimard, 2000, I, 14, p. 230.

Brian Tierney

humain en tant qu'individu – de l'intention individuelle dans la reconnaissance des péchés, dans le consentement au mariage, dans l'examen de conscience. De plus, la vie quotidienne de l'époque témoigne d'une vive préoccupation à l'égard des droits et des libertés. Les rois faisaient valoir leurs droits contre les papes trop ambitieux, et les évêques – dont le célèbre Thomas Becket – défendaient les droits de l'Église contre la puissance des rois. La société féodale était une architecture de droits imbriqués les uns dans les autres, où se répondaient entre eux les droits des seigneurs et ceux des vassaux. À l'intérieur de cette société, nombre de nouvelles associations communales se développaient et réclamaient, pour leurs membres, des droits et libertés spécifiques – ainsi, les communes urbaines et les innombrables guildes de marchands et artisans. Notre très chère *Magna Carta* est un exemple bien connu, dans la tradition anglo-américaine, de cette grande préoccupation pour les droits. La première clause de la *Magna Carta* déclare que « l'Eglise d'Angleterre sera libre et jouira de tous ses droits et libertés, sans qu'on puisse les amoindrir »¹³. La suite du document vise à préciser les différents droits des seigneurs féodaux, de leurs vassaux, des marchands, et parfois même de tous les hommes libres d'Angleterre. Le souci des droits, néanmoins, n'était pas un phénomène spécifiquement anglais. Des chartes similaires virent le jour dans d'autres pays, et, l'année même où la *Magna Carta* fut promulguée, un influent canoniste de Bologne écrivait : « Nul ne doit être privé de son droit, sauf s'il a commis un très grave délit »¹⁴.

11. Dans le cadre de notre enquête, le trait le plus important de cette renaissance du XII^e siècle est le renouveau considérable des études juridiques, d'abord concentré à Bologne, en Italie. Une nouvelle culture vit ainsi le jour, après des siècles de quasi-anarchie. Les hommes du Moyen Age accordaient de la valeur à

¹³ James Clark HOLT, *Magna Carta*, Cambridge, 1992, p. 449.

¹⁴ Cette phrase est tirée de la Glose Ordinaire du *Decretum Gratiani* par Johannes Teutonicus, in *Decretum Gratiani... Una Cum Glossis*, gloss ad Dist. 56 c. 8, Venise, 1600.

CORPUS, revue de philosophie

leurs droits, mais, vivant une époque encore turbulente, ils ressentaient aussi le besoin d'un système juridique plus adéquat. Tout d'abord, autour de 1100, tout le corpus du droit romain fut récupéré. Puis une codification du droit de l'Église fut effectuée, dans le fameux *Decretum Gratiani* (Décret de Gratien, v. 1140), ouvrage dont l'influence fut immense. Le droit canon peut paraître un sujet d'étude moyennement passionnant pour la plupart des lecteurs modernes, mais les canonistes du XII^e siècle étaient loin de se limiter à la simple exposition d'un corpus figé de normes ecclésiastiques. Ils s'étaient engagés dans une grande entreprise : la création d'une nouvelle structure, totalement inédite, de jurisprudence universelle pour l'Église. Le *Decretum Gratiani* n'était pas un simple recueil de lois et règlements. Il remontait aux Pères de l'Église et aux premiers conciles, et présentait la vie juridique de l'Église dans le monde depuis mille ans, le tout regroupé en un seul volume, accompagné de commentaires critiques. Les intellectuels médiévaux trouvèrent ce travail fascinant et allèrent en masse l'étudier dans les grandes écoles de droit de Bologne. Bientôt des douzaines, puis des centaines de commentaires du *Decretum* furent rédigés – la plupart, non publiés et uniquement accessibles sous forme de manuscrits médiévaux.

12. Bien évidemment, les droits que j'ai mentionnés jusqu'à présent – comme ceux qui figurent dans la *Magna Carta* – concernaient des personnes et des classes particulières. Il nous reste à comprendre pourquoi ce furent précisément les canonistes médiévaux, qui, entre tous, s'intéressèrent les premiers aux droits naturels¹⁵. Cela se produisit de la façon suivante : les tout premiers chapitres du *Decretum* présentaient des textes où figuraient plusieurs usages différents du terme *ius naturale*, usages qui semblaient parfois se contredire. Ainsi, Gratien lui-même écrivait qu'en vertu de la loi naturelle, toute propriété était commune. Ensuite, il ajoutait que toute loi humaine qui allait à l'encontre de la loi naturelle était nulle et non avenue. Comment expliquer et justifier

¹⁵ Pour les textes canoniques mentionnés dans l'argumentaire qui suit, voir TIERNEY, *Studies on Natural Rights*, op. cit., p. 58-69.

Brian Tierney

alors l'existence de la propriété dans le monde réel, en vertu de la loi humaine ? Les premiers commentateurs s'aperçurent rapidement que, dans des contextes différents, le terme *ius naturale* recouvrait différentes acceptions. Le plus grand d'entre eux, Huguccio (v. 1190), expliquait à ses étudiants : « Les exemples de *ius naturale* cités ci-dessous ne font pas tous référence à la même acception du *ius naturale*... Mais, pour éviter de semer la confusion dans l'esprit de quelque idiot, je vais diligemment expliciter chacun d'eux ». Et c'est ce qu'il fit, longuement.

13. L'important, pour nous, est que les juristes, en explorant les différents sens possibles du *ius naturale*, ont trouvé une nouvelle signification qui n'apparaissait pas vraiment dans leurs anciens textes. Abordant ceux-ci avec, à l'esprit, leur nouvelle culture fondée sur l'individu et ses droits, ils y ajoutèrent une nouvelle définition. Ils définirent parfois le droit naturel dans un sens subjectif comme un pouvoir, une force, une capacité ou une faculté inhérente aux êtres humains, sans pour autant que cela ne détermine immédiatement une doctrine de droits spécifiques. Lorsque les canonistes, dans leurs écrits, évoquaient le *ius naturale* comme une faculté ou un pouvoir, ils désignaient avant tout une capacité, enracinée dans la raison humaine et le libre arbitre, à discerner ce qui était juste et à agir en conséquence. Cependant, l'ancien concept de droit naturel acquérant ainsi une dimension subjective, il devenait facile d'établir des règles de conduite prescrites par la loi naturelle, de même que ce que nous appelons droits naturels, c'est-à-dire les revendications et les pouvoirs licites inhérents aux individus. Et en effet, les canonistes commencèrent bientôt à débattre dans ce sens et à déterminer ces droits, dont le premier, très radical, était le droit des indigents à subvenir à leurs besoins vitaux, même si cela signifiait s'approprier le superflu des riches¹⁶.

¹⁶ Sur la persistance de cette doctrine, voir S. G. SWANSON, « The Medieval Foundations of John Locke's Theory of Natural Rights : Rights of Subsistence and the Principle of Extreme Necessity », 18, *Hist. Pol. Thought*, 1997, p. 399-459.

CORPUS, revue de philosophie

14. En présentant des définitions subjectives du *ius naturale*, les canonistes n'abandonnaient pas l'ancienne signification de justice naturelle de ce terme, mais ils commençaient à comprendre qu'un concept adéquat de justice naturelle se devait d'inclure un concept de droits individuels. En revanche, leur doctrine ne prônait pas pour autant un individualisme égoïste. Après tout, les premiers mots du *Decretum*, leur grand livre de droit, n'étaient-il pas une reformulation de la Règle d'Or : « Fais à autrui ce que tu voudrais qu'il te fasse » ? Par ailleurs, ces canonistes n'opposaient pas les valeurs individuelles aux valeurs de la communauté. Ils auraient pu tomber d'accord avec Jacques Maritain, philosophe moderne, pour qui « rien n'est plus illusoire que d'opposer le problème de la personne à celui du bien commun¹⁷. » Maritain, qui perçoit une relation d'« implication mutuelle » entre l'individu et la communauté, fonde cet argument sur une théorie métaphysique complexe¹⁸. Or, les canonistes n'étaient pas métaphysiciens, mais juristes : ils menèrent donc des réflexions longues et ardues – sans ouvertement philosopher – sur les multiples formes de vie collective qui se développaient dans leur société et ils élaborèrent une subtile et complexe théorie juridique des structures collectives, qui permettait le jeu des droits individuels au sein des corps collectifs¹⁹.

15. Deux autres développements importants de la pensée du droit virent le jour au XIII^e siècle. Vers la fin du siècle, les juristes commencèrent à débattre du fait que le droit de comparaître et de se défendre soi-même devant un tribunal – autrement dit, le droit à un procès en règle – ne dépendait pas simplement du droit civil de certaines nations spécifiques, mais était fondé sur le droit naturel universel. Ils soutenaient que, de même qu'il y avait un droit naturel d'autodéfense contre les

¹⁷ Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée de Brouwer, 1947.

¹⁸ Utilisant le langage aristotélicien de la matière et de la forme, MARITAIN distinguait « individualité matérielle » et « personnalité spirituelle », *Ibid.*

¹⁹ Brian TIERNEY, *Foundations of the Conciliar Theory*, Cambridge, 1955, p. 100-108.

Brian Tierney

agressions physiques, il devait exister un droit de légitime défense contre les attaques en justice²⁰.

16. Le second développement propre au XIII^e siècle concernait un problème évoqué plus haut et récurrent dans les discussions sur les droits naturels : la revendication des droits naturels est-elle spécifique à la culture occidentale, ou ces droits appartiennent-ils – ou devraient appartenir – à tous les peuples ? Au milieu du XIII^e siècle, le pape Innocent IV, grand canoniste à part entière, dut faire face à un problème similaire. Il posa la question de savoir si les droits fondamentaux à la propriété et à la création de gouvernements légitimes n'appartenaient qu'aux peuples chrétiens ou si même les infidèles – il pensait avant tout aux Musulmans – pouvaient également jouir de ces droits. Les plus extrémistes des partisans du pape soutenaient que, puisque ce dernier était le représentant de Dieu sur terre, il était le seigneur du monde entier et que, par conséquent, la propriété et la juridiction légitimes étaient l'apanage de ceux qui reconnaissaient son autorité. Innocent IV était lui-même un ardent défenseur du pouvoir papal, mais n'allait pas aussi loin et, citant les évangiles : « Aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons... Regardez les oiseaux du ciel : ils ne sèment ni ne moissonnent ni ne recueillent en des greniers et votre Père céleste les nourrit²¹ » il déclara en conséquence : « la propriété, la possession et la juridiction peuvent légalement appartenir aux infidèles... car ces choses furent créées, non seulement pour les fidèles, mais pour toute créature douée de raison²². » Le texte d'Innocent survécut à son auteur de façon significative. Il fut souvent cité dans les divers commentaires du

²⁰ Sur ce développement, voir Kenneth PENNINGTON, *The Prince and The Law, 1200-1600 : Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Univ. of California Press, 1993.

²¹ MATHIEU, 5, 45 et 6, 26, *Bible de Jérusalem*, Ed. du Cerf, 2000.

²² INNOCENT IV, *Commentaria Innocentii... Super Libros Quinque Decretalium*, Com. Ad 3. 34. 8, Frankfurt, 1570.

CORPUS, revue de philosophie

droit canon et finalement adopté par les théologiens du XVI^e siècle qui défendaient les droits des Indiens d'Amérique contre leurs conquérants espagnols.

17. Avant de prendre congé des canonistes médiévaux, nous devons considérer un dernier aspect très important de leur pensée. En examinant les vues de Villey et Strauss, j'ai soulevé un problème inhérent à leurs interprétations de la loi naturelle et des droits naturels. Si, comme le soutient Villey, le *ius naturale*, dans son sens classique, restreignait le pouvoir, il ne pourrait pas, sans déclencher une révolution sémantique, définir également le droit ou le pouvoir subjectif propre aux individus, que nous rencontrons chez Ockham. Dans un style plus mordant, Hobbes parvenait aux mêmes conclusions : « La loi est une contrainte ; le droit est la liberté, ils sont contraires l'un à l'autre²³ ». Bien sûr, nul ne peut tirer une liberté d'une contrainte²⁴ et les deux concepts semblent lui « irréconciliables ». Pourtant, nombre de penseurs médiévaux et modernes ont traité la doctrine des droits comme un développement légitime de principes toujours inhérents à la tradition de la loi naturelle.

18. L'explication se trouve dans un autre aspect de l'enseignement du *ius naturale* par les canonistes. Adaptant une doctrine du droit romain selon laquelle la loi peut être permissive tout en restant pertinente, ils purent arguer que la loi naturelle ne se bornait pas, elle non plus, à des limitations de pouvoir, des ordres et des interdictions ; elle pouvait également définir un espace de permissivité où les individus étaient libres d'agir comme ils le voulaient. Selon une de leurs définitions, le *ius naturale* pouvait signifier : « ce qui est autorisé et approuvé, bien que n'étant ordonné ni interdit par aucune loi ». Huguccio utilisa ce concept de loi naturelle permissive pour justifier l'existence de la

²³ HOBBS, *Léviathan*, (1651) trad. de l'anglais, Paris, Gallimard, 2000, I, 14, Différence entre droit et loi, p. 231.

²⁴ Ni bien sûr, une contrainte d'une liberté, comme le soulignent certains universitaires qui affirment que Hobbes a déduit la loi naturelle du droit naturel.

Brian Tierney

propriété privée. Comme de nombreux textes du *Decretum* l'affirmaient, la propriété commune était, en effet, incluse dans le *ius naturale*, mais, d'après Huguccio, uniquement en tant que permission, et non en tant qu'ordre de la loi naturelle. Dans cette optique, les hommes étaient libres de s'arranger autrement, y compris d'établir des droits de propriété privée. Les canonistes dégageaient, pour ainsi dire, un espace de liberté individuelle où les droits pouvaient être exercés dans le cadre de l'ancien *ius naturale*²⁵.

19. Il reste encore une page d'histoire à écrire sur l'idée de loi naturelle permissive comme terreau des droits naturels. L'idée persista pendant plusieurs centaines d'années après le XII^e siècle, dans les écrits de Vitoria, Suarez et Grotius. Locke, à son tour, fit référence aux « permissions de la loi de la nature ». Les juristes du XVIII^e siècle poursuivirent le débat. Selon Christian Wolff : « on trouve la loi de la nature pertinente lorsqu'elle nous commande d'agir, prohibitive lorsqu'elle nous interdit d'agir, et permissive lorsqu'elle nous donne le droit d'agir²⁶ ». Huguccio aurait très bien compris cela. Emmanuel Kant lui-même invoquait la loi naturelle permissive pour expliquer l'origine de la propriété individuelle.

20. Revenons-en à nos canonistes. Il serait erroné d'affirmer que leurs gloses, éparpillées ça et là, aient présenté une théorie cohérente des droits naturels. En effet, ce que les Décrististes accomplirent était tout autre chose : ils élaborèrent un langage au sein duquel les générations suivantes de penseurs purent exprimer une doctrine des droits. Leurs définitions du *ius* comme « faculté » ou « pouvoir » furent souvent répétées par les juristes et théoriciens politiques, jusqu'à l'époque de Grotius. Qui plus est, dès 1300, certains droits naturels vinrent à être reconnus : le droit des indigents dont j'ai déjà parlé, le droit à l'autodéfense

²⁵ Sur la doctrine canonique de la loi naturelle permissive et son histoire subséquente, voir Brian TIERNEY, *Permissive Natural Law and Property : Gratian to Kant*, 62, J. Hist. Ideas, 2001, 381.

²⁶ Christian WOLFF, *Principes du droit de la nature et des gens* (1750), Extraits traduits du latin et publiés par Formey, Amsterdam, 1758.

CORPUS, revue de philosophie

contre les agressions physiques ou devant un tribunal, les droits du mariage, et même les droits accordés aux infidèles. Mais ce n'était qu'un début. Il n'y avait aucune certitude que la doctrine persisterait et deviendrait explicite dans le cadre de la théorie politique occidentale. Il se présenta pourtant de nouvelles circonstances, dans lesquelles le langage juridique consacré aux droits fut préservé et se développa.

21. L'autre contexte à considérer, l'autre circonstance, est la grande querelle, qui éclata au début du XIV^e siècle, entre le pape et les dirigeants de l'ordre franciscain, au sujet de la pauvreté et de la propriété chez les Franciscains. Le litige provint de ce que ces derniers déclarèrent avoir abandonné toute propriété « individuelle ou commune » et tout droit à user de la propriété, ne s'autorisant qu'un simple « usage fonctionnel » des choses. Les Franciscains affirmaient en outre qu'en vivant ainsi, ils imitaient fidèlement le parfait mode de vie évangélique du Christ et des premiers apôtres. Pour des raisons encore floues à ce jour, le pape Jean XXII décida de condamner cette doctrine. Peut-être voyait-il bien que, si les Franciscains disaient vrai, l'Église n'avait alors jamais respecté le mode de vie évangélique, car elle avait toujours possédé des biens. Quelles que furent ses motivations, le pape décréta en 1323 qu'il serait dorénavant considéré comme hérétique d'affirmer que le Christ et les apôtres ne possédaient rien, ou qu'ils n'avaient aucun droit d'usage sur les choses qu'ils utilisaient. Dans un autre décret dirigé contre les Franciscains, le pape expliqua qu'on ne pouvait jamais rien utiliser de façon juste, sans en avoir le droit d'usage. Les propos du pape annonçaient avec certitude que l'idée du droit serait centrale dans le débat qui allait suivre.

22. C'est cette querelle qui inspira tous les écrits politiques de Guillaume d'Ockham. En 1328, il rejoignit un groupe de dissidents franciscains qui refusaient d'accepter les décrets du pape, et déversa ensuite un flot d'écrits qui défendaient les positions franciscaines et attaquaient le pape. Comme Villey l'affirme, ces travaux contribuèrent de façon significative au développement de l'idée des droits naturels. Toutefois, ce n'était pas pour une

Brian Tierney

révolution sémantique qu'Ockham s'embarquait : il ne faisait que perpétuer une tradition bien établie de discours juridique, mais de façon nouvelle et intéressante. Dans ses écrits polémiques, Ockham ne se référait pas à sa philosophie nominaliste, mais s'appuyait sur de nombreuses citations de textes canoniques plus anciens. Pour répondre à l'argument du pape, selon lequel il n'y avait pas d'usage juste sans droit d'usage, Ockham reprit celui des canonistes sur le droit naturel aux biens de première nécessité. Le droit auquel les Franciscains avaient renoncé, avançait-il, concernait n'importe quelle forme de droit sur terre, tel le droit de poursuivre quelqu'un en justice ou celui de posséder des biens. Mais il existait également un droit naturel, commun à tous les hommes, dérivé de la nature elle-même et non d'une loi humaine, un droit auquel personne ne pouvait renoncer : celui-là même qui permettait à chacun de faire usage de ce qui lui est nécessaire pour se maintenir en vie. En vertu d'un tel droit, selon Ockham, les frères pouvaient en user de façon juste, sans qu'aucune loi humaine ne le leur ait conféré : « Les frères ont bel et bien un droit, écrivait-il, c'est-à-dire un droit naturel »²⁷.

23. Ockham ne fit usage de l'idée de droit naturel, me semble-t-il, qu'en réponse aux vigoureux arguments de Jean XXII. Puis, l'ayant ainsi utilisée dans son premier ouvrage polémique, le grand potentiel de cette idée lui sauta aux yeux. Dans ses œuvres ultérieures, Ockham ajouta, à sa défense de la pauvreté franciscaine, des attaques de grande envergure contre la doctrine de l'absolutisme papal, prêchée par les partisans du pape, et, ce faisant, il parvint à faire de l'idée ancienne de liberté chrétienne des Écritures un argument en faveur des droits naturels. Selon les Écritures, il s'agissait « d'une loi de liberté parfaite », mais, d'après Ockham, si le pouvoir du pape était vraiment absolu, le peuple chrétien serait réduit à un état de servitude misérable. Pour justifier la limitation de son pouvoir, il rappela au pape que tous les gouvernements justes

²⁷ Pour un examen plus détaillé de l'argumentaire d'Ockham, voir TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, op. cit., p. 118-130.

CORPUS, revue de philosophie

n'existaient que pour le bien commun, mais il évoqua également à plusieurs reprises les droits naturels individuels des sujets, « les droits et libertés accordés par Dieu et la nature »²⁸. C'était sans doute la première fois que l'idée de droits naturels était utilisée pour défier les revendications d'un gouvernement absolutiste.

24. Je ne mentionnerai qu'un dernier personnage médiéval, le grand théologien français Jean Gerson, qui écrivait aux alentours de 1400 à l'époque du mouvement conciliaire pour la réforme de l'Église. La définition que donna Gerson des droits comme « facultés ou pouvoirs appartenant à chacun en vertu de la juste raison » eut une grande influence, il en déduisit un droit naturel d'autodéfense contre la tyrannie d'un pape, ainsi qu'un droit naturel de liberté, par lequel tout Chrétien pouvait chercher son propre salut, au sein même d'une Église corrompue. Mais, Gerson prônait également un idéal de l'Église, qu'il voyait comme une communauté organique ordonnée ou un corps mystique dans le langage théologique. Il ne lui vint jamais à l'esprit d'opposer les droits individuels, aux valeurs de la communauté qu'il chérissait autant les uns que les autres.

25. Dans les années 1500, la tradition des droits naturels était donc relativement ancienne et assez largement diffusée. C'est alors qu'elle s'affaiblit et faillit disparaître. Les débats sur les droits naturels, qui avaient lieu à l'époque, dans les écoles de Paris, regorgeaient de subtilités métaphysiques, mais n'avaient plus rien à voir avec les problèmes de la vie réelle. De brillants intellectuels se livraient à de brillantes joutes intellectuelles et ne semblaient débattre que pour le plaisir de débattre. Par exemple, le débat récurrent à cette époque, puis à nouveau au XVII^e siècle, portait sur la question de savoir si le droit à la propriété – *dominium* – venait de la loi naturelle ou de la loi civile. Lorsque Jean Mair, maître de théologie réputé à Paris, exposa cette question vers 1500, il inspira un grand coup, pour ainsi dire, et déclara à ses étudiants que, pour commencer, il fallait considérer

²⁸ *Ibid*, p. 182-193.

Brian Tierney

huit types de *dominium* : le *dominium* des bénis, le *dominium* des damnés, le *dominium* originel, le *dominium* naturel, le *dominium* gratuit, le *dominium* évangélique, le *dominium* civil et le *dominium* canonique²⁹. Les étudiants furent sans doute très impressionnés, voire stupéfaits. Pourtant, Jean Mair était encore simple pour son temps alors que son contemporain, Conrad Summenhart, ne distinguait pas moins de vingt-trois types de *dominium* différents, chacun associé à des droits. Le débat s'éternisait et, de distinctions en sous-distinctions, s'éloignait de plus en plus des préoccupations du monde réel.

26. C'était typique de cette vieille et poussive scolastique médiévale que les moqueries des humanistes de la Renaissance visaient d'ailleurs à éradiquer et ils auraient bien pu atteindre leur but ! Les scolastiques tardifs, comme Jean Mair, vivaient dans le monde de Machiavel et des « nouvelles monarchies », une époque où l'on accordait plus d'importance à l'ordre dans le gouvernement qu'aux droits individuels. Leurs contemporains humanistes se tournèrent vers la Grèce et la Rome antiques ; ils y trouvèrent des arguments en faveur de la monarchie, des gouvernements mixtes et du républicanisme classique, mais rien concernant les droits naturels. Il était parfaitement possible d'élaborer des théories politiques cohérentes sans ce concept et c'est ce que firent nombre d'écrivains de la Renaissance. Il n'y a pas davantage de droits naturels dans l'*Utopia* de Thomas More que dans la *République* de Platon. La doctrine des droits naturels, réduite à un jeu de mots de scolastique tardive, à mille lieues de la vie réelle, aurait pu être entièrement balayée dans le nouveau monde de la Renaissance humaniste.

27. Toutefois, un événement imprévu changea la donne, la découverte de l'Amérique par l'Europe. Les abstractions du discours scolastique gagnèrent soudain en pertinence face à l'ampleur d'un nouveau problème mondial : les justifications possibles du colonialisme et la question des droits des peuples indigènes. Il

²⁹ Jean MAIR, *In quartum sententiarum quaestiones*, Paris, 1519, Dist. 15 q. 10.

CORPUS, revue de philosophie

s'éleva un grand débat en Espagne à nouveau centré sur le concept de droits naturels. Ces droits pouvaient-ils être universels ? Existait-il, au contraire, des esclaves « par nature » comme Aristote l'avait enseigné ? Les droits étaient-ils l'apanage des peuples civilisés, tels les Espagnols, ou concernaient-ils également les idolâtres, les cannibales et même les sauvages nus ?

28. Contraint de me limiter à un seul participant de ce débat, je choisis le plus passionné et prolifique d'entre eux, Bartolomé de las Casas, le grand défenseur des Indiens³⁰. Dans une phrase célèbre, Las Casas déclara : « toutes les races humaines n'en font qu'une ». Partant de cette conviction, il réclama les droits humains pour les Indiens : le droit à la liberté, le droit de propriété, le droit d'autodéfense et le droit de former leur propre gouvernement. Las Casas écrivit de nombreux ouvrages consacrés à la défense des Indiens et sa pensée la plus intime tient en une seule phrase tirée de l'un d'eux : « Ils sont nos frères et le Christ est mort pour eux ». Bien qu'animé d'un profond engagement religieux, il éprouvait également le besoin de défendre les droits des Indiens au nom de la raison et de la loi, de façon à interpeller le plus grand nombre et son œuvre est particulièrement intéressante dans ce contexte, car il faisait ouvertement et fréquemment appel à la tradition juridique, qui étayait les premières théories consacrées aux droits naturels. Il reprit ainsi une vieille maxime des juristes médiévaux : le « *quod omnes tangit...* », « ce qui concerne tout le monde doit être approuvé par tous » et l'utilisa pour prouver que la domination espagnole en Amérique ne pouvait être légitime que si les Indiens y consentaient, car la question les « concernait » en effet. L'originalité de l'argument de Las Casas tenait en ce qu'il l'appliquait à chaque Indien individuellement. Lorsque le droit naturel de liberté était en jeu, l'approbation de la majorité ne pouvait porter préjudice aux droits des individus en minorité qui la refusaient. Les revendications des dissidents minoritaires devaient être respectées. Il s'agissait là d'une doctrine radicale

³⁰ LAS CASAS, *Apologetica Historia Sumaria*, (1967), Mexico, 1992, cité dans TIERNEY, *The Idea of Natural Rights*, op. cit., p. 273.

Brian Tierney

des droits naturels individuels. À une autre occasion, Las Casas déclara, en mêlant un texte du *Decretum Gratiani* avec un autre de Saint Thomas d'Aquin : « la liberté est un droit qui est en l'homme depuis les origines ».

29. Las Casas présenta également un argumentaire détaillé contre la doctrine d'Aristote sur l'esclavage naturel, doctrine ravivée et défendue par Sepulveda, l'un de ses principaux adversaires dans le débat sur les Indes. Pour Sepulveda, il était clair que les Indiens étaient des barbares et il rappela que, selon Aristote, tous les barbares étaient des esclaves par nature. Las Casas lui répondit en distinguant différentes significations du mot « barbare ». Il pouvait désigner toute personne cruelle et sans pitié, mais alors les Espagnols étaient plus barbares que les Indiens. Ceux qui ne comprenaient pas la langue des autres pouvaient également être qualifiés de barbares, et dans ce cas les Espagnols n'étaient pas moins barbares que les Indiens. Parfois, la catégorie de « barbare » s'appliquait aux peuples non chrétiens, mais, en se référant aux grandes civilisations antiques de la Grèce et de Rome, elle n'entraînait pas nécessairement l'esclavage naturel. Enfin, Las Casas mentionna un cas, rare, qui pouvait correspondre aux esclaves par nature d'Aristote : les hommes sauvages vivant seuls dans les forêts et les montagnes, comme des bêtes, hors de toute société organisée. Las Casas acheva son argumentaire par cette conclusion frappante : même de tels individus, même cette classe d'êtres dégradés ne sont pas entièrement dépourvus de droits et, pour être plus précis, ils ont droit à la bonté fraternelle et à l'amour chrétien : il présentait là une véritable doctrine des droits de l'homme.

30. Les écrits des néo-scolastiques espagnols insufflèrent une vie nouvelle à l'idée de droit naturel. Dans les siècles qui suivirent l'idée fit son chemin et s'épanouit de plus belle. De nouvelles circonstances se présentèrent, de nouvelles situations permirent à l'idée de trouver de nouvelles applications comme les guerres de religion en Europe, la guerre civile anglaise, puis les Révolutions américaine et française. Mais après cet apogée, l'enthousiasme pour les droits naturels retomba une fois de plus.

CORPUS, revue de philosophie

Pour Jérémy Bentham, toute cette histoire de droit naturel était « une absurdité montée sur des échasses » ! Sous les assauts du positivisme légal, du relativisme culturel et du formidable défi qu'était le marxisme, la plupart des juristes et philosophes abandonnèrent l'idée des droits naturels. Cependant, au lendemain de la seconde Guerre Mondiale, notre époque connut enfin un important renouveau de l'idéal des droits de l'homme universels. Pour un moment au moins le relativisme culturel, simpliste, semblait impuissant face aux maux impensables du régime nazi.

31. Mais alors, comme cela est fréquent dans l'histoire, de nouvelles objections s'élevèrent. Des philosophes sceptiques ne manquèrent pas de nous rappeler qu'il n'existe en réalité aucune nature humaine universelle, aucune « essence » de l'humanité où les droits de l'homme pourraient trouver leur source, comme le fit Richard Rorty. C'est ainsi que nous nous sommes retrouvés dans la situation problématique que j'ai décrite au début de cette étude. Cependant, notre « *Urgeschichte* », notre histoire originaire, peut sans doute nous aider. Les sources anciennes suggèrent que l'idée de droits naturels n'a jamais obligatoirement dépendu d'une quelconque théorie métaphysique essentialiste, aujourd'hui obsolète. Pour Huguccio, Ockham ou Gerson, comme plus tard pour John Locke, il suffisait que les êtres humains soient dotés de caractéristiques communes³¹. Dans toutes les sociétés, les gens ont toujours indubitablement préféré la vie à la mort, la liberté à la servitude, l'alimentation à la famine, la dignité à l'humiliation et les revendications des droits de l'homme sont une façon d'attirer l'attention sur ces besoins et ces aspirations que les êtres humains partagent.

32. Notre histoire peut également nous enseigner à mieux apprécier la grande variété de situations dans lesquelles une doctrine du droit peut prendre racine et s'épanouir. La société médiévale était chrétienne et occidentale, mais à bien des égards,

³¹ Alison RENTELN fait remarquer que le relativisme anthropologique n'exclut pas la possibilité de valeurs universelles interculturelles, *International Human Rights : Universalism versus Relativism*, 1990, p. 98.

Brian Tierney

elle ressemblait davantage à une société d'un pays actuel en voie de développement qu'à un pays industriel moderne. Les auteurs médiévaux nous apprennent encore que les valeurs individuelles et celles de la communauté n'ont pas à s'opposer et peuvent même donner lieu à une synthèse, voire à une synergie. Les hommes du Moyen Age semblent avoir intuitivement compris que les individus s'épanouissent mieux dans une société saine et les premières théories du droit ne s'opposaient pas nécessairement aux valeurs communautaires des sociétés traditionnelles.

33. La reconnaissance plus large des droits de l'homme et leur application effective ne sont ni inévitables ni impossibles à l'avenir. L'histoire nous met face à des circonstances diverses et le résultat dépend de notre manière d'y répondre. Il est vrai que l'idée des droits de l'homme est occidentale, mais cela ne veut pas dire qu'elle soit nécessairement étrangère aux autres. Le tableau présenté par Huntington de cinq civilisations totalement indépendantes, semble extrêmement simpliste en ces temps de mondialisation et certains phénomènes culturels modernes sont devenus universels. La technologie moderne est une création occidentale, le produit de plusieurs siècles d'un développement typiquement occidental, mais elle a été acceptée avec empressement dans toutes les parties du monde. Un pêcheur malais préfère installer un moteur hors-bord sur sa barque plutôt que de s'exténuer à ramer ; peu lui importe qu'il provienne d'une civilisation étrangère. Il est certes plus difficile de répandre des idées et des idéaux que d'exporter des objets, cependant, les plus anciennes civilisations orientales ont été en partie modelées par des influences extérieures à l'époque moderne, y compris au niveau de la pensée et de la pratique politique. C'est de l'Occident que la Chine importa le marxisme, et les systèmes constitutionnels indiens et japonais proviennent respectivement de Grande-Bretagne et des États-Unis. D'autre part, toutes les grandes religions du monde enseignent le respect de la valeur et de la dignité de la vie humaine, qui sont les seuls véritables fondements de la doctrine des droits universels. Il est alors possible de transposer les normes éthiques d'autres cultures dans l'idiome occidental des droits de l'homme, cela pourrait même profiter à

CORPUS, revue de philosophie

l'espèce humaine. Nous autres occidentaux exagérons peut-être la gamme des droits qui devraient être considérés comme véritablement universels et nous ne pouvons pas, bien sûr, « étiqueter » nos préférences occidentales et les appeler toutes « droits universels ». Toutefois, si nous continuons à porter dans nos cœurs les quelques droits fondamentaux, qui répondent réellement aux besoins communs de tous les hommes, nous pouvons espérer améliorer, dans une certaine mesure, la condition humaine pour les siècles à venir.

Brian TIERNEY*

Traduction de Maxime Shelledy

* Professeur émérite « Bryce et Edith Bowmar » d'études humanistes, Université de Cornell, USA.

**ÉLÉMENTS
D'UNE HISTOIRE DU DROIT NATUREL :
À PROPOS DE LÉO STRAUSS,
MICHEL VILLEY ET BRIAN TIERNEY**

*Pour la divinité, tout est beauté, vertu,
justice. Ce sont les hommes qui ont conçu
le juste et l'injuste »*

Héraclite d'Ephèse

On peut dater de l'après Seconde Guerre Mondiale un renouveau d'intérêt pour le *droit naturel*, né au XII^e siècle et si prégnant à l'époque moderne, mais qui, brutalement, disparut au lendemain de l'échec de la Révolution française comme « révolution des droits de l'homme et du citoyen ». Ce renouveau de l'après-guerre fut porté par le Conseil national de la Résistance, qui réintroduisit, dans la Constitution française de 1946, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Ce renouveau prit une ampleur mondiale avec la création de l'ONU et le vote de la Déclaration universelle des droits de l'homme, en 1948.

Toutefois, *l'histoire* du *droit naturel* n'était pas facile à atteindre, à cause de cette longue éclipse dont il fallait démêler les raisons. Dans l'histoire de la France, la référence au droit naturel dans le droit constitutionnel fut expulsée depuis la Constitution de 1795. L'idée de droit de l'homme, mais déconnectée du *droit naturel*, réapparut avec la création de la Ligue des droits de l'homme en 1898. Or, ce qui retient l'attention, ici, c'est précisément l'histoire du *droit naturel*.

En tant qu'historienne, je me suis intéressée à retracer son histoire à l'époque des Révolutions de France et de Saint-Domingue/Haïti, ce qui m'a permis de remonter jusqu'aux Humanistes de la

CORPUS, revue de philosophie

Renaissance espagnole, qui développèrent une théorie des droits naturels à l'échelle mondiale. Récemment, j'ai pris connaissance des travaux de l'historien du Moyen-âge, Brian Tierney, qui a mis en lumière la date de naissance de la « petite phrase », *droit naturel*.

Actuellement, l'intérêt¹ pour ce champ de recherche s'élargit, ce qui m'a incitée à étudier ces trois auteurs, Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney, afin de contribuer à préciser la définition même des termes *droit naturel*. Il apparaît en effet que les définitions données à ces termes se révèlent, actuellement, si diverses, qu'il est devenu nécessaire de s'entendre sur ce dont on parle.

Le droit naturel chez Léo Strauss : une définition contradictoire

Dans ses conférences de 1949, Léo Strauss donne au droit naturel une définition d'une remarquable pertinence, qu'il partage avec sa génération formée en Allemagne, et pensée autour des questions suivantes : quelle est la source du droit ? l'idée de nature, la loi (ou convention ou coutume) ? Mais la loi n'en vient-elle pas à évincer la nature ? Par ailleurs, la nature ignore la justice, c'est l'humain qui conçoit le juste et l'injuste.

Le droit naturel est ainsi défini comme la pensée critique, qui suit le cri de celui qui subit une injustice et qui conteste l'autorité. Léo Strauss voit dans la distinction entre raison et

¹ En ce qui concerne l'état des connaissances sur la question du droit naturel, en particulier à l'époque de la Révolution française voir Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802.*, Paris, PUF, 1992 ; *L'Aristocratie de l'épiderme. Le combat des Citoyens de couleur sous la Constituante, 1789-1791*, Paris, CNRS, 2007 ; Marc BELISSA, *Fraternité universelle et intérêt national, 1713-1795. Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Kimé, 1998 et *Repenser l'ordre européen. 1795-1802*, Kimé, 2006 ; les publications du collectif l'Esprit des Lumières et de la Révolution, coordonné par Marc BELISSA, Yannick BOSC, Florence GAUTHIER, *Républicanismes et droit naturel. Des Humanistes aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009 et son site : www.revolution-francaise.net.

Florence Gauthier

autorité, la possibilité d'une pensée critique, ou philosophique, et tient comme une condition *sine qua non* de sa présence, qu'elle ne dégénère pas en dogme :

En appelant la nature la plus haute autorité, on effacerait la distinction qui fonde toute philosophie, la distinction entre raison et autorité. En se soumettant à une autorité, la philosophie, et particulièrement la philosophie politique, perdrait son caractère : elle dégènerait en idéologie, c'est-à-dire en apologétique d'un ordre social donné, ou bien elle se transformerait en théologie ou en jurisprudence².

Dans ce même ouvrage, Léo Strauss constatait qu'un courant de pensée allemand, développé depuis la fin du XIX^e siècle, se félicitait de la perte d'intérêt pour les termes de « droit naturel » et « d'humanité », ce qui aurait permis de créer « le sens historique » et de s'acheminer « vers un relativisme sans réserves »³. Ce rejet avait gagné les sciences sociales aux États-Unis en y revêtant la forme d'un « relativisme libéral » faisant apparaître, pour prendre un exemple, l'intolérance comme une valeur égale à son contraire. Strauss déplorait cette évolution qui trahissait un désintérêt pour les questions de justice, de raison et de pensée critique, comportant le risque de mener à des conséquences désastreuses :

Rejeter le droit naturel revient à dire que tout droit est positif, autrement dit que le droit est déterminé exclusivement par les législateurs et les tribunaux des différents pays. Or

² Léo STRAUSS (1899-1973), *Droit naturel et histoire*, conférences de 1949 publiées à Chicago en 1953, traduit de l'anglais (1954), rééd. Champs Flammarion, 1986, Introduction et chap. III, L'origine de la notion de droit naturel, p. 93. Voir aussi des définitions très proches chez Bernard GRICHTHUYSEN, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1956, publication posthume, rééd. Médiations, chap. 6, Le caractère révolutionnaire et universel de l'idée de droit, pp. 151-171 ; Ernst BLOCH, *Droit naturel et dignité humaine*, (1961), trad. de l'allemand, Paris, Payot, 1976, Avant propos, p. 11-14 et « Fort usité », p. 15.

³ Léo STRAUSS, *op.cit.*, Introduction, p. 13 où il cite Ernst TRICHTSCH dans Otto GIERKE, *Natural Law and the Theory of Society*, Cambridge University Press, 1934.

CORPUS, revue de philosophie

il est évident qu'il est parfaitement sensé et parfois même nécessaire de parler de lois ou de décisions injustes. En passant de tels jugements, nous impliquons qu'il y a un étalon du juste et de l'injuste qui est indépendant du droit positif et lui est supérieur⁴.

Il désigne aussi cette convergence de son époque vers un relativisme sans réserves par le terme de *nihilisme*⁵ et ajoute que : « l'inévitable conséquence pratique du nihilisme est l'obscurantisme fanatique »⁶.

L. Strauss constate que : « le problème du droit naturel est aujourd'hui (1953) matière à évocations plutôt qu'à des connaissances réelles, besoin est donc d'études historiques si nous voulons nous familiariser avec la question dans son ensemble et sa complexité⁷ », et voit « deux camps hostiles » s'affronter, celui des libéraux divers et celui des « disciples catholiques et non catholiques » de Thomas d'Aquin. Quant aux sciences sociales de son temps, il analyse leur rejet du droit naturel soit au nom de l'historicisme, soit au nom de la différence entre faits et valeurs, pour toutefois se rejoindre dans un relativisme sans réserve⁸. Il entreprit alors de sortir le droit naturel de ces deux forteresses et en donna une interprétation, à la fois ambitieuse et profondément subjective, dans son livre *Droit naturel et histoire*.

Tout d'abord, L. Strauss établit une chronologie de cette histoire du droit naturel en deux temps, celui d'un droit naturel *classique* et celui d'un droit naturel *moderne*⁹.

⁴ *Ibid.*, p. 14.

⁵ *Ibid.*, voir l'Introduction.

⁶ *Ibid.*, Introduction, p. 17.

⁷ *Ibid.*, p. 18.

⁸ *Ibid.*, Chap. 1 et 2.

⁹ *Ibid.*, Chap. 4. *Le droit naturel classique* et Chap. 5. *Le droit naturel moderne*.

Un droit naturel classique aristocratique

Après avoir écarté de son champ de réflexion les courants de pensée présocratiques, qui auraient développé un droit naturel égalitaire en refusant l'esclavage et la hiérarchisation de l'humanité en maîtres et en esclaves¹⁰, il distingue, dans le temps de ce droit naturel *classique*, trois courants¹¹.

Le premier englobe Socrate, Platon et les Stoïciens, qui veulent harmoniser nature et convention, en pratiquant la philosophie ou pensée critique, pour dépasser les opinions éparses et partielles et atteindre à la connaissance de la nature humaine et de la *vie bonne*. La conception du droit naturel *classique* affirme que l'inégalité entre les hommes est conforme à la nature de l'humanité, ainsi divisée en maîtres Grecs et en Barbares esclavagisables à volonté. La *société bonne* est fondée sur cette inégalité, qui accompagne les mœurs de cette aristocratie des maîtres, et doit être gouvernée par les meilleurs. Léo Strauss insiste sur le fait que le but de cette *société bonne* socratique consiste dans l'aménagement d'une *polis* protectrice pour les philosophes, qui s'adonnent aux sujets qui les intéressent, et abandonnent l'exercice du pouvoir aux *meilleurs*.

Le deuxième courant de droit naturel *classique* est celui d'Aristote¹², dans lequel L. Strauss voit un droit naturel en harmonie avec les valeurs aristocratiques de la *polis classique* : ce droit naturel aristotélicien présenterait la particularité d'être variable et de s'adapter aux circonstances.

Le « classicisme » de ces deux courants tient dans l'affirmation que l'inégalité serait conforme à la nature humaine. Platon et Aristote ont en effet critiqué vigoureusement la démocratie athénienne, qui remettait en cause les mœurs aristocratiques au moins dans l'exercice des pouvoirs publics, ainsi que la conception de la nature de l'homme selon les penseurs présocratiques, car l'une et l'autre portaient atteinte à leur conception de la justice.

¹⁰ *Ibid.*, Chap. 3. *L'origine de la notion de droit naturel*, p. 112.

¹¹ *Ibid.*, Chap. 4, p. 136.

¹² *Ibid.*, p. 142.

CORPUS, revue de philosophie

On est toutefois en droit de se poser la question suivante : l'usage que fait Léo Strauss des termes *droit naturel*, appliqués à la critique du conventionnalisme de leur époque par Platon et Aristote, est-il légitime ? En effet, pourquoi L. Strauss écarte-t-il les présocratiques, qui ont une conception d'un droit naturel fondé sur l'égalité entre les êtres humains ? N'y a-t-il pas ici une incohérence ? Ou alors, faut-il comprendre le terme *classique* comme un équivalent d'*aristocratique*, autorisant le rejet hors du droit naturel de tout ce qui ne le serait pas ?

Le troisième courant de droit naturel *classique*, selon le découpage chronologique de Léo Strauss, appartient à Thomas d'Aquin, qui introduit Aristote dans la théologie catholique du XIII^e siècle et reprend l'idée d'une harmonie entre droit naturel et société civile. Ici, le droit naturel – ou la loi naturelle, les deux termes sont indifféremment utilisés par Strauss – est assimilé à la foi universelle, dans la révélation des Écritures, et réunit raison humaine et foi, autorisant le perfectionnement moral et intellectuel, soit la fin naturelle de l'être humain. Ici encore, c'est la référence à Aristote, qui permet de classer le thomisme dans la catégorie *droit naturel classique*.

Mais, une question se pose : Léo Strauss affirme que la croyance dans la loi divine empêche d'atteindre la pensée critique et le droit naturel. Dans ces conditions, comment le droit naturel peut-il être compatible avec la théologie catholique de Thomas d'Aquin ?

Un droit naturel moderne

Là encore, Léo Strauss écarte les courants défendant l'égalité en droits du Moyen-âge et de l'époque moderne, non par méconnaissance, puisqu'il cite les Jacqueries paysannes, la révolte de John Ball en Angleterre au XIV^e siècle et les Niveleurs de la Première Révolution d'Angleterre au XVII^e siècle, qui ont précédé dans cette voie la Révolution française. Il attribue même à ces courants la capacité d'avoir eu « de tout temps un attrait

Florence Gauthier

puissant »¹³, mais réserve sa catégorie *droit naturel moderne* aux théories politiques de Hobbes et de Locke. Il considère qu'il y eut, ensuite, une crise de ce droit naturel *moderne* qu'il choisit d'illustrer avec Rousseau et Burke. Le critère, qui conduit sa sélection, porte à nouveau sur les théories qui affirment la conformité de l'inégalité naturelle à la nature humaine.

Étant donné la présence de théories du droit naturel qui affirment l'inverse, ce choix donne aux termes *droit naturel* un contenu sélectif, celui de la seule aristocratie, et se révèle alors arbitraire. Léo Strauss aurait-il sombré dans un historicisme, privilégiant un moment de l'histoire, celui de l'âge aristocratique ?

Le cas Hobbes

Léo Strauss voit en Hobbes un des fondateurs de la théorie du droit naturel moderne, qu'il assimile à un *libéralisme* qu'il définit comme une théorie de l'individualisme ou, plus précisément, une théorie qui aurait opposé *les droits* de l'homme à *ses devoirs*¹⁴.

Hobbes abandonne l'exercice des pouvoirs publics au pouvoir souverain sans aucun contrôle, en échange de la protection d'une liberté individuelle entendue ainsi : ce que la loi n'interdit pas est licite, sinon, il faut s'y soumettre¹⁵. L. Strauss souligne, avec pertinence, l'abandon fait ici de la question de la *société bonne* et, du même coup, des principes moraux de la vie politique, caractérisant à ses yeux le droit naturel *classique*. Hobbes, en faisant de « l'homme un animal apolitique et même asocial¹⁶ », se

¹³ *Ibid.*, Chap. 6. B. Burke, p. 261.

¹⁴ *Ibid.*, Chap. 5. Le droit naturel moderne, p. 165. On reconnaît là la définition de la liberté négative remise en débat par Quentin SKINNER, *La liberté avant le libéralisme*, (Cambridge UK, 1998) Paris, Seuil, 2000 et Philip PETTIT, *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, (New York 1997) Paris, Gallimard, 2004.

¹⁵ HOBBS, *Léviathan*, (1651) trad. de l'anglais Gallimard, 2000 : « Or, la loi civile est une obligation et nous retire la liberté que la loi de nature nous a donnée. », chap. 26, « Différence entre loi et droit », p. 436.

¹⁶ L. STRAUSS, *op. cit.*, Chap. 5, p. 155.

CORPUS, revue de philosophie

présente comme un doctrinaire¹⁷. Strauss souligne, de façon convaincante, que Hobbes a élaboré une doctrine en rupture avec la définition du droit naturel comme pouvoir de contestation de l'autorité, et a quitté le champ de la philosophie : son *libéralisme* est alors cette théorie individualiste non réciproque, qui se revendique comme un droit sans devoir et qui a remplacé la philosophie et la morale par un dogme.

Le problème qui se pose ici me conduit à poser les questions suivantes. Alors que L. Strauss met en lumière les caractères dogmatique, partisan et despotique de la doctrine de Hobbes ainsi que son refus pour le droit naturel, comment peut-il en faire le père du *droit naturel moderne* ? Si l'apparition de ce *droit naturel moderne* a entraîné la disparition du droit naturel, n'aurait-il pas préparé du même coup les différents courants de relativisme que L. Strauss a analysé dans l'historicisme et le libéralisme de son temps ?

Je m'en tiendrais là en ce qui concerne Léo Strauss, car son chapitre sur Locke, qu'il présente comme le doctrinaire de « l'esprit du capitalisme », demande une réponse critique qui a fait l'objet de plusieurs articles dans le présent recueil¹⁸.

Mais, la conclusion est claire : le droit naturel, selon Léo Strauss, n'a pu se développer que dans le temps de son classicisme et le droit naturel *moderne* correspondrait à la période de désintégration de la philosophie et, donc du droit naturel lui-même, qui a été remplacée par des doctrines partisans. Cela conduit à prendre en considération que cette erreur de perspective straussienne constitue un véritable obstacle, qui l'empêche de saisir le droit naturel à l'époque moderne autrement que comme une variante du hobbisme.

¹⁷ *Ibid.*, p. 173.

¹⁸ Voir Christophe MIQUEU, « Locke et la révolution du droit naturel à l'aube des Lumières » et Christophe HAMEL, « Pourquoi les néo-républicains refusent-ils la thèse des droits naturels ? Un examen critique de John Pocock à Philip Pettit ».

Michel Villey

Avec son livre *Le droit et les droits de l'homme*¹⁹, qui offre une synthèse de ses réflexions, M. Villey propose une autre querelle des anciens et des modernes et, s'il partage une chronologie proche de celle de Léo Strauss, il se sépare de lui sur des points fondamentaux.

En premier lieu, M. Villey donne au mot *droit* une signification limitée à la pratique antique dont il trouve la théorie chez Aristote et, dans la tradition de la République romaine, chez Cicéron. Cette connaissance du droit romain est, aujourd'hui, perdue à ses yeux car on ne l'enseigne plus depuis que la science historique allemande, qui idolâtre les faits et refuse les jugements de valeur, s'est imposée. On reconnaît ici une référence à l'analyse de Léo Strauss, au sujet des sciences sociales allemandes, s'acheminant, depuis la fin du XIX^e siècle, « vers un relativisme sans réserves ».

M. Villey considère que ce que l'on appelle *droits de l'homme* repose sur des prémisses qu'il n'accepte pas pour la raison suivante : la morale d'Aristote diffère de celle des Modernes car elle n'est pas *un code* dicté par un Dieu, comme dans la théologie chrétienne, ni par la raison comme dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. La morale d'Aristote renvoie aux mœurs de la société antique et à la notion d'ordre cosmique dont la préservation est un devoir de justice.

Le problème ici posé est celui de la source de la morale.

L'art du droit au service de l'ordre cosmique antique

La pratique de la *justice générale*, selon Aristote, est au service de l'ordre cosmique²⁰ qui est le beau et l'harmonie et

¹⁹ Michel VILLEY (1914-1988), *Le droit et les droits de l'homme*, Paris (1983), PUF, Quadrige 2009.

²⁰ *Ibid.*, Chap. 4. *Une découverte d'Aristote*, p. 41-42.

CORPUS, revue de philosophie

préside aux mœurs de la société. À chacun sa place, comme le résume M. Villey :

Ils ont coutume d'appeler « juste », en un premier sens, l'homme qui tend à s'accorder à l'ordre cosmique universel ; l'homme juste occupe, au sein du monde, la place propre qui lui revient et, sur le théâtre de la vie, joue bien son rôle. Dans *La République* de Platon, l'esclave est juste, qui se confine à bien faire son travail d'esclave et ne se mêle pas du gouvernement ; juste, le guerrier courageux et fort qui tient sa fonction de militaire ; ou le gouvernant qui gouverne *etc...* Que l'ordre en tout soit réalisé, telle s'avère la finalité de la justice « générale », « totale », achevée (*teleia*) ; en d'autres termes il est possible de l'identifier à l'observation de la loi morale tout entière.²¹

L'art du droit qui apparaît dans la « justice particulière »²² comme le moyen pratique de l'application des principes de cet ordre cosmique antique, concentre toute l'attention de M. Villey qui en fait une pratique jurisprudentielle très étroite. Ainsi, en limitant cet art au droit civil romain qui concerne les seuls citoyens, Villey exclut de son analyse le droit du citoyen sur sa maison, sa famille et ses esclaves, ainsi que le droit des gens qui régit les relations de l'Empire avec les autres peuples.

Dans cet espace réduit au droit civil romain, le juge, qui exerce cet art du droit, répartit des objets, dont la juste proportion a été déplacée, ce qui a entraîné la cause du litige. Ces objets peuvent être des fonctions publiques, des honneurs, des obligations ou des biens matériels qui sont ainsi redistribués dans les proportions auxquelles chaque plaignant a droit, en fonction de sa place dans la société. Le rôle du juge consiste à retrouver cette proportion, en rendant son arbitrage. Aucun code de lois ne lui indique ce qu'il doit appliquer, seule sa connaissance de l'ordre

²¹ *Ibid.*, p. 42.

²² *Ibid.*, analyse détaillée dans les Chap. 4, 5 et 6.

Florence Gauthier

cosmique et des mœurs le guide. Villey donne l'exemple de Cicéron qui utilise Aristote parmi ses références²³.

M. Villey rend incomparable cet art du droit romain parce qu'il considère que tout autre conception du droit est irrecevable et ajoute qu'une rupture s'est produite à la fin de la République romaine lorsque la morale stoïcienne, puis celle du christianisme, ont pénétré le droit de l'époque de l'Empire, ce dont témoignent les *Institutes* de Gaius, celles de Justinien et le *Digeste*.

Après avoir isolé l'art du droit civil, il affirme l'absence de *droit objectif*, de *droit subjectif* et de *droits de l'homme* dans la science juridique romaine et qualifie ces termes de *barbares* : « Le droit ayant éclaté en morceaux divers, l'usage actuel est de distinguer du « droit objectif », ou ensemble des lois positives, le « droit subjectif » : termes barbares.²⁴ »

« Barbares » le mot est grave pour notre auteur qui admet la division et la hiérarchisation antique de l'humanité en maîtres et Barbares esclaves et induit même son lecteur à entendre que l'éclatement du droit romain, tout comme l'introduction de ces termes, seraient l'œuvre de ces Barbares, qui ont contribué à la chute de l'Empire romain.

Le droit, instrument de la loi divine, confondu avec le droit de l'homme moderne

M. Villey voit dans le droit subjectif le vecteur des droits de l'homme et du droit naturel. Étranger au droit antique²⁵ ce droit subjectif n'apparaîtrait donc qu'avec la morale stoïcienne et le « judéo-christianisme ». Villey emploie les termes *droit naturel*, *droit subjectif* et *droit de l'homme* de façon équivalente, les qualifie de

²³ *Ibid.*, p. 59.

²⁴ *Ibid.*, Chap. 6, p. 69.

²⁵ Que M. Villey nie la présence d'un droit de la personne dans le droit romain est contestable. Voir par exemple, et en dehors de toute polémique, Marcel MAUSS, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle du *moi* », (1938), in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Quadrige, 1950, Chap. 4. La « persona », pp. 351-354.

CORPUS, revue de philosophie

« modernes » et de « barbares » et les rejettent tout en affirmant qu'elles possèdent des racines théologiques chrétiennes :

Ce lieu commun que les droits de l'homme sont un produit du christianisme – ou du judéo-christianisme – est omniprésent dans la littérature chrétienne tant protestante que catholique ; il comporte une part de vérité. La notion moderne des droits de l'homme a des racines théologiques²⁶. »

Toutefois, on peut lire un peu plus loin : « Des rapports entre le christianisme et le droit, au sens propre, je ne sais pas que les Pères de l'Église se soient inquiétés.²⁷ » Les deux propositions sont contradictoires et le lecteur se pose, alors, légitimement la question : le christianisme a-t-il un rapport avec le droit ?

Cette même confusion se retrouve dans le commentaire que fait Villey de Thomas d'Aquin. Il présente le thomisme comme l'introduction de la pensée d'Aristote dans la théologie et affirme, néanmoins, l'absence de droits de l'homme : « Corollaire : chez le théologien officiel du catholicisme, nouveau constat de carence des *droits de l'homme*²⁸. »

M. Villey date du XIV^e siècle avec Guillaume d'Ockham, l'apparition du droit subjectif moderne, qu'il appelle *nominalisme* et présente comme une « révolution par rapport à la philosophie classique », tout en faisant remarquer que de telles idées avaient déjà germé dans l'Antiquité, ainsi qu'au XI^e siècle²⁹. Toutefois, il n'y a pas encore de *droits de l'homme* chez Guillaume d'Ockham, Villey réserve cette invention au XVI^e siècle, à l'École de Salamanque³⁰. Cependant, il n'y a toujours pas de *droits de l'homme* proprement dits, chez ces « scolastiques espagnols », mais plutôt une morale, qui imposerait des devoirs aux individus :

²⁶ *Ibid.*, Chap. 8, *Le catholicisme et les droits de l'homme*, p. 105.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 116.

²⁹ *Ibid.*, p. 118.

³⁰ *Ibid.*, p. 125 et s.

Florence Gauthier

Il n'apparaît pas que le catholicisme ait été le berceau des droits de l'homme. Je rappelle que la papauté, jusqu'à une époque toute récente – sauf erreur, jusqu'à Jean XXIII – est demeurée constante dans son attitude d'hostilité aux *droits de l'homme*³¹. »

M. Villey ne semble pas tenir compte du fait que les différents courants de pensée, qui ont traversé et traversent l'Église catholique, n'expriment pas forcément leur adhésion au monopole papal de dire le « droit divin », ce qui, précisément, fut contesté par Guillaume d'Ockham – qui reçut en retour son excommunication du pape Jean XXII – aussi bien que par l'École de Salamanque. M. Villey a toutefois raison sur un point essentiel : la papauté, qui dit le « droit divin », n'a cependant jamais accepté de reconnaître le *droit naturel* et les *droits de l'homme*, à l'exception récente de Jean XXIII³².

Dans ces conditions, n'est-il pas temps de lever la confusion née de l'incessante répétition que ces termes viendraient de la théologie chrétienne médiévale ?

Par ailleurs, M. Villey condamne l'idée de *droits de l'homme* de façon... papale : cette idée lui paraît dangereuse parce qu'elle se prétend d'origine chrétienne et cette prétention est, à ses yeux, une *dévi*ation de la bonne théologie : c'est donc une « hérésie »³³ ! Villey dédie son livre au pape Jean-Paul II et, s'adressant à la source du *droit divin*, l'invite à le suivre dans sa condamnation pour hérésie de ce que son prédécesseur, Jean XXIII, a fait.

Il nous révèle ainsi son propre dogmatisme et met en lumière ses intentions, ce qui dispense son lecteur de penser

³¹ *Ibid.*, p. 130.

³² Le nom même du pape Jean XXIII permet-il de penser qu'il a facilité la réouverture du débat entre Guillaume d'Ockham et le pape Jean XXII ? L'historiographie de l'époque le suggère. Voir les travaux de Brian Tierney cités plus bas, n. 29.

³³ M. VILLEY, *op. cit.*, Chap. 9. *Naissance et prolifération des droits de l'homme au XVII^e siècle*, p. 132.

CORPUS, revue de philosophie

qu'un débat serait ici possible, car, comme le rappelle Léo Strauss, le dogmatisme conduit au fanatisme.

Une question se pose alors : pourquoi lier – et qui le fait ? – *droit naturel*, *idée des droits de l'homme* et origine chrétienne ? Ce lien est établi par M. Villey lui-même qui affirme cependant que cette origine n'est qu'une « déviation » de la *bonne* théologie. La question est alors de savoir si l'idée de droit de l'homme est ou n'est pas liée à la théologie chrétienne ?

Où se dissimulent alors les *droits de l'homme* puisque nous ne les avons pas encore rencontrés ? M. Villey les trouve chez Thomas Hobbes au XVII^e siècle.

Peut-on faire de Hobbes le père du droit naturel et des droits de l'homme ?

Selon Hobbes, la définition de la liberté se réduit à la « liberté négative » qui est strictement personnelle et correspond à faire ce que l'on veut, tant que la loi ne l'interdit pas, comme on l'a vu plus haut et sans en être empêché par une interférence extérieure :

Le droit de nature, que les écrivains politiques appellent communément *jus naturale*, est la liberté que chacun a d'user de sa propre puissance comme il le veut lui-même pour la préservation de sa propre nature, autrement dit de sa propre vie et, par conséquent, de faire, selon son jugement et sa raison propres, tout ce qu'il concevra être le meilleur moyen adapté à cette fin.

Par *liberté*, conformément à la signification propre du mot, j'entends l'absence d'entraves extérieures qui, souvent, peuvent détourner une part de la puissance de faire ce que l'on voudrait, sans cependant pouvoir empêcher l'usage de la puissance restante, conformément à ce que dictent notre jugement et notre raison³⁴.

³⁴ HOBBS, *Léviathan*, *op. cit.*, I, 14, p. 229.

Florence Gauthier

Sa conception du droit naturel de liberté est individuelle et non réciproque, ce qui autorise à préciser qu'elle est étrangère à la conception d'un droit comme faculté et pouvoir humains, limité par le devoir de respect du droit d'autrui³⁵.

M. Villey voit dans le projet de société de Hobbes la justification d'un « pouvoir absolu » qu'il compare « au totalitarisme ». M. Villey a cependant du mal à faire de Hobbes le père des droits de l'homme, alors que ce dernier n'utilise pas même ces termes pour désigner sa conception de la liberté dans la société du *Léviathan*. Il y a aussi quelque chose d'inquiétant dans le rapprochement établi par M. Villey entre un Hobbes qui serait à la fois le père des droits de l'homme et d'un système politique totalitaire...

En ce qui concerne John Locke, M. Villey en fait un simple adversaire du *Léviathan* et un théoricien du capitalisme et, pour les mêmes raisons qu'indiquées précédemment, je n'irai pas plus loin ici dans la réfutation de ces affirmations.

³⁵ Le concept de *liberté négative* a été introduit par Gerald MacCallum, « Negative and positive freedom », in Peter LASLETT, W.G. Runciman, Quentin SKINNER éd., *Philosophy, Politics and Society*, 4th series, Oxford, 1972, p. 174-93. La liberté négative est celle qui peut se réaliser en l'absence d'ingérences extérieures qui empêchent de parvenir aux fins recherchées. Isaiah BERLIN dans *Four Essays on Liberty*, London, 1969, a avancé un deuxième concept de liberté qualifiée de « positive » pour la distinguer de la précédente, comme la quête personnelle de la maîtrise de soi et de l'épanouissement de la personne. Quentin SKINNER dans « Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais », in *Actuel Marx*, Les libéralismes au regard de l'histoire, n° 32, 2002, p. 15-49, propose un nouveau concept de liberté qui tient compte de l'état de dépendance économique, sociale ou politique. C'est en étudiant les théories qu'il appelle *néo-romaines*, d'auteurs des XVI^e et XVII^e siècles, que Skinner a redécouvert cette troisième conception d'une *liberté sans domination*, voir aussi son livre *La liberté avant le libéralisme*, (1998) trad. de l'anglais Paris, Seuil, 2000. Q. Skinner a ainsi rouvert le débat sur la conception de la liberté en Grande-Bretagne et son concept de *liberté sans domination* se rapproche de la conception du droit naturel, tel que Brian Tierney l'a retrouvé au XII^e siècle et plus tard, voir plus bas.

Brian Tierney

Constatant que la connaissance du *droit naturel* est sujette à des interprétations trop diverses pour ne pas révéler leur faiblesse, Brian Tierney est parti à la recherche de « la petite phrase » et l'a trouvée, dans sa version latine, *ius naturale*, au XII^e siècle, chez des juristes « décrétistes » et des spécialistes du droit canon, c'est-à-dire chez des praticiens du droit et de la politique et en premier lieu chez Gratien³⁶.

Le droit naturel des « décrétistes »

Dans ce texte, Gratien distingue trois catégories de droit, le *droit humain* ou pouvoir politique des princes et des rois, le *droit divin* ou celui de l'Église catholique et le *droit naturel*, qu'il distingue de la *loi naturelle* et définit comme un *pouvoir*, une *faculté humaine* et une *liberté*, exercés *selon la raison humaine*. Ce droit naturel appartient à tout être humain et Gratien souligne le caractère réciproque de ce droit naturel en lui appliquant la Règle d'or évangélique : « Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait³⁷ ».

D'entrée de jeu nous apercevons que ce droit naturel est à la fois un droit individuel et un droit collectif, ou réciproque, ou encore universel, puisqu'il est attaché à la personne humaine et non aux choses et devient ainsi le propre de l'humain³⁸.

³⁶ Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Michigan, Cambridge UK, 1997, Chap. 2, Origins of Natural Rights Language : texts and contexts, 1150-1250, les textes de Gratien se trouvent rassemblés dans le *Decretum*, rédigé vers 1140. On trouvera une bibliographie de l'auteur sur l'histoire des débats qui ont nourri le droit médiéval depuis 1955. Voir le compte-rendu de ce livre par Florence GAUTHIER, dans la revue *Médiévales*, n° 57, 2009, p. 161-172.

³⁷ B. TIERNEY, *op. cit.*, Chap. 2., p. 57.

³⁸ De mon côté, j'ai étudié le droit naturel à l'époque de la Révolution française marquée par une abondance de sources et, six siècles plus tard, j'ai retrouvé ces mêmes définitions que j'ai analysées dans Florence

Florence Gauthier

Le contexte du surgissement de ce *droit naturel* au XII^e siècle est celui des profonds bouleversements que les sociétés du domaine ouest-européen ont connus, depuis le XI^e siècle, avec la lutte pluriséculaire des paysans, qui se sont libérés de la féodalité *asservissante* et obtinrent d'être reconnus des *sujets libres*, dotés de *libertés et franchises*. Une féodalité *sans servage* en fut une des conséquences. Précisons qu'une partie de ces paysans tenanciers voulaient se libérer de tout ce que représentait la féodalité, mais n'obtinrent qu'un allègement, certes délimité mais significatif, avec une restructuration de la seigneurie³⁹ qui leur fut néanmoins bénéfique durant plusieurs siècles.

Ces conquêtes paysannes s'accompagnèrent d'un essor démographique, mais aussi d'un développement des communautés villageoises, des bourgs comme des villes, qui organisèrent leurs libertés et franchises respectives dans le cadre de la communauté des habitants de village, dans celle des membres des guildes et des fraternités, ou encore des couvents et des monastères. C'est encore à cette époque qu'apparut la culture de l'amour courtois, de la piété religieuse et de son esthétique audacieuse dans l'art que l'on appellera, plus tard, *gothique*.

GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution...*, op. cit., 1^{ère} partie, chap. 1 à 3. Dans la Déclaration des droits naturels de 1793, l'article 6 précise la réciprocité du droit en reprenant la Règle d'or... et Gratien lui-même ! : « La liberté est le pouvoir qui appartient à l'homme de faire tout ce qui ne nuit pas aux droits d'autrui..., sa limite morale est dans cette maxime : ne fais pas à un autre ce que tu ne voudrais pas qu'il te soit fait. », texte dans J. GODECHOT, *Les Constitutions de la France depuis 1789*, Paris, Garnier-Flammarion, 1970, p. 80.

³⁹ Voir à ce sujet les travaux de Marc BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, (1931) Paris, Colin ; Rodney HILTON, *Bondmen made free*, trad. en français sous le titre *Les mouvements paysans au Moyen-âge*, Paris, Flammarion, 1979 ; Peter LINEBAUGH, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for all*, Univ. of California Press, 2008, qui offre une étude passionnante sur la traversée de l'atlantique de ces *libertés et franchises* médiévales et leur présence dans les colonies anglaises d'Amérique, puis dans la formation de la société des Etats-Unis.

CORPUS, revue de philosophie

Dans le langage juridique, le *droit naturel* exprimait ce grand mouvement social et intellectuel, éclairé par la résistance à l'oppression du servage, et qui permit la mise en pratique de principes moraux guidant les mœurs et la législation. Tierney rappelle que la société tout entière réclama, alors, des droits personnels et collectifs⁴⁰ afin de se protéger et d'échapper à la tyrannie des différentes formes de pouvoir qui existaient dans les relations entre les gens, à cette époque.

Le droit naturel est attesté dans la loi du Roi de France, au XIV^e siècle

Marc Bloch a retrouvé les termes de droit naturel dans les préambules d'actes royaux d'affranchissement du servage, au XIV^e siècle :

Comme selon le droit de nature chacun doit naître franc...,
ordonnons que généralement par tout notre royaume...
telles servitudes soient ramenées à franchise... à bonnes et
convenables conditions...⁴¹

Ce fut donc au nom d'un principe de droit naturel que le roi finit par reconnaître l'affranchissement des serfs. Marc Bloch dit ne pas savoir précisément ce qu'est le droit naturel et lui attribue une origine oscillant entre des références floues à l'antiquité grecque, aux Pères de l'Église ou à un rationalisme « pur ». Toutefois, il le renvoie aussi à ce qu'il appelle « la philosophie politique du paganisme » et aux travaux des juristes, notamment au *Decretum* de Gratien, et note que ces préambules du XIV^e siècle, à la différence de ceux du siècle précédent, évoquent le droit naturel et abandonnent tous les thèmes religieux :

⁴⁰ B. TIERNEY, *op. cit.*, Chap. 2, p. 54.

⁴¹ Marc BLOCH, *Rois et serfs. Un chapitre d'histoire capétienne*, (1920), Paris, La Boutique de l'histoire, 1996, chap. 6, Les affranchissement sous Louis X et Philippe V. Le préambule de 1315-1318, p. 129.

Florence Gauthier

Lorsque les juristes romains, sous l'influence sans doute de la philosophie grecque et plus particulièrement des stoïciens, eurent élaboré la doctrine du droit naturel, ils en firent l'application à l'esclavage ; ils estimèrent cette institution si répandue autour d'eux, contraire à la loi purement rationnelle qu'ils se plaisaient à imaginer. Ulpien a écrit : 'Par droit naturel tous les hommes naissent libres', et cette phrase, avec quelques variantes, se retrouve en divers lieux dans le *Digeste* et les *Institutes*. Plus tard, les Pères de l'Église la répétèrent sous des formes diverses. Ils puisaient de toutes mains dans la philosophie politique du paganisme⁴².

Ces références accumulées sont intéressantes parce qu'elles signalent la confusion née de la perte de connaissance du droit naturel, qui s'est produite depuis la fin du XVIII^e siècle. Cependant, Marc Bloch n'en atteste pas moins que la volonté de naître et de demeurer libre, et ni esclave ni serf, a bien pénétré la conception du droit de la monarchie française à cette époque.

Des théories politiques de droit naturel

Par ailleurs, Brian Tierney a étudié plusieurs débats qui permettent de saisir le rôle de ce *droit naturel* dans le droit humain comme dans le droit divin, mais aussi dans celui des communautés villageoises et des villes, qu'il s'agisse du droit des pauvres au superflu des riches. Au XIV^e siècle, la conception des Franciscains a permis d'ouvrir un vaste débat sur le droit de propriété des biens matériels, qui a ouvert aussi sur celui des droits des fidèles contre la tyrannie papale : Marsile de Padoue et Guillaume d'Ockham ont ainsi été conduits à réfléchir sur l'origine des pouvoirs politiques.

Guillaume d'Ockham distingue le pouvoir constituant ou celui d'établir des lois, du pouvoir de gouverner, celui d'exécuter les lois. Le débat abordait aussi la question de savoir si les membres de la société spirituelle ou temporelle étaient les dépositaires

⁴² Marc BLOCH, *Ibid.*, p. 130.

CORPUS, revue de philosophie

de ces pouvoirs de gouvernement, auquel cas, cela impliquait que le droit constitutionnel leur reconnaisse celui de donner leur consentement, grâce à des institutions représentatives. Guillaume d'Ockham insiste, plus particulièrement, sur la nécessité de faire reconnaître les *droits naturels* comme principes constituant une société politique, afin de maintenir les droits de ses membres et de limiter le pouvoir des gouvernants : pour cette raison, Tierney le classe, à juste titre, parmi les constitutionnalistes⁴³. Depuis, cette séparation des pouvoirs législatif et exécutif, tout comme la constitution des pouvoirs des membres de la société en contre-pouvoirs, sont devenus les thèmes centraux des théories politiques modernes.

Le droit naturel de naître libre est un principe constituant chez Bodin, au XVI^e siècle

Ce grand débat sur les principes qui doivent éclairer le pouvoir constituant se poursuit au XVI^e siècle et il est intéressant de rappeler en quels termes le juriste Jean Bodin reprit, dans sa théorie de la souveraineté du Roi de France, le droit naturel de naître libre.

Bodin pose la question : la servitude est-elle contre nature ? Il rappelle la thèse aristotélicienne qui répond que l'esclavage est naturel et aborde une intéressante question de méthode :

Aristote est d'avis que la servitude est de droit naturel (...) Mais les jurisconsultes qui ne s'arrêtent pas tant aux discours des philosophes qu'à l'opinion populaire, tiennent que la servitude est droitement contre nature et font tout ce qu'ils peuvent pour maintenir la liberté contre l'obscurité, ou l'ambiguïté des lois, des testaments, des arrêts, des contrats⁴⁴.

⁴³ *Ibid.*, Chap. 7. Ockham : *Rights and some problems of Political Thought*.

⁴⁴ Jean BODIN, *Les six livres de la république*, (1576) Paris, Fayard, collection Corpus des œuvres en langue française, L. I, chap. 5. De la puissance seigneuriale ou s'il faut souffrir les esclaves en la République bien ordonnée, p. 88.

Florence Gauthier

Bodin a choisi la méthode du « sens commun » pour penser le droit politique et fait preuve d'un esprit réceptif au peuple. Il rejette le point de vue aristocratique, que nous retrouvons aujourd'hui dans le discours de « l'expert » des politiques et des médias et dont la fonction est de se séparer du « commun », de nouveau appréhendé comme indigne.

Dans son récit du bonnet de l'affranchi, Bodin rappelle que l'esclavage peut-être civil, dans le cas du captif mis en esclavage, et politique dans celui du despotisme qui est aussi une privation de liberté :

... porter bonnet, qui était l'ancienne marque de l'esclave nouvellement affranchi pour cacher sa tête pelée, jusques à ce que les cheveux lui fussent revenus. Qui donna occasion à Brutus après avoir tué César, de faire battre « la monnaie au bonnet », comme ayant affranchi le peuple romain ; et après la mort de Néron, le menu peuple allait par les rues, portant bonnet en tête, en signe de liberté⁴⁵.

Bodin critique l'esclavage et le servage en tant que systèmes oppressifs, qui portent l'instabilité et l'insécurité pour les esclaves, comme pour les maîtres. Il date la suppression de l'esclavage hérité de l'empire romain sous l'effet d'une succession de révoltes dans le domaine ouest-européen, entre le VIII^e et le XIII^e siècles, et celle du servage avec l'assentiment du Roi de France, depuis le XIV^e siècle.

De ces luttes, il est resté des principes qui ont été formulés de façon constituante par des juristes, comme il l'a retrouvé dans les arrêts du Parlement de Toulouse de l'an 1558 qui, s'appuyant sur le fait que : « la servitude, qui n'a point lieu en tout ce royaume : de sorte que l'esclave d'un étranger est franc et libre, sitôt qu'il a mis le pied en France, comme il fut jugé par un ancien arrêt de la cour⁴⁶. »

Depuis, ce principe se trouve placé sous la protection du roi et revêt un caractère constituant.

⁴⁵ Jean BODIN, *ibid.*, p. 87.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 103.

CORPUS, revue de philosophie

Droit naturel et loi naturelle

Retournons à Brian Tierney qui a montré que le *droit naturel* de résistance à l'oppression n'a pas existé *en tant que droit* avant le XII^e siècle. Dans l'antiquité grecque et romaine les Stoïciens évoquent une *loi* naturelle morale, mais non un *droit* naturel. Le Christianisme ne connaît pas non plus le droit et, lorsque Gratien va chercher la Règle d'or évangélique pour expliquer la réciprocité du droit naturel, c'est lui qui rapproche cette Règle d'or du droit naturel et non les théologiens du droit divin de l'Église⁴⁷.

À propos de l'influence du thomisme sur le *droit naturel*, qui a été admise comme une évidence sans avoir été vérifiée, B. Tierney montre que si Thomas d'Aquin connaissait ce *droit naturel* débattu à son époque, il a refusé d'en faire usage dans sa pensée. Prenons un autre exemple : lorsque Vitoria se réclame du thomisme et entreprend d'élaborer un *droit naturel cosmopolitique*, pour prendre la défense des peuples Indiens et de leurs sociétés que la conquête détruisait, c'est lui qui combine ces éléments, pour en faire une théorie nouvelle, mais rien de cela n'existe chez Thomas d'Aquin⁴⁸.

Avec la Renaissance humaniste de l'École de Salamanque, ce furent là encore Las Casas et Vitoria, qui firent de ce *droit naturel* hérité du Moyen-âge, une propriété de l'humanité tout entière, indépendamment de l'appartenance religieuse ou à une forme particulière de société. Ils exprimaient leur volonté de défendre les peuples vaincus, contre l'oppression des conquêtes et des pillages, comme de leur mise en esclavage. L'École de Salamanque en vint à affirmer que chaque individu de l'espèce humaine avait le droit de naître et de demeurer libre, car tel est le propre de l'humain.

⁴⁷ Ibid., Chap. 2, p. 46.

⁴⁸ Ibid., Chap. 11.

Florence Gauthier

Michel Villey⁴⁹ a repris la calomnie des adversaires de Las Casas élaborée dès le XVI^e siècle, et qui affirme qu'il n'aurait pas pris la défense des droits de *tous* les peuples, mais seulement *des Indiens*, et aurait même *justifié* la mise en esclavage des Africains déportés en Amérique. Tierney corrige à nouveau cette erreur. Il cite ce passage de Las Casas, qui rappelle sa défense des droits de l'humanité *tout entière*, dans son *Apologetica Historia Summaria* :

Tous les hommes sur terre sont des êtres humains ; il n'existe qu'une seule définition des individus formant le genre humain : ce sont des êtres rationnels. L'humanité est une⁵⁰...

Brian Tierney insiste sur le fait que Hobbes⁵¹ ne peut être considéré comme un théoricien moderne du droit naturel, parce que sa conception du droit de liberté est seulement individuelle, non réciproque, et étrangère à toute notion de devoir. Cette liberté hobbesienne ressemble à la licence et n'est pas pensée comme un refus d'opprimer l'autre : l'homme, ce loup pour l'homme puisque telle est la conception anthropologique de Hobbes, peut, dans le silence de la loi, opprimer qui il veut, réhabilitant le soi-disant *droit* du plus fort. La résistance à l'oppression en termes de référence *éthique et de droit politique* lui est étrangère et le droit sans devoir hobbesien n'a, ainsi, aucun rapport avec le droit naturel de résistance à l'oppression ou pour le dire autrement, avec une non domination.

⁴⁹ M. VILLEY, « Las Casas et la politique des droits de l'homme », *Problématique des droits de l'homme*, Aix-en-Provence, 1976, p. 369.

⁵⁰ Cité dans B. TIERNEY, *op. cit.*, p. 273. Sur les calomnies contre Las Casas voir aussi Marcel BATAILLON, *Etudes sur Bartolomé de Las Casas*, Paris, 1965 ; Marianne MAHN-LOT, *B. de Las Casas et le droit des Indiens*, Paris, Payot, 1982. On trouvera une partie de cet immense dossier dans LAS CASAS, *Très brève relation de la destruction des Indes*, (1552) trad. de l'espagnol Paris, Maspero, 1979, Introduction par Roberto F. RETAMAR, p. 11-40.

⁵¹ B. TIERNEY, *op. cit.*, Chap. 13, p. 340.

Conclusion

Les travaux de Brian Tierney permettent, en particulier, de dépasser le découpage chronologique proposé par Léo Strauss, séparant un *droit naturel classique*, d'un *droit naturel moderne*.

Tierney a retrouvé la définition précise du *droit naturel* au moment de sa création et l'a suivie, dans les évolutions qu'elle a connues, lors du débat du XIV^e siècle puis de son élargissement au moment de la « destruction des Indes », qui a suscité le grand effort de Las Casas et de l'École de Salamanque. Au cœur du droit naturel du XII^e siècle et de celui des Humanistes espagnols du XVI^e siècle, s'inscrit la résistance à l'oppression, partagée par les peuples indiens et ces Européens qui se sont indignés ensemble de la barbarie européenne.

Ce droit naturel universel de résistance à l'oppression a des caractéristiques bien définies et ne saurait être confondu avec la forme de *liberté négative*, qui a, elle aussi, ses propres traits, à commencer par sa limitation à la sphère privée.

Par ailleurs, il existe un point de rapprochement possible entre la conception que donne Léo Strauss du *droit naturel* et celle des « décrétistes » du Moyen-âge. Elles contestent en effet, toutes deux, que le droit positif ait le monopole de la légitimité et affirment que le critère du juste et de l'injuste est le fruit d'une pensée critique, qui a pris conscience de la contradiction entre l'autorité et le sentiment humain de justice.

Cependant, les deux conceptions se séparent lorsque Léo Strauss refuse le caractère universel du droit de résister à l'oppression. Nous avons vu que Strauss évacue du *droit naturel classique* toute contestation de l'esclavage ou de la hiérarchisation du genre humain et privilégie un *ordre naturel aristocratique*, alors que les juristes médiévistes formulent un *droit naturel égalitaire*, c'est-à-dire réciproque ou universel au genre humain, qui implique un ordre social juridique fondé sur la souveraineté des peuples. On peut alors retenir que la division chronologique en *droit naturel classique* et *droit naturel moderne* perd toute

Florence Gauthier

signification. Il n'a existé qu'un *droit naturel* dont Brian Tierney a retrouvé la date de naissance, précisé la définition et raconté une partie de la vie et des aventures depuis son apparition au XII^e siècle.

Par contre, il a existé et existera de nombreuses tentatives pour altérer, modifier, supprimer ou encore, comme le rappelle la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, « ignorer, oublier, mépriser » ce droit naturel qui osa affirmer que le critère du juste et de l'injuste est indépendant et supérieur au droit divin comme au droit positif.

Florence GAUTHIER
Université Paris 7- Diderot

LOCKE ET LA RÉVOLUTION DU DROIT NATUREL À L'AUBE DES LUMIÈRES

*Le gouvernement est institué pour garantir
à l'homme la puissance de ses droits naturels
et imprescriptibles.*

*Déclaration des droits
de l'homme et du citoyen, 1793*

1. Locke, philosophe d'une radicalité oubliée

Trop peu de philosophes français travaillent aujourd'hui sur Locke, alors que les publications en langue anglaise sur l'auteur des *Deux traités du gouvernement* sont plus que légion. Alors que la plupart des grands penseurs modernes du politique sont l'objet d'interprétations contradictoires quotidiennes, Locke est négligé, sinon ignoré des universités françaises. À l'origine de cet oubli, sans doute plusieurs préjugés. J'en retiens deux au moins que je questionnerai ici. Vraisemblablement Locke est-il considéré comme trop éloigné du patrimoine français ou comme appartenant de trop près au patrimoine anglophone ? Probablement est-il également vu comme bien plus modéré, bien plus consensuel que d'autres philosophes, qui sont, eux, au cœur des recherches en langue française, un Hobbes ou un Spinoza par exemple ?

Pourtant, aucune de ces opinions préconçues n'est fondée. Locke est au cœur du patrimoine français, et notamment de la construction de l'idée républicaine en France à l'aube de la Révolution. Sa modération est un leurre qui omet son inscription historique, et l'impact sur le long terme de ses *Deux traités du gouvernement*. Ces deux *a priori* s'alimentent bien sûr l'un l'autre et fonctionnent en cercle vicieux pour éloigner toujours plus le philosophe anglais des études philosophiques en langue française.

CORPUS, revue de philosophie

Quelques écrits de choix ont néanmoins su montrer la radicalité des positions de Locke. C'est le cas notamment du travail de Jean-Fabien Spitz¹, qui, lecteur inconditionnel des interprètes anglo-saxons, a su intégrer à sa recherche les avancées de l'École de Cambridge et notamment celle de John Dunn, absolument déterminante pour comprendre l'impact du théologique sur le politique dans la pensée de John Locke, et son inquiétude religieuse fondamentale². Dans ce sillon, et en prolongeant ces intuitions, j'ai déjà tenté de montrer de quelle philosophie républicaine cet auteur était porteur, notamment dans la période où il accompagnait le leader politique républicain, Shaftesbury, dans son projet de conquête du pouvoir et philosophait avec ces objectifs politiques partagés en vue, tout en rédigeant ses *Deux traités de gouvernement*³.

Mais c'est aussi chez quelques historiens que la radicalité du penseur politique anglais a su être soulignée. C'est notamment sur la voie tracée par Florence Gauthier, dans *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, que la confirmation de l'influence magistrale de Locke sur les théoriciens révolutionnaires m'est apparue clairement⁴. C'est l'occasion pour moi de souligner ici combien cet

¹ Jean-Fabien SPITZ, *John Locke et les fondements de la liberté moderne*, PUF, Paris, 2001 et « John Locke, père fondateur du libéralisme ? John Pocock et la réévaluation du rôle de Locke dans l'histoire de la philosophie politique moderne », dans Jacques BIDEET, dir., *Les paradigmes de la démocratie*, Paris, PUF Actuel Marx, 1994, p. 227-50. Cf. également J. Pocock, « the Myth of John Locke and the Obsession with Liberalism », in John Locke : Papers Read at Clark. Library Seminar, ed. J.G.A. Pocock and R. Ashcroft, Los Angeles, 1980, p. 3-24.

² John DUNN, *La pensée politique de John Locke : une présentation historique de la thèse exposée dans les « Deux traités du gouvernement »*, traduction de J.-F. Baillon, Paris, PUF, 1991.

³ Christophe MIQUEU, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté. Une génération républicaine à l'aube des Lumières*, Paris, Classiques Garnier, 2012.

⁴ Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, 1992.

Christophe Miqueu

ouvrage a inspiré mon travail de thèse en confirmant, par l'entremise de la recherche historique, les intuitions philosophiques que je pouvais avoir en lisant l'auteur du *Second traité*.

C'est cette intuition que je vais ici m'efforcer de prolonger en revenant sur la conception du droit naturel de Locke et sur la manière dont elle alimente un républicanisme radical qui a largement influencé les penseurs des Lumières et de la Révolution française.

2. La loi naturelle et l'universalisme lockien

La théorie du droit naturel de John Locke est une conception que l'on pourrait qualifier d'universaliste. C'est en effet l'humanité dans son entier qu'il considère dans la mesure où la liberté naturelle concerne tout homme, que tous les hommes sont donc naturellement égaux, qu'aucun n'est donc naturellement supérieur à l'autre, et que tous sont dès lors en mesure de découvrir par la raison la loi naturelle :

la raison, qui est cette loi, enseigne à tous les hommes qui prennent la peine de la consulter qu'étant tous égaux et indépendants, aucun ne doit nuire à un autre dans sa vie, sa santé, sa liberté et ses possessions. Car les hommes sont tous l'ouvrage d'un seul Ouvrier tout-puissant et infiniment sage⁵.

La loi naturelle chez Locke témoigne immédiatement du souci théologique, premier, que l'on retrouve au cœur de sa réflexion philosophique comme l'a bien montré John Dunn⁶. Locke est un chrétien, non seulement inquiet pour son salut, mais surtout quant à la capacité pour lui et ses coreligionnaires calvinistes d'exercer leur culte dans la période troublée que vit l'Europe et surtout l'Angleterre post-cromwellienne de la seconde moitié du XVII^e siècle.

⁵ LOCKE, *Second traité du gouvernement*, trad. J.-F. Spitz avec la coll. de Ch. Lazzeri, PUF, 1994, ii.6, p. 6.

⁶ John DUNN, *La pensée politique de John Locke*, op. cit., 1991.

CORPUS, revue de philosophie

Mais la loi naturelle, si elle lie directement l'homme à Dieu, le lie surtout directement aux autres hommes et c'est cela qui est au cœur de la définition proposée par Locke pour comprendre la nature commune qui les unit :

Chacun est *tenu de se conserver soi-même* et de ne pas quitter volontairement son poste ; par la même raison, lorsque sa propre préservation n'est pas en jeu, il doit, autant qu'il peut, *préserver le reste du genre humain*, et il ne peut, à moins que ce ne soit pour faire justice d'un coupable, enlever ou altérer la vie, ou ce qui sert à la préservation de la vie, c'est-à-dire la liberté, la santé, les membres ou les biens d'un autre homme⁷.

Préserver le genre humain, tel est donc le *leitmotiv* que dans la foulée des *jusnaturalistes* classiques étudiés par Brian Tierney⁸, Locke met en exergue. La loi de nature ne veut pas simplement la préservation individuelle. Elle a vocation universelle, implique la réciprocité et tient donc à la préservation de toute l'humanité.

Cette universalité première donne une coloration tout à fait singulière à la manière dont Locke aborde la question de la liberté naturelle. Il affirme, avant même de concevoir la République, que sa conception de la liberté naturelle s'oppose à toute forme de domination dans l'existence humaine. C'est donc un droit naturel premier de l'homme, sacré car propre à son humanité, que de n'être en rien soumis par quelque force, pouvoir ou domination que ce soit. La loi naturelle, si elle est respectée, s'oppose nécessairement à toute forme de domination. L'application universelle de la loi naturelle, seule loi fondamentale rationnelle,

⁷ LOCKE, *Second traité du gouvernement*, op. cit., ii.6, p. 7.

⁸ Brian TIERNEY, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Michigan/Cambridge UK, Eerdmans, 1997. Voir la recension en ligne de cet ouvrage par Florence GAUTHIER, « Sur l'idée de droit naturel de Brian Tierney », *Revolution-française.net*, 2009, <http://revolution-francaise.net/2010/04/06/373-idee-de-droits-naturels-brian-tierney>.

Christophe Miqueu

en tout lieu et en tout temps, implique donc de perpétuer cette non-domination. Il découle en effet de l'existence de cette loi première, que l'introduction dans les relations interhumaines d'une quelconque forme d'exploitation de l'homme par l'homme, va à l'encontre de la loi naturelle. L'homme a, par nature, le droit de vivre une existence humaine digne, dans la plus épanouie des expressions de ses capacités.

On retrouve ici de manière très claire le prolongement de ce qu'est la conception du droit naturel, en particulier pour l'école de Salamanque, depuis le début de la période moderne, notamment à partir de la conquête de l'Amérique :

Cette question de la souveraineté populaire est puissamment réinvestie à la faveur de cet événement historique considérable qu'est la conquête de l'Amérique. La violence et les crimes commis contre les « Indiens », puis contre les captifs africains mis en esclavage, provoquent une indignation qui ne s'éteindra plus, malgré les essais répétés pour l'étouffer. Dans la première moitié du XVI^e siècle, en Espagne en particulier, un courant humaniste développe une nouvelle notion de droit naturel moderne attaché à la personne humaine et qui prend d'emblée un caractère universel. En effet, en redéfinissant l'humanité comme étant formée de tous les êtres humains de la planète sans distinction et en les dotant de droits naturels ou droits de naissance, cette école de Salamanque jette les fondements d'une nouvelle théorie politique, se donnant comme objectif de protéger les droits de l'humanité contre la mise en esclavage d'une part, contre la conquête et la colonisation d'autre part, en prenant la défense des droits des peuples à leurs territoires et à leur culture.⁹

Dans le même ouvrage, Antoni Domenech a raison de faire de cette notion du droit naturel au seizième siècle une des principales

⁹ Marc BELISSA, Yannick BOSC et Florence GAUTHIER, dir., *Républicanismes et droit naturel. Des Humanistes aux Révolutions des droits de l'Homme et du Citoyen*, Paris, Kimé, 2009, « Introduction », p. 10.

CORPUS, revue de philosophie

nouveautés du républicanisme moderne¹⁰. Alors que la référence au droit naturel était en déclin du temps de Machiavel, elle prit en effet une vigueur nouvelle au moment de la conquête du nouveau monde qui vit la problématique des droits naturels fondamentaux de l'humanité s'inscrire au cœur du débat intellectuel de la Renaissance. Brian Tierney confirme ce brusque changement au début du XVI^e siècle en raison de cet événement historique central, bouleversant radicalement la période :

Mais un événement, nouveau et imprévu, changea tout cela : la découverte de l'Amérique par les Européens. Tout à coup, le discours scolastique abstrait devint pertinent pour aborder la grande et nouvelle question historique, la possible justification du colonialisme, les droits des peuples indigènes. Un grand débat s'éleva en Espagne, souvent centré sur le concept de droits naturels. Pouvaient-ils être vraiment des droits humains universels ? Ou certains peuples étaient-ils des esclaves naturels comme Aristote l'avait enseigné ? Ces droits étaient-ils réservés aux peuples civilisés comme les Espagnols ou étaient-ils également valables pour les idolâtres, les cannibales et les sauvages nus.¹¹

Que cette conception du droit naturel contribue à moderniser la tradition républicaine, c'est ce que montrait déjà Florence Gauthier dans *Triomphe et mort du droit naturel en révolution*¹². Et c'est bien la figure de Locke qui apparaît comme l'héritier premier de l'école de Salamanque, celui qui sut reprendre l'intuition qu'il existe un droit naturel fondamental de l'espèce humaine et décliner sur cette base l'ensemble de sa conception politique. On se convainc d'autant plus de cette lignée lorsqu'on analyse la conception du droit naturel de Vitoria et qu'on la met en comparaison avec celle de Locke.

¹⁰ Antoni DOMÈNECH, « Droit, droit naturel et tradition républicaine moderne », dans *Républicanismes et droit naturel*, op. cit., p. 21 et s.

¹¹ Brian TIERNEY, « The Idea of Natural Rights-Origins and Persistence », in *Northeastern University Journal of International Human Rights*, vol. 2, avril 2004, p. 10, cité par A. Domenech, art. cit., note 13, p. 29.

¹² Op. cit.

Christophe Miqueu

Comme le montre bien Joaquin Miras Albarran dans son article « La Res Publica, la pensée politique de Francisco de Vitoria »¹³, Vitoria révolutionne le droit naturel en avançant notamment deux propositions d'ordre anthropologiques qui correspondent adéquatement à celles que l'on vient d'énoncer chez l'auteur du *Second traité*. La première est celle de l'égale liberté des hommes à l'état naturel. Joaquin Miras Albarran y insiste bien : « le fait que chaque homme – et donc tous les hommes – ne puisse renoncer aux droits naturels, puisqu'ils sont d'origine divine, est la plus ferme déclaration de ce que les droits naturels humains sont inaliénables et imprescriptibles. »¹⁴ La liberté étant naturelle et ne relevant pas d'une quelconque forme de conquête, alors elle ne peut être ni soumise ni sacrifiée et entraîne immédiatement la protection. La seconde est précisément la lutte contre toutes les formes d'oppression qui, par définition, entrent en contradiction avec la liberté naturelle. La question n'est plus simplement celle de l'opposition entre liberté et esclavage. La nouveauté est la suivante : puisque la liberté précède l'existence politique, alors la lutte contre l'oppression la précède aussi. Non seulement l'esclavage n'est plus concevable, mais encore la résistance à l'oppression devient d'évidence un devoir.

La grande force de Locke, dans la foulée de Vitoria, dont les écrits sont bien connus à l'époque, notamment par l'intermédiaire de Selden, sera de nommer directement le genre humain comme prolongement nécessaire du droit naturel individuel : tout ce que l'individu fait pour lui, il le fait aussi pour l'espèce humaine dans son entier et l'exigence de solidarité fraternelle envers ses semblables est alors à la morale commune ce que la défense des droits fondamentaux collectifs est à la politique. On est clairement avec Locke dans l'affirmation de droits naturels inaliénables et imprescriptibles de l'homme, qui seront au cœur des *Déclarations*

¹³ Dans *Républicanismes et droit naturel*, *op. cit.*, p. 31-39.

¹⁴ « La Res Publica, la pensée politique de Francisco de Vitoria », *op. cit.*, p. 32.

CORPUS, revue de philosophie

des Droits de l'homme et du citoyen de 1789 et de 1793. Mais l'on n'est plus très loin non plus de ce que sera la proposition centrale de l'homme politique Robespierre, durant la Révolution française, et qui marquera un tournant au sein de cette période, à savoir l'énoncé d'un droit naturel fondamental à l'existence, qui impose à la République d'être une communauté où tous les citoyens ont droit à une existence décente¹⁵, élément premier s'il en est d'une philosophie de la république sociale fondée sur le droit naturel.

3. De la philosophie du droit naturel à la pensée politique radicale

D'une telle conception de la loi naturelle découle une conception politique bien plus originale que celle qu'on a voulu attribuer à Locke en en faisant le père du capitalisme contemporain, mais également du libéralisme, y compris du libéralisme politique. Je mettrai ici en valeur le lien entre sa théorie du droit naturel et trois affirmations fondamentales, qui reprennent les schèmes classiques du républicanisme, tout en modernisant fortement ces éléments¹⁶.

Le premier de ces éléments est la conception collective de la liberté que Locke développe dans le cadre de la société politique. On a trop souvent identifié chez Locke simplement le défenseur des droits individuels. C'est vrai, mais trop simple. Les droits individuels n'existent pas sans une conception commune de la liberté, plus d'un demi-siècle avant Rousseau. Si la liberté n'est possible que parce qu'aucune forme de domination n'est envisageable, c'est parce que seule la vie commune garantit la liberté, seule la vie commune rend possible l'expression des potentialités individuelles, et enfin seule la vie commune est en

¹⁵ Florence GAUTHIER, « Robespierre inventeur des droits de l'homme et du citoyen de son temps », ARBR, Arras, 1994.

¹⁶ La réflexion qui suit s'inscrit dans le prolongement de celle proposée dans Christophe Miqueu, *Spinoza, Locke et l'idée de citoyenneté*, op. cit.

Christophe Miqueu

mesure d'arbitrer les différends entre particuliers et ainsi de rendre possible la coexistence des choix individuels :

L'homme est né, comme nous l'avons prouvé, avec un titre à une parfaite liberté et à une jouissance sans entraves de tous les droits et privilèges de la nature, à égalité avec tout autre homme, ou avec tout groupe d'hommes dans le monde ; par nature, l'homme possède non seulement un pouvoir de préserver sa propriété, c'est-à-dire sa vie, sa liberté et ses biens, contre les injustices et les entreprises des autres hommes, mais également un pouvoir de juger et de punir les offenses commises par d'autres contre cette loi, selon sa propre conviction, de ce que méritent ces offenses (...). Mais parce qu'aucune *société politique* ne peut exister ni subsister sans renfermer en elle le pouvoir de préserver la propriété et de punir en conséquence toutes les offenses de ceux qui en sont membres, il n'y a de *société politique* que là, et là seulement, où chacun des membres a abandonné son pouvoir naturel et l'a remis entre les mains de la communauté pour tous les cas où l'on n'est pas empêché de faire appel, pour sa protection, à la loi que celle-ci aura établie. Ainsi, tous les jugements privés des membres particuliers étant exclus, la communauté accède au rang d'arbitre »¹⁷.

L'appartenance à la communauté politique comme abandon de son existence naturelle, et de la forme de liberté qui lui est liée, est ici essentielle. Dans cet abandon, la liberté change de forme, et passe de l'individu à la communauté. Le rang d'arbitre conféré à la communauté est l'incarnation de ce grand changement : ce n'est plus l'individu qui est en mesure de juger ce qui est injuste et mérite d'être puni, c'est la communauté. Voilà non seulement la protection de la liberté devenue finalité première de toute société politique, mais, au même moment, l'identification entre l'existence de la liberté et l'existence de la communauté. Les deux sont indissociables, et vont donc de pair :

¹⁷ LOCKE, *Second traité du gouvernement*, op. cit., VII-87, p. 62.

CORPUS, revue de philosophie

Par là, il est aisé de distinguer ceux qui sont réunis en une *société politique* et ceux qui ne le sont pas. Ceux qui sont réunis en un seul corps, et qui peuvent faire appel à une loi commune et à des juges établis ayant autorité pour trancher les controverses qui surgissent entre eux et pour punir les coupables, ceux-là *forment une société civile* les uns avec les autres ; mais ceux qui ne disposent pas d'un tel appel commun, tout au moins sur terre, demeurent dans l'état de nature, puisqu'à défaut d'une autre autorité, chacun reste juge en sa propre cause¹⁸.

L'unité du corps politique constitué est, ici, centrale. C'est donc bien parce qu'il n'agit plus selon son seul arbitre, mais selon la règle commune que le citoyen peut se prévaloir d'une liberté commune, la liberté garantie par la communauté.

Sa théorie du gouvernement est également par définition non arbitraire¹⁹. C'est le deuxième élément qu'il faut souligner ici. La non domination s'exprime par la lutte contre toutes les formes que peut prendre le despotisme politique, de la tyrannie d'un seul à celle de quelques-uns :

Le but du gouvernement, c'est le bien du genre humain ; or qu'est-ce qui vaut mieux pour le genre humain ? que le peuple soit sans cesse exposé à la volonté sans limite d'un tyran, ou que ceux qui gouvernent puissent parfois rencontrer l'opposition quand ils commettent des abus dans l'emploi de leur pouvoir, et quand ils l'utilisent pour détruire les propriétés du peuple et non pour les conserver ?²⁰

Seule la loi gouverne, cette loi qui manque tant à l'état de nature, la « loi établie, stable et reconnue, reçue et avouée par le consentement commun pour la norme du droit et du tort, et pour la mesure commune permettant de trancher tous les différends

¹⁸ Id., *ibid.*, *op. cit.*, VII-87, p. 62-63.

¹⁹ Id., *ibid.*, *op. cit.*, XI-135.

²⁰ Id., *ibid.*, *op. cit.*, XIX-229, p. 164-165.

Christophe Miqueu

surgissant entre eux. »²¹ Il nous faut donc penser ce qui relève de l'intérêt général, comme étant ce qui est le cœur même de la loi. Pas un homme au-dessus des lois, tel est le *leitmotiv* classique des républicains que Locke précise en montrant le résultat de l'abandon par tout homme de son pouvoir naturel pour fonder la communauté :

– il abandonne sa capacité de juger ce qu'il estime bon pour se préserver ainsi que tout le genre humain au profit de « la réglementation des lois que fait la société, dans toute la mesure où sa propre préservation et celle des autres membres de la société l'exigeront »²²

– il abandonne totalement son pouvoir de punir les crimes commis à son encontre et s'engage à soutenir de toutes ses forces le pouvoir exécutif, car seule la communauté a la force de faire exécuter les lois et de juger les crimes.

Ce double abandon est l'expression concrète d'une remise en question de toute forme d'oppression politique. Dès lors que l'abandon est reconnu, c'est-à-dire que la communauté existe, alors le gouvernement n'a plus d'autre fin « que la paix, la sûreté et le *bien public* du peuple »²³.

Mais l'oppression n'est pas simplement politique. Elle peut exister au plan économique et social également. Et une république qui laisserait subsister en son sein des dispositifs législatifs, qui permettent une vie aisée pour une minorité tandis que la majorité parviendrait à peine à survivre, serait une contradiction dans les termes. L'homme ne peut conserver son existence dans la société politique, selon la loi naturelle, que si l'existence du genre humain est aussi préservée. Dès lors, « *parce que la loi fondamentale de nature est la préservation du genre humain*, aucun décret humain ne saurait être bon ni valide s'il y

²¹ Id., *ibid*, *op. cit.*, IX-124, p. 91.

²² Id., *ibid*, *op. cit.*, IX-129, p. 92.

²³ Id., *ibid*, *op. cit.*, IX-131, p. 93.

CORPUS, revue de philosophie

est contraire »²⁴. La société civile lie les hommes entre eux en en faisant des concitoyens. Au moment où ils entrent en société, les hommes se retrouvent détenteur d'une charge plus grande que leur simple destinée puisque leur existence civile inclut désormais officiellement, et non plus simplement naturellement, la considération de l'humanité de leurs semblables.

La seule manière, pour quelqu'un, de se départir de sa liberté naturelle, et de *se charger des liens de la société civile*, c'est de s'accorder avec d'autres pour se joindre et s'unir en une communauté, afin de mener ensemble une existence faite de bien-être, de sécurité et de paix, dans la jouissance assurée de leurs propriétés, et dans une sécurité accrue vis-à-vis de ceux qui ne sont pas membres de cette communauté. Tout groupe d'hommes est autorisé à agir ainsi, puisque cela ne lèse en rien la liberté du reste du genre humain qui demeure, comme auparavant, dans la liberté de l'état de nature.²⁵

Le souci éthique correspond au souci politique, la lutte contre l'arbitraire à l'affirmation de la citoyenneté, et Locke retrouve en la modernisant l'affirmation républicaine traditionnelle :

La règle *Salus populi suprema lex* est certainement si juste et si fondamentale qu'on ne saurait se tromper dangereusement si on la suit sincèrement²⁶.

Et bien la suivre, c'est bien entendu ne pas concevoir une République qui puisse favoriser certains de ses membres et défavoriser le plus grand nombre, ne pas même imaginer une République qui puisse laisser vivre certains de ses membres dans le luxe quand le plus grand nombre erre dans la pauvreté, car il y aura incompatibilité dans les termes. Ce n'est pas que Locke nous explique déjà que la République doit être poussée jusqu'au bout, c'est précisément que son universalisme premier ne peut

²⁴ Id., *ibid.*, *op. cit.*, XI-135, p. 98.

²⁵ Id., *ibid.*, *op. cit.*, VIII-95, p. 70.

²⁶ Id., *ibid.*, *op. cit.*, XIII-158, p. 115.

Christophe Miqueu

laisser place à l'oppression, quelle qu'elle soit, et à l'arbitraire qui l'anime par définition. La dignité de l'existence de tous les hommes, grâce à des conditions matérielles rendant possible une vie décente est la finalité nécessaire de la société républicaine.

Il n'est malheureusement pas habituel de parler de la philosophie politique de Locke en ces termes, mais il est également tout simplement inhabituel d'en parler et de regarder de près l'ensemble des textes du *Second traité* en ne se focalisant pas simplement sur les conséquences supposés d'une lecture marxiste ou libérale de sa théorie de la propriété. Les études récentes sur Locke sont ignorées au motif qu'elles sont contextualistes au plan méthodologique. Le chapitre V du *Second traité* est la référence éternelle, alors que c'est précisément lui qui a fait l'objet de la plus grande attention de James Tully²⁷. On confond les propos anthropologiques sur l'accumulation et les analyses politiques sur le gouvernement, on confond d'une certaine manière Filmer et Locke ! Car c'est bien le premier, auquel s'oppose frontalement Locke dans le *Premier traité*, qui est le père du capitalisme contemporain, ayant compris qu'il lui fallait légitimer intellectuellement les conditions d'une extension sans limite de la propriété pour pouvoir sauver sa théorie du pouvoir absolutiste. Car seul celui dont la domination n'a pas de limite, notamment au plan de la propriété foncière, peut envisager sans obstacle de maintenir un pouvoir sans limite. Le pouvoir du propriétaire sur ses terres, du père sur ses enfants et du roi sur ses sujets, est illimité, voilà une constante, justifiant qu'il est acceptable d'user et d'abuser des êtres comme des choses qui nous seraient soumises. Le libéralisme, comme philosophie, est précisément l'aboutissement d'une théorie de l'absence de limites, dont l'absolutisme, et sa direction nécessairement arbitraire, est l'application politique la plus naturelle. L'individualisme absolu, au plan social, comme la liberté d'entreprendre au plan

²⁷ James TULLY, *Locke, Droit naturel et propriété*, traduction de Ch. J. Hutner, Paris, PUF, 1992.

CORPUS, revue de philosophie

économique, en sont dès lors les moyens les plus évidents de pérennisation. La propriété, la domination et l'empire ne font qu'un et relèvent bien d'une même logique.

Non seulement Locke s'appuie sur sa conception du droit naturel pour réfuter Filmer dans le *Premier traité*, mais en plus il s'appuie sur la seconde scolastique espagnole pour prendre ses distances avec la théorie du *dominium* afin de comprendre ce qu'est la propriété dans un cadre non arbitraire. Or si l'arbitraire ne peut exister sans remettre gravement en cause l'idée du gouvernement légitime, c'est donc qu'il n'est possible dans aucune de ses dimensions. C'est donc en référence à sa théorie du droit naturel que se comprend sa théorie de la propriété, et non l'inverse. Si l'on ne part pas du principe que tout est initialement à tous, et que le fondement de toute organisation humaine passe par l'idée d'humanité au fondement du droit naturel ; si on ne sort pas de la vision anachronique de l'individualisme possessif²⁸ qui n'est que le reflet inversé de la lecture libérale avec des lunettes d'un Marx qui ignorerait le passé auquel Locke appartenait, alors on manque l'essentiel de ce qui, pour Locke, est au cœur de la construction du modèle de gouvernement civil qu'il défend.

4. Locke et la politique révolutionnaire

On pourrait être surpris d'une telle prise de position intellectuelle, tant en effet la figure de Locke, pour nombre de ses interprètes, comme pour nombre de théoriciens politiques contemporains, est associée au libéralisme. Cet anachronisme fondamental est probablement l'origine des deux préjugés dont nous parlions dans l'entame de cet article. Si Locke se rattache naturellement à la pensée libérale, il va de soi qu'il appartient au patrimoine anglophone, et qu'il convient pour justifier le consensus

²⁸ C.-B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. de M. Fuchs, Paris, Gallimard, 1971.

Christophe Miqueu

mou qui anime nos sociétés libérales centrées sur l'intérêt individuel, croit-on. Pourquoi alors chercher plus loin quand des décennies de lecture donnent les mots pour le dire. Et pourtant, une mise en contexte, même minime, suffit pour révéler l'ampleur de l'erreur et pour retrouver la radicalité fondamentale de l'engagement lockien.

C'est ce qu'a brillamment réalisé Richard Ashcraft, dans un ouvrage à dimension historique, trop souvent remis voire ignoré par les philosophes, *La politique révolutionnaire et les Deux traités du gouvernement de John Locke*²⁹. J'affirme au contraire que cette contextualisation est indispensable pour qui veut comprendre le débat politique de la période et la pensée de Locke, les termes qu'il utilise sans risquer l'illusion de lire une philosophie hors-sol et hors-temps, sans chair ni sang. Ashcraft nous explique en effet, par le menu, les années d'engagement politique incontestables passées par Locke auprès du leader politique républicain radical Shaftesbury, chef de l'opposition à Charles II. Ashcraft n'y va pas par quatre chemins, il est clair d'emblée. Locke et ses amis sont radicaux au plan politique au sens où :

les actions politiques engagées par ces individus ou contre eux fournissent la définition de base du terme « radical » tel que je l'utilise. Il décrit leur situation à l'extrême gauche du spectre politique existant au cours de leur période d'activité. Les différentes dimensions du radicalisme ne sont pas toutes d'ordre théorique et, dans la mesure où la mobilisation d'individus dans des actions révolutionnaires constitue une part importante de toute définition du radicalisme politique, je crois que cette étiquette peut légitimement être attachée aux individus étudiés ici³⁰.

²⁹ Richard ASHCRAFT, *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*, (1986) trad. de l'anglais par J.-F. Baillon, Paris, PUF, 1995.

³⁰ Id., *op. cit.*, p. xiii.

CORPUS, revue de philosophie

Et révolutionnaires, Locke et ses amis le sont au sens où ils veulent renverser le régime du papiste Charles II issu de la restauration en Angleterre. La force et le privilège de Locke, outre sa proximité avec Shaftesbury est d'être, sans doute avec Sidney, de tous les intellectuels républicains radicaux avec lesquels Ashcraft montre bien à quel point il partage un vocabulaire et une histoire commune, le plus cohérent et le plus brillant. Il y a un corpus de pamphlets et de textes politiques radicaux qui mûrissent à foison dans cette période. Parmi eux les *Deux traités* de Locke sont ceux que la postérité a retenus. Et comme elle l'a fait en évacuant tout contexte, alors chacun a cru bon de croire que le contexte n'existait pas ! A côté des écrits eux-mêmes, Locke était étroitement lié aux actions insurrectionnelles et autres tentatives révolutionnaires de coups d'état qui animaient cette époque :

Le Clerc note [...] que Locke « apporta sa contribution à quelques pièces que Sa Seigneurie publia ». De nombreuses preuves viennent appuyer ces affirmations. Presque aussitôt après avoir rejoint la maisonnée de Shaftesbury en 1667, Locke ébauche plusieurs versions d'un projet qui recommande d'accorder la tolérance aux dissidents, attitude politique dont Shaftesbury est devenu un des principaux porte-parole. En 1668, Locke rédige un brouillon sur le taux d'intérêt « à la demande » de Shaftesbury, alors chancelier de l'Échiquier. L'année suivante, il rédige avec Shaftesbury les *Constitutions fondamentales de la Caroline*, pour la colonie dont ce dernier est un des propriétaires originels. Quand Shaftesbury devient président du Conseil du commerce (*Council of Trade*), Locke en est nommé secrétaire. Quand Shaftesbury, en qualité de chancelier de l'Échiquier, obtient le droit de distribuer un certain nombre de bénéfices au clergé, c'est Locke qui examine les demandes présentées par les candidats et qui tient un registre de ces nominations. À plusieurs occasions, Locke entreprend la recherche de précédents juridiques et parlementaires à l'appui des lignes politiques adoptées par Shaftesbury. Il prépare des notes pour les discours de Shaftesbury, à la rédaction desquels il participe vraisemblablement. Locke transmet des messages politiques

Christophe Miqueu

de Shaftesbury à diverses personnalités politiques *wighs* et participe à la diffusion de brochures politiques *wighs*. Il tient à l'intention de Shaftesbury un journal politique concernant les projets de loi examinés au Parlement, rend compte des discours qui y sont prononcés et rédige des notes sur les débats. À l'époque du complot papiste, il contribue à la production des témoins, à l'élaboration de plans d'action [...]. Locke accompagne Shaftesbury à de nombreuses réunions importantes où les chefs *wighs* définissent leur stratégie politique, y compris certaines au cours desquelles des plans d'insurrection sont étudiés. En d'autre terme, Locke [...] s'acquitte de ses devoirs de conseiller et de secrétaire avec sérieux et, on peut le supposer, avec une très grande efficacité³¹.

Si Locke a pu théoriser le gouvernement non arbitraire et contribuer sur la base de sa philosophie du droit naturel à moderniser la pensée républicaine, c'est bien parce que son œuvre est le fruit d'une époque, celle des années de Restauration, du début des années 1660 à la fin des années 1680. Il est en cela, à l'image de Sidney qui comme lui et pour les mêmes raisons s'opposa frontalement à Filmer et traita du gouvernement civil, un auteur républicain révolutionnaire, à tout le moins durant la période où il seconde le chef de l'opposition à Charles II et écrit les *Deux traités*. La conception du droit naturel dans ce contexte, et spécifiquement la conception de l'état de nature, devient dès lors également un moyen pour justifier la résistance à l'oppression et notamment la lutte armée contre l'oppresseur. L'état de nature est au fond celui auquel le peuple, et de manière générale tout groupe appartenant au genre humain, est renvoyé dès lors que le pouvoir civil abuse de son droit et devient insupportable pour le plus grand nombre. La Glorieuse Révolution, qui clôt ces années d'engagement intensif pour Locke, sera bien fade aux yeux de nombre de radicaux dont

³¹ Richard ASHCRAFT, *op. cit.*, p. 91-93.

CORPUS, revue de philosophie

Locke, qui la trouveront inachevée. La publication des *Deux traités* est comme l'évocation de ce qu'elle aurait pu être et comme le dit si bien Ashcraft :

il n'est pas exagéré de dire qu'après tout, en publiant les *Deux traités du gouvernement*, Locke s'acquitte d'une dette envers le comte de Shaftesbury et la « noble cause » pour laquelle lui et des milliers d'autres ont combattu³².

Christophe MIQUEU
Université de Bordeaux,
SPH, philosophie politique

³² Richard ASHCRAFT, *op. cit.*, p. 639.

LE DÉBAT LE MERCIER DE LA RIVIÈRE/MABLY, OU « L'ÉCONOMIE POLITIQUE DESPOTIQUE » CONTRE LES LUMIÈRES 1767-1768¹

Dans les années 1750, un nouveau courant de pensée apparut autour du médecin François Quesnay, introduit à la cour de Louis XV par Madame de Pompadour. Ses idées nouvelles séduisirent le roi qui, conscient de la crise que connaissait son Royaume, voulut tenter l'expérience des réformes que ces économistes physiocrates présentaient comme capables d'apporter les plus prompts remèdes. Ils proposèrent au roi un audacieux programme liant la réforme de l'agriculture et du commerce des grains à celle du pouvoir municipal. L'objectif était de renforcer la propriété foncière, en liquidant le domaine des biens communaux au profit des seigneurs et en expropriant la paysannerie pauvre, d'étendre la grande culture céréalière, apparue au XVII^e siècle et capable d'alimenter les grandes villes. Ils voulaient encore que le commerce des grains échappe à la réglementation, qui protégeait les consommateurs et empêchait les spéculations à la hausse des prix des subsistances. Cette hausse, à leurs yeux, devait bénéficier aux fermiers comme aux propriétaires rentiers et au fisc, bref à tout le monde, excepté aux salariés et tous ceux dont les salaires et les revenus restaient fixes !

Ces réformes économiques s'accompagnaient d'une réorganisation du pouvoir municipal permettant une véritable prise de pouvoir par une audacieuse alliance des *riches*, qu'ils soient seigneurs, négociants ou manufacturiers, grâce à l'introduction

¹ Cet article reprend et développe un travail précédent, « Mably critique de l'économie politique despotique : Physique sociale contre liberté en société », in *Études Jean-Jacques Rousseau*, 1999, n° 11, p. 195-220.

CORPUS, revue de philosophie

d'institutions électives dans un cadre censitaire, réservant le droit de vote à un certain niveau de richesse.

Les réformes commencèrent d'être appliquées par Laverdy nommé contrôleur général en 1764. La hausse des prix des subsistances provoqua une effroyable famine factice, ruinant les pauvres, dont une partie mourut de malnutrition et parfois de faim, jusqu'à ce que le roi arrête tout, en 1769, remercie les réformateurs, dont il jugea patent l'échec, et rétablisse « l'ancien régime » de réglementation du prix des subsistances protégeant les consommateurs².

Ce fut au moment de leur échec et du grand débat qu'il suscita en France qu'un des principaux théoriciens du courant physiocratique, Le Mercier de La Rivière, publia une défense de la doctrine : *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, publié en 1767³. La même année, Dupont de Nemours, adepte de ce courant, réédita des textes du « divin docteur » Quesnay, publiés dans les années 1765-1767, sous le titre *Physiocratie*⁴, au moment même où ce débat déconsidéra jusqu'au nom même de ce courant auquel ses successeurs, principalement Turgot, durent renoncer et se présenter sous de nouvelles appellations.

² Marc BLOCH a été le premier à étudier l'histoire de ces réformes physiocratiques, *L'individualisme agraire dans la France du XVIII^e siècle*, Paris, Colin, 1930 ; Maurice BORDES, *La réforme municipale du contrôleur général Laverdy et son application, 1764-1771*, Toulouse, 1968 et *L'administration provinciale et municipale en France au XVIII^e siècle*, Paris, SEDES, 1972 ; Florence GAUTHIER, Guy R. IKNI éd., *La guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire du « libéralisme » économique*, articles d'E.P. THOMPSON, V. BERTRAND, C. A. BOUTON, F. GAUTHIER, D. HUNT, G.R. IKNI, Paris, Ed. de la Passion, 1988.

³ Paul Pierre LE MERCIER DE LA RIVIÈRE (1719-1801), *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, Londres, 1767, rééd. par Francine MARKOVITS, Paris, Fayard, Corpus, 2001. Voir aussi le n° 40 de la revue *Corpus*, « Nature et société au XVIII^e siècle. Dossier économie politique », mis en œuvre par Francine MARKOVITS, 2002.

⁴ QUESNAY, *Physiocratie ou constitution naturelle du Gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Paris, (1767), Garnier-Flammarion, 1991 par Jean CARTELIER.

Florence Gauthier

En 1768, Mably répondait à Le Mercier de La Rivière en publiant ses *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*.

Le Mercier de La Rivière demeure encore peu étudié de nos jours. Avocat au Parlement de Paris, il s'anoblit en achetant une charge, rencontra Quesnay en 1757 et fut nommé par le ministre de la marine, Choiseul, intendant des Îles du Vent, dont le siège était Fort-Royal de la Martinique, au début de la Guerre de Sept Ans. Le 27 mai 1762, Le Mercier en fut chassé par la révolte des colons qui livrèrent l'île aux Anglais, trahissant le roi et son intendant. Il conseilla toutefois à Louis XV de négocier, en échange du Canada, la restitution de ces îles à sucre et à esclaves, persuadé de leur avenir prometteur. À la fin de l'année 1762, Choiseul le nommait à nouveau intendant de la Martinique, mais ses réformes lui aliénèrent le soutien des planteurs, qui obtinrent sa révocation, alors que, malade, il quittait son poste en 1764⁵. Quand il rentra en France, ses amis physiocrates avaient commencé leur politique de réformes et il assista à leur échec. Il publia son ouvrage dans le but de défendre leur doctrine fortement attaquée.

Adam Smith estimait Le Mercier comme le meilleur théoricien de la « secte » physiocratique, qui traitait, précisait-t-il, de « l'économie politique, de la nature et des causes de la richesse des nations (...) et de tout autre branche du système de gouvernement (...) ». On trouvera l'exposition la plus claire et la mieux suivie de cette doctrine dans un petit livre écrit par M. Mercier de La Rivière,

⁵ Des éléments de sa biographie ont été retrouvés par Louis-Philippe MAY, *Le Mercier de la Rivière. Aux origines de la science économique*, Aix-Marseille, CNRS, 1975 et LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *Mémoires et inédits sur le gouvernement économique des Antilles*, Paris, CNRS, 1978. Voir aussi Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », *Actuel Marx*, PUF, 2002, n° 22, p. 51-71 ; « Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique », *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, n°20 Les physiocrates et la Révolution française, 2004, p. 261-283.

CORPUS, revue de philosophie

ancien intendant de la Martinique, intitulé : *L'Ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*.⁶ »

Gabriel Bonnot de Mably fit ses études à Lyon et à Paris et, à la différence de son frère Condillac, ne devint pas prêtre. Tout jeune, il fut choisi comme secrétaire par le ministre des affaires étrangères, le cardinal de Tencin, de 1742 à 1747. Il rompit toutefois avec ce dernier parce qu'il s'était opposé à un mariage entre catholique et protestant. Mably choisit l'indépendance et se consacra à la philosophie du droit naturel et en particulier à l'actualisation d'un droit des gens cosmopolitique. Il prit conscience que les politiques des empires européens imposaient de penser les relations entre les peuples à l'échelle planétaire et pas seulement aux niveaux national ou régional. Mably fut à la fois un diplomate, un historien, un philosophe, un politique et un critique de l'économie politique⁷.

La physiocratie comme nouvelle « révélation » et « vraie » théologie

Le Mercier ouvre sa description de l'ordre naturel des sociétés en affirmant son origine divine :

... ainsi nous devons regarder la société comme étant l'ouvrage de Dieu même ; et les lois constitutives de l'ordre

⁶ Adam SMITH, *La Richesse des Nations*, (1776) trad. de l'anglais (1881) Garnier-Flammarion, t. 2, L IV, chap. 9. Des systèmes agricoles, p. 299. Le petit livre fait tout de même 536 p. !

⁷ MABLY, (1709-1785) consacra de nombreux ouvrages au droit des gens : *Le droit public de l'Europe*, 1746 ; *Principes de négociations pour servir d'introduction au droit public de l'Europe*, 1757 ; *Entretiens de Phocion sur le rapport de la morale avec la politique*, 1763, ouvrages qui préparaient la nouvelle version du *Droit public de l'Europe*, 1764, réédités dans Œuvres, Paris, Desbrière, 1794-1795, t. 5, 6, 7 et 10. La critique de l'économie politique se trouve dans *Doutes proposés aux philosophes économistes*, 1768 ; *Du commerce des grains*, écrit en 1775 et publié de façon posthume en 1789, rééd. Œuvres, t. 11 et 13.

Florence Gauthier

social comme faisant partie des lois générales et immuables de la création⁸.

Les lois constitutives de l'ordre social, l'organisation sociale et le gouvernement des sociétés font ainsi partie des lois générales et immuables de la création divine. Cette affirmation révèle que l'auteur rompt avec toute la pensée classique qui, depuis l'antiquité, séparait la connaissance du monde physique de celle de la faculté humaine de connaître l'être, le penser, l'agir, ou métaphysique⁹. Ce rejet initial de la métaphysique est proprement bouleversant.

Le Mercier souligne que l'aboutissement de ses recherches a été une véritable « révélation » de l'ordre divin qu'il a voulu faire partager en écrivant son ouvrage :

un ordre enfin, dont la sainteté et l'utilité en manifestant aux hommes un Dieu bienfaisant, les prépare, les dispose, par la reconnaissance, à l'aimer, à chercher par intérêt pour eux-mêmes, l'état de perfection le plus conforme à ses volontés¹⁰.

Le Mercier estime que cet ordre naturel des sociétés politiques se répandra sur la terre entière, puisqu'il est la manifestation de Dieu lui-même, qu'il en a eu la révélation et en est le prophète¹¹.

⁸ LE MERCIER DE LA RIVIÈRE, *L'ordre naturel...*, *op. cit.*, Discours préliminaire, p. 11.

⁹ Jean-Pierre FAYE, *La philosophie désormais*, Colin, 2003, II. Chap. 1. Débat sur la métaphysique et invention du sujet.

¹⁰ LE MERCIER, *ibid.*, p. 12.

¹¹ Le caractère théologique de la pensée physiocratique a été constaté dès son vivant, A. Smith parle de « secte », voir n. 6, puis, après une longue période de cécité à ce sujet, à nouveau par des chercheurs récents comme Francine MARKOVITS dans *L'ordre des échanges. Philosophie de l'économie et économie du discours au XVIII^e siècle en France*, PUF, 1986, p. 227-254 ; Simone Meissonnier, *La balance et l'horloge. La genèse de la pensée libérale en France au XVIII^e siècle*, Paris, Ed. de la Passion, 1989 ; Yves CITTON, *Portrait de l'économiste en physiocrate*, Paris, 2000, chap. 8.

CORPUS, revue de philosophie

Le droit de « propriété exclusive » est dans l'ordre divin

Le but de la société est d'augmenter la production et de multiplier les hommes. L'augmentation des productions dépend du droit de propriété, dont l'auteur affirme avoir découvert l'origine naturelle :

C'est donc de la nature même que chaque homme tient la propriété *exclusive* de sa personne et celle des choses acquises par ses recherches et ses travaux. Je dis la propriété *exclusive*, parce que si elle n'est pas exclusive, elle ne serait pas un droit de propriété.

Il appelle cette propriété *exclusive* la *propriété mobilière*¹², car la culture des terres nécessite des travaux qui exigent des avances et constituent la justification même de la propriété privée de *chaque premier cultivateur*.

Cette apparition de la *propriété mobilière exclusive du premier cultivateur* est singulière car l'histoire nous apprend que ces avances pouvaient prendre bien d'autres formes, qu'offraient, par exemple, les communautés villageoises du Royaume de France, avec des travaux collectifs de défrichements, d'entretien des biens communaux, de répartition des droits d'usage ou encore d'assolement réglé des cultures d'un village¹³. Or, ce que décrit Le Mercier me semble pouvoir être rapproché de ce qu'il a connu lors de son intendance dans les colonies esclavagistes françaises d'Amérique. Voyons de plus près : une fois les populations indiennes éliminées par une première période de colonisation espagnole, ces terres sont devenues possessions de la couronne de France, au XVII^e siècle. Le roi distribuait gratuitement « ses » terres à des colons planteurs choisis, qui disposaient « d'avances », sous la forme principale de privilèges fiscaux, pour se procurer une main-d'œuvre « engagée » ou esclave. C'est encore là qu'une

¹² *Ibid.*, chap. 2, p. 24, souligné dans le texte.

¹³ Voir Marc BLOCH, *Les caractères originaux de l'histoire rurale française*, Paris-Oslo, 1931, Chap. 2. La vie agraire.

Florence Gauthier

forme de propriété privée d'un type particulier est apparue, cette *propriété privée exclusive* dont parle Le Mercier¹⁴.

Par contre, dans le Royaume de France, il existait trois formes de propriété : les biens communaux, propriété collective des habitants ; les alleux, terres qui n'avaient jamais été soumises à une seigneurie ; enfin les seigneuries qui n'étaient pas une forme de propriété exclusive, on le sait, et dont les droits de possession étaient doublement partagés entre seigneurs et tenanciers. La définition que donne Le Mercier de la propriété privée exclusive ne sort pas de son imagination, mais de son observation des réalités de la société coloniale esclavagiste. Ce qui relève toutefois de son invention c'est d'en avoir fait la forme unique de son ordre naturel. Mais ce produit de l'histoire humaine n'empêche toutefois pas de douter de son origine *naturelle* en dépit de l'affirmation de l'auteur !

Le bonheur est dans la consommation illimitée

Pour se conformer à l'ordre naturel des sociétés, Le Mercier impose à l'humanité d'obéir à : « l'ordre des devoirs et des droits réciproques dont l'établissement est essentiellement nécessaire à la plus grande multiplication possible des productions, afin de procurer au genre humain la plus grande somme de bonheur et la plus grande multiplication possible. »

La réussite la plus remarquable de Le Mercier est, sans doute, d'avoir conçu un matérialisme de la jouissance consumériste illimitée en termes de théologie nouvelle, et cela en plein XVIII^e siècle ! Il est probable que certains courants de pensée du XX^e siècle ont été séduits par ce matérialisme consumériste qui leur a voilé sa nature théologique¹⁵.

¹⁴ Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique du capitalisme, la plantation esclavagiste. L'expérience de Le Mercier de la Rivière, intendant de la Martinique », art. cit., p. 61.

¹⁵ On a même été jusqu'à rapprocher Le Mercier de Marx, en confondant le consumérisme physiocrate avec la méthode de Marx ! Jean CARTELIER a fait récemment une intéressante mise au point sur les interprétations de la physiocratie, qui ont été déclinées successivement dans des courants

CORPUS, revue de philosophie

Liberté, propriété exclusive et inégalité sociale sont dans l'ordre naturel

Le Mercier conçoit la liberté personnelle comme une conséquence de la propriété exclusive et livre le secret de son ordre naturel :

La propriété mobilière n'est pour ainsi dire qu'une manière de jouir de la liberté personnelle, ou plutôt c'est la propriété personnelle elle-même considérée dans les rapports qu'elle a nécessairement avec les choses propres à nos jouissances ; on est donc obligé de respecter, de protéger la propriété mobilière, pour ne pas détruire la propriété personnelle, la propriété foncière et la société¹⁶.

Plus on est riche en propriété mobilière, plus on est libre et heureux ! la liberté est une étendue mesurable chez le matérialiste qu'est Le Mercier : « Telle est l'étendue de la propriété, telle est l'étendue de la liberté¹⁷. »

Le Mercier oppose deux formes de liberté, la « liberté physique » à la « liberté métaphysique » :

Il est sensible que par le terme de liberté, il ne faut point entendre cette liberté métaphysique qui ne consiste que dans la faculté de former des volontés ; c'est la faculté, la liberté de les exécuter dont il s'agit ici ; car sans la seconde, la première est absolument inutile¹⁸.

La liberté physique correspond à l'étendue de la propriété qui procure la masse de consommation : elle est matérielle. La liberté métaphysique est la faculté de vouloir, désirer, penser, concevoir, c'est le libre arbitre, en un mot la liberté de penser et d'agir que les humanistes expriment comme le propre de l'humain.

politiques dominants du XX^e siècle, à savoir le courant libéral, marxiste et totalitaire, voir son éclairante introduction à QUESNAY, *Physiocratie*, (1991), *op. cit.*, p. 56 et s.

¹⁶ LE MERCIER, *op. cit.*, p. 41.

¹⁷ *Ibid.*, chap. 5, p. 45.

¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

Florence Gauthier

Le Mercier la refuse parce qu'elle est dangereuse et porteuse de désaccords sur les principes de l'ordre naturel.

Il opère la même distinction entre « l'ordre surnaturel » et « l'ordre naturel » qui concerne... le divin ! et qu'il condamne, car le premier est : « l'ordre des volontés de Dieu, connues par la révélation », tandis que le second « se fait connaître à tous les hommes par le secours des seules lumières de la raison¹⁹ », qui est l'évidence. Ainsi, le Dieu de Le Mercier n'est pas celui des religions révélées, mais celui de l'ordre naturel dont il a eu, lui, la révélation : celui-là seul est le bon et doit s'imposer à l'humain, définitivement dépouillé de sa faculté de penser, vouloir, critiquer.

La propriété exclusive est alors la clé de voûte de son édifice économique, social et politique et entraîne « l'inégalité des conditions parmi les hommes²⁰ ». Son monde se précise : l'humanité est divisée en propriétaires exclusifs et les autres. Sa conception du droit est liée à la propriété exclusive et constitue une rupture, violente elle aussi, avec la conception médiévale et humaniste du droit qui lie l'appartenance au genre humain à des droits attachés à la personne ayant, de ce fait, un caractère réciproque et universel²¹.

Chez Le Mercier, la société est composée des « propriétaires exclusifs » qui en sont le moteur, car ils ont le monopole de la production agricole en produits alimentaires et matières premières pour l'industrie. Parmi eux, la classe des cultivateurs – ou entrepreneurs de culture – investit dans les avances nécessaires. Ces avances annuelles font partie des dépenses fixes qui seront défalquées du « produit brut » pour obtenir le « produit net ». C'est là que l'on trouve « la classe qui vend ses travaux aux autres hommes²² », en effet, les frais pour se procurer la main-d'œuvre et les salaires font partie des dépenses fixes.

¹⁹ *Ibid.*, chap. 6, p. 48.

²⁰ *Ibid.*, chap. 2, p. 28.

²¹ Voir dans ce même n°, l'article de Florence GAUTHIER, « Éléments d'une histoire du *droit naturel*... ».

²² LE MERCIER, *op. cit.*, Discours préliminaire, p. 9.

CORPUS, revue de philosophie

J'ai déjà fait remarquer que cette comptabilité, devenue aujourd'hui la norme des entreprises de type capitaliste, était pratiquée par les planteurs esclavagistes à l'époque moderne, comme l'attestent leurs livres de compte qui placent l'achat de la main-d'œuvre parmi les avances annuelles. L'édit de Colbert de 1685 précise ainsi que l'esclave fait partie des *choses mobilières* : « Art. 46. Voulons que... la condition des esclaves soit réglée en toutes affaires, comme celle des autres choses mobilières... »

Karl Marx avait fort bien vu cet aspect chez un physiocrate, le comte de Buat-Nançay, qu'il rapproche sur ce point de Ricardo qui plaçait, lui aussi, les ouvriers parmi les *faux frais* :

Si, parlant du *produit net*, il (Buat) commet l'erreur de n'avoir en vue que la rente ne change rien à la chose ; Ricardo la répète à propos du *produit net* en général. Les ouvriers font partie des faux frais et n'existent qu'afin de permettre aux possesseurs du *produit net* de « former la société ». Le sort des ouvriers libres n'est conçu que comme une forme modifiée de l'esclavage, nécessaire pour que les classes supérieures « forment » la société²³.

Marx a bien saisi que cette place centrale donnée aux propriétaires fonciers a pour fonction de voiler l'apport du travail, réduit aux coûts de production ou *faux frais*, et de construire le mythe de la classe supérieure créatrice de toute la richesse sociale, celle qui « forme » la société, exactement comme le répète Le Mercier, tout au long de son long ouvrage. Ce mythe *esclavagiste* réapparaît encore dans le nom de « classe stérile », donné par les physiocrates à celle de l'industrie et du commerce, car seule la propriété mobilière est à leurs yeux productive.

Le despotisme légal de l'évidence

Chez Le Mercier, le système de gouvernement est devenu une branche de la physique et comme telle, indiscutable :

²³ Voir Florence GAUTHIER, « À l'origine de la théorie physiocratique, la plantation esclavagiste... », art. cit., p. 56 et 70 ; Karl MARX, *Théories sur la plus-value*, trad. de l'allemand, Paris, Ed. Sociales, 1974, t. 1, p. 446.

Florence Gauthier

Si quelqu'un faisait difficulté de reconnaître l'ordre naturel et essentiel de la société pour une branche de la physique, je le regarderais comme un aveugle volontaire, et je me garderais bien d'entreprendre de le guérir.

La vérité de l'ordre naturel doit s'imposer, c'est une évidence, c'est la raison même qui doit guider les lois : « je dis que cette évidence deviendra nécessairement législatrice²⁴. »

Le pouvoir législatif a trouvé sa solution, ce sont ces lois divines, maintenant connues grâce au livre de notre prophète, qui doivent être appliquées, par qui ? par un roi souverain « copropriétaire du produit net des terres de sa domination... le plus grand propriétaire foncier²⁵ », qui défendra par intérêt personnel et public cette nouvelle aristocratie des propriétaires, dont il se bornera à appliquer les lois.

Le Mercier propose une nouvelle monarchie à souveraineté absolue, copropriétaire de la classe des propriétaires exclusifs. Or en France, le roi avait autorité, non en son nom personnel, mais au titre de la *république* (ou communauté publique ou État) dont il avait la charge : le roi exerçait la fonction héréditaire de premier magistrat dans le respect des lois du Royaume, ce qui formait ce que Jean Bodin appelait une monarchie *légitime*²⁶.

Une fois encore, Le Mercier avait trouvé dans les réalités coloniales esclavagistes la source de ses idées : là-bas, le roi, possesseur des colonies, disposait de manière exclusive des terres en les distribuant à volonté et c'est ce fait que l'auteur transforme en souveraineté absolue. Il affirme ainsi son projet de révolution constitutionnelle, afin d'établir le *despotisme légal dans le Royaume de France*. Il est intéressant de préciser que

²⁴ LE MERCIER, *op. cit.*, chap. 6, p. 49, 51.

²⁵ *Ibid.*, p. 52.

²⁶ Voir Jean BODIN, *Les six livres de la République*, (1576), Corpus des œuvres de philosophie en langue française, Fayard, 1986, I, 8 ; Charles LOYSEAU, *Traité des offices*, (1610) ; Philippe SUEUR, *Histoire du droit public français*, Paris, PUF, 1989, t. 1, Le statut de l'État monarchique, p. 71.

CORPUS, revue de philosophie

Louis XV qui, lui, ne confondait pas les colonies possessions de la couronne avec le Royaume, a rejeté ce despotisme légal des physiocrates²⁷ !

L'instruction publique propre au despotisme légal

L'objectif de la physiocratie est maintenant précisé, toutefois, l'instruction publique selon Le Mercier mérite encore l'attention. Le caractère dogmatique de sa pensée est nettement affirmé et l'évidence, vérité divine, n'est susceptible ni d'erreur, ni d'opinion, encore moins de débat. Par contre, elle doit être largement répandue parce que l'auteur a cependant quelque doute sur une acceptation aisée de son ordre naturel. La première classe, celle des propriétaires, lui semble forcément éclairée par l'évidence, mais trop peu nombreuse pour pouvoir « dominer la seconde et l'assujettir constamment à l'ordre », ce qui est une menace d'un « état de guerre intestine » provoqué par les opinions et intérêts divergents.

La force physique n'étant pas suffisante – même si cela surprend chez cet entiché des lois physiques –, il faut combattre le désordre des opinions²⁸. L'instruction publique sera alors le moyen d'imposer la connaissance de l'ordre naturel et produira une « force dominante », une force morale de répression, qui apparaît comme ce que les Lumières appelaient un *préjugé*, et notre époque un *dogme*, une *idéologie dominante* ou une *pensée unique*.

Bien que critique des religions révélées autres que la sienne, Le Mercier n'en admire pas moins l'efficacité des moyens mis en œuvre par l'Église pour imposer la foi. L'instruction publique du despotisme légal s'inspirera de ce précédent : il faudra une instruction verbale mais aussi le secours « des livres doctrinaux », comme celui de Le Mercier lui-même, pour combattre les « hérésies »²⁹.

²⁷ MABLY le précise : « J'entends dire que notre gouvernement ne goûte pas votre doctrine ; le prince est trop éclairé pour vouloir de votre despotisme légal qui doit nécessairement dégénérer en despotisme arbitraire », in *Doutes...*, *op. cit.*, Lettre 10, p. 237.

²⁸ LE MERCIER, *op. cit.*, chap. 8, p. 65.

²⁹ *Ibid.*, p. 67.

Le despotisme naturel de l'évidence amène le despotisme social

La société de l'ordre naturel offre le spectacle de deux classes aux intérêts contradictoires. La classe dominante des propriétaires exclusifs détient l'exclusivité de payer l'impôt pour l'entretien de l'ordre naturel, qui est prélevé sur le produit net et forme le « produit net disponible » sur lequel s'exerce le droit de copropriété du souverain.

Dans cet ordre naturel, le travail a disparu comme force productive, sociale et politique, il fait partie des coûts de production et seule la propriété exclusive est la source de toutes les richesses, offrant la vision d'une société sans conflits, dans laquelle le propriétaire des moyens de production, travail compris, est la source et le but d'un circuit économique à l'échelle mondiale : le mythe de la classe des propriétaires exclusifs « formant » la société sera enfin réalisé ! Cette perfection avait été schématisée dans le *Tableau économique* de Quesnay³⁰, que ses contemporains appelaient, non sans humour, le Zig-zag.

Pour Le Mercier, l'homme n'est pas fait pour vivre libre, encore moins pour débattre des conditions de son existence, mais pour obéir à l'évidence qui s'impose à lui comme une puissance surnaturelle :

Qui est-ce qui ne voit pas, qui est-ce qui ne sent pas que l'homme est formé pour être gouverné par une autorité despotique ? Qui est-ce qui n'a pas éprouvé que sitôt que l'évidence s'est rendue sensible, sa force intuitive et déterminante nous interdit toute délibération ? Elle est donc

³⁰ QUESNAY, *Physiocratie*, op. cit., p. 87 et s. qui décrit cette économie politique tautologique. Au départ du circuit, les dépenses productives détenues par les propriétaires exclusifs, source de toute richesse, passent en subsistances, matières premières et impôt pour nourrir la société, faire travailler la « classe stérile » (commerce et industrie) et la classe politique qui maintient l'ordre naturel et retournent aux propriétaires exclusifs sous forme de produits de consommation : et la boucle est bouclée.

CORPUS, revue de philosophie

une autorité despotique, cette force irrésistible de l'évidence, cette force *qui pour commander despotiquement à nos actions, commande despotiquement à nos volontés*. Le despotisme naturel de l'évidence amène le despotisme social³¹.

L'auteur a trouvé, de façon géniale, l'expression la plus adéquate à sa pensée.

Qu'en est-il du droit naturel chez les physiocrates ?

Le Mercier partait d'une conception d'un droit naturel liant la liberté personnelle et la propriété mobilière, mais très rapidement, la « liberté physique » est venue annuler la « liberté métaphysique », « cette faculté de former des volontés ». De plus, l'ordre naturel impose son despotisme de l'évidence et interdit toute contestation de l'autorité et donc tout droit naturel de critiquer l'autorité et de discuter de l'étalon du juste et de l'injuste.

Une telle négation des facultés humaines, en plein XVIII^e siècle, semble donner raison à Léo Strauss³², lorsqu'il considère que le « droit naturel moderne » s'est fourvoyé en dogmatisme fanatique et il faut regretter qu'il n'ait pas eu connaissance de quelque physiocrate !

Et pourtant, ce fut bien un défenseur du droit naturel qui porta cette critique contre les physiocrates, révélant que ce débat sur le droit naturel, qui a bien eu lieu à l'époque, a sombré dans l'oubli et qu'il est grand temps de l'en sortir ! Et ce défenseur, c'était Mably.

Les doutes de Mably au sujet de l'ordre naturel des sociétés politiques

Mably ne put s'empêcher de répondre à l'évidence de Le Mercier par l'exposé de ses *Doutes proposés aux philosophes*

³¹ LE MERCIER, *Op. cit.*, chap. 22, p. 280, souligné dans le texte.

³² Voir mon article dans ce même numéro « Eléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney ».

Florence Gauthier

économistes, sous forme de dix lettres destinées « à l'auteur des Ephémérides du citoyen », Nicolas Baudeau³³.

L'ordre naturel des sociétés contre l'histoire

Le droit de propriété exclusive de Le Mercier, qui lie les propriétés personnelle, foncière et mobilière, forme le point de départ des doutes de Mably, qui lui oppose la grande diversité de l'histoire des sociétés. La séparation de ces trois formes existe bel et bien et la propriété personnelle a précédé la propriété foncière et ne lui était donc pas liée ! Les sociétés des Iroquois ou des Hurons par exemple, précise Mably, ignorent l'agriculture et la propriété foncière, mais non la propriété personnelle. La propriété foncière est apparue avec l'agriculture et le partage des terres, toutefois la propriété foncière peut prendre une forme usufruitière et pas seulement personnelle, comme le montre l'exemple des républiques indiennes des Jésuites en Amérique, qui pratiquaient *la communauté des biens et des travaux*.

Il n'y a, alors, aucune raison valable qui justifie la forme de propriété exclusive choisie arbitrairement par Le Mercier, au mépris de l'histoire des sociétés humaines. Mably met en lumière la confusion sur laquelle repose l'argumentation de Le Mercier. En sélectionnant l'exemple des sociétés qui ont connu l'état où les propriétés foncières sont apparues et avec elles, l'inégalité des conditions, Le Mercier en a fait un modèle unique et l'a sacralisé en le qualifiant « d'ordre naturel et essentiel des sociétés », d'origine physique et divine.

En rappelant l'histoire, Mably désacralise l'imposante construction et renvoie à la diversité des expériences sociales. L'humain ne peut se laisser enfermer dans une expérience historique unique, ni être condamné à ne pouvoir sortir des erreurs du passé : l'histoire n'est pas une prison ! Ce que Le

³³ L'abbé Nicolas Baudeau, devenu un adepte de la physiocratie, fonda ce journal et le dirigea depuis 1765, dans le but de promouvoir les réformes menées par ses amis depuis 1764. En 1767, Dupont de Nemours lui succéda.

CORPUS, revue de philosophie

Mercier a érigé en lois divines, Mably le considère comme une expérience négative, qu'il est toujours possible de corriger :

Dès que nous avons eu le malheur d'imaginer des propriétés foncières et des conditions différentes, l'avarice, l'ambition, la vanité, l'envie et la jalousie devaient se placer dans nos cœurs pour les déchirer et s'emparer du gouvernement des états pour les tyranniser... Ce que la politique n'a pas fait, parce qu'étant déjà détournée de son objet par l'intérêt des riches et des ambitieux, elle n'était plus que l'instrument de leurs passions, pourquoi nos philosophes ne le font-ils pas aujourd'hui ? Leur devoir est de nous avertir de nos erreurs, et ils présentent les abus de nos passions comme les lois de la nature³⁴.

Mably s'inquiète de la perte de connaissances de l'histoire et de la méthode, pourtant fortement développées des Humanistes aux Lumières, qu'il aperçoit dans cette nouvelle physique sociale, qui détruit le cœur des sciences de l'humain en se limitant à un modèle unique de pensée :

Quels mémoires secrets ont appris aux économistes que toutes les sociétés ont eu à leur naissance la même marche et la même méthode, qu'elles ont établi les mêmes châtiments, les mêmes récompenses et les mêmes magistrats ? C'est une chose qu'il n'est pas raisonnable de présumer, vu la prodigieuse diversité des circonstances où les hommes se sont trouvés, et des événements qui les ont invités à se réunir³⁵.

L'ordre naturel des sociétés refuse une anthropologie humaniste

Mably met en lumière la violence unidimensionnelle de l'ordre naturel qui réduit l'humain à un productivisme consumériste proportionné à l'inégalité des conditions :

Permettez-moi de vous le dire, Monsieur, il me semble que la politique de nos philosophes économistes ne portera jamais la conviction dans l'esprit du lecteur, parce que

³⁴ MABLY, *Doutes...*, op. cit., Lettre I^{ère}, p. 17-18.

³⁵ *Ibid.*, Lettre 7, p. 166.

Florence Gauthier

jamais ils ne considèrent à la fois l'homme par les différentes qualités qui lui sont essentielles. Tantôt ils ne le voient que comme un animal qu'il faut repaître et qui n'est occupé que de sa nourriture ; et alors, toute leur politique se réduit au produit net des terres, au revenu disponible. Nos philosophes ont-ils besoin de considérer l'homme comme un être doué d'intelligence ? ce n'est plus alors un animal vorace qu'on nous présente ; c'est un ange qui a le bonheur de ne pouvoir résister à la force de l'évidence. L'évidence paraît et les passions se taisent respectueusement³⁶.

Sa croyance en des lois naturelles de l'économie empêche Le Mercier de comprendre que la propriété exclusive et l'inégalité des conditions dont il se réclame, provoquent des intérêts et des passions contraires entre les classes de la société :

Qui ne voit que nos sociétés sont partagées en différentes classes d'hommes qui, grâce aux propriétés foncières, à leur avarice et à leur vanité, ont toutes des intérêts, je ne dis pas différents, mais contraires ? Il faut être sûr de son éloquence et de son adresse à manier des sophismes pour oser flatter qu'on persuadera à un manouvrier qui n'a que son industrie pour vivre laborieusement dans la sueur et dans la peine, qu'il est dans le meilleur état possible : que c'est bien fait qu'il y ait de grands propriétaires qui ont tout envahi, et qui vivent délicieusement dans l'abondance et les plaisirs... En un mot, Monsieur, comment vous y prendrez-vous pour faire croire aux hommes qui n'ont rien, c'est-à-dire le plus grand nombre des citoyens qu'ils sont évidemment dans l'ordre où ils peuvent trouver *la plus grande somme possible de jouissance et de bonheur* ? On ne démontre pas qu'une erreur est une vérité³⁷.

Qui ne voit que l'histoire de la conscience humaine n'a pas attendu Karl Marx pour concevoir la possibilité des luttes de classes d'une part et la critique de l'économie politique d'autre

³⁶ *Ibid.*, Lettre 2, p. 43.

³⁷ *Ibid.*, Lettre 2, p. 38.

CORPUS, revue de philosophie

part ? Mably et Marx partagent encore un humour critique dévastateur et fort réjouissant !

Mably analyse les erreurs de Le Mercier comme fruit de son ignorance de l'être humain, de l'histoire des sociétés humaines, des courants de pensée humanistes, ce qui l'a conduit à traiter l'homme comme un instrument, un *animal-ange* dénué d'intelligence et de sensibilité et qui ne mérite que d'être soumis au despotisme des lois de la nature.

Dans le discours anthropologique qui s'est développé au XVIII^e siècle, l'opposition civilisation/barbarie a été mise en avant par les travaux pionniers de Michèle Duchet, il ne faut toutefois pas perdre de vue que ce fut loin d'être une pensée « unique » et qu'il y eut débat, ce qu'a rappelé Francine Markovits³⁸. Et si les physiocrates se situent sans aucun doute dans une anthropologie au service de la domination européenne, proclamée « la » civilisation, sur les sauvages et les barbares, *a contrario* Mably appartient aux courants qui lui ont résisté, depuis la découverte de l'Amérique, en opposant une anthropologie fondée sur le droit naturel de résistance à l'oppression et une conception de la liberté pensée par opposition à l'esclavage³⁹. Sa réponse au

³⁸ Michèle DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, (1971) 1977. Francine MARKOVITS, *L'ordre des échanges...op. cit.*, p. 240 : « C'est pourquoi il importe de garder présent à l'esprit le double clivage qui traverse la pensée politique de cette époque : la propriété foncière est-elle au principe de toute société ? Le conflit entre les classes est-il un défaut de la société, en est-il une structure élémentaire ? À la première question, contre Le Mercier de la Rivière, Rousseau et Mably répondent non et montrent que si la question a une telle acuité, c'est qu'elle ne concerne pas seulement la différence entre les civilisations de l'Europe et les sociétés « sauvages », mais aussi le conflit des classes économiques dans la monarchie. » On peut ajouter qu'à la deuxième question, Mably répond qu'il s'agit bien d'une « structure élémentaire » qui, plus qu'un « défaut de la société », la détruit.

³⁹ Voir mon article dans ce même recueil, « Éléments d'une histoire du droit naturel ».

Florence Gauthier

despotisme de l'évidence physiocratique consiste alors à réhabiliter les sciences humaines et la politique entendue comme *république* ou bien commun.

Question de méthode : la politique est une science humaine et non physique

Après avoir montré que Le Mercier commet une première erreur en voulant fonder l'ordre naturel des sociétés sur la propriété exclusive et l'inégalité des conditions, qui détruisent la société, et une seconde en croyant que l'économie, la société et la politique relèvent de lois physiques alors qu'elles résultent de choix humains, enfin une troisième en justifiant le despotisme par la naturalisation d'un penchant humain à la tyrannie, Mably doute de la capacité du despotisme légal à combattre les intérêts particuliers, qui risquent de le subvertir en despotisme arbitraire ! C'est alors le despotisme qu'il faut extirper, en rétablissant les conditions d'un exercice libre de la politique.

Mais pour y parvenir, encore faut-il renoncer à l'idée réductrice d'un être humain fait pour être soumis et reconnaître sa spécificité :

Si les hommes n'avaient eu que des passions, ils auraient nécessairement vécu comme des brutes, sans société ; si, exempts de passions, ils n'eussent eu qu'un penchant naturel à l'ordre et à la justice, ils n'auraient point eu besoin de lois ni de magistrats, parce qu'ils auraient fait le bien sans effort. C'est parce que la nature leur a donné, avec des passions, l'amour de la justice et de l'intelligence, que les lois leur sont nécessaires, et qu'ils sont capables d'en faire. Sans ce double mobile des passions et de l'amour du bien, qui fait agir les hommes, et que la raison doit diriger au bien général de la société et au bien particulier de chaque citoyen, je vous défie, Monsieur, d'imaginer ce qui aurait pu donner naissance à la société.

Les *qualités sociales* des humains les ont invités à se réunir *en société politique* pour se donner *des lois* :

Lassés de leurs querelles et de leurs divisions, nos pères sentirent le prix de la paix, de l'ordre et de l'union ; ils

CORPUS, revue de philosophie

s'assemblèrent pour convenir de leurs droits et de leurs devoirs respectifs ; ils firent des lois pour régler et réprimer les passions, établirent des châtimens et des récompenses, et créèrent des magistrats pour en être les justes distributeurs⁴⁰.

Le débat tient ici dans la conception anthropologique : ou l'humain est fait pour être soumis et esclave, comme le veut Le Mercier, ou l'humain est fait pour vivre libre, selon l'anthropologie des Humanistes comme Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, Mably et d'autres. Le Mercier refuse que l'être humain soit un citoyen et lui a retiré le libre exercice de la politique pour le confier aux lois de la nature et au despote légal. Pour lui répondre, Mably doit reconstruire le champ de la science de l'humain en dégagant les qualités, les facultés humaines et les droits attachés à la personne, de cette analogie factice avec des lois naturelles et renouveler la question : qu'est-ce que la politique ?

C'est précisément parce que les différents ordres qui composent la nation auraient des intérêts opposés, qu'il faudrait les rapprocher et, en leur donnant un intérêt commun, les mettre en état de se concilier. La patrie ou le bien public est un premier lien qui unit les citoyens d'une république ; permettez-leur de discuter leurs prétentions, et vous verrez peut-être qu'ils apprendront à se faire des sacrifices réciproques, et que peu à peu chacun s'accoutumera à être content de la place qu'il occupe.

L'exercice de la politique n'est possible qu'à certaines conditions, en commençant par reconnaître le pouvoir souverain comme un bien commun au peuple, car le confier à un despote ou à une partie de la société revient à l'anéantir :

Si la nature n'avait pas destiné les hommes à être en commun leurs propres législateurs, pourquoi, pourraient vous objecter les partisans du gouvernement populaire, les aurait-elles mis dans la nécessité de faire en commun

⁴⁰ *Ibid.*, Lettre 7, p. 165.

Florence Gauthier

leurs lois, quand ils commencèrent à former des sociétés ? Si depuis l'établissement des propriétés foncières, les fortunes et les conditions ne peuvent plus être égales, la politique ne doit-elle pas du moins tout tenter pour empêcher que la loi ne devienne oppressive ? Ne voyons-nous pas évidemment que plus les peuples ont eu part à la législation, plus leurs lois ont été impartiales⁴¹ ?

Si le bien public est le lien social premier et que les humains ont en commun d'être leurs propres législateurs, les conditions de l'exercice de la politique exigent encore l'ouverture d'un espace public de débat, pour aboutir à des décisions :

Si on veut que les hommes ne se fassent pas des droits inégaux et que leurs passions conservent quelque retenue, le seul moyen d'y réussir, c'est de les mettre en présence les uns des autres ; et ce sera par le choc même des passions qu'elles s'émousseront en quelque sorte, et se tiendront en équilibre pour l'avantage de l'état⁴².

Un tel espace public de débat est nécessaire parce que la politique ne consiste pas à appliquer des vérités d'évidence proposées par des êtres infaillibles ! Le débat public autorise l'instruction des citoyens d'autant plus nécessaire que les humains sont des êtres complexes, à la fois bornés et sujets aux préjugés et à l'erreur, mais aussi doués d'intelligence et capables de changer d'opinion, raison pour laquelle la société doit retenir le principe de prendre la décision à la pluralité des suffrages. Et si cette décision s'avère erronée, le débat politique permettra de corriger les erreurs :

Plût à Dieu que les économistes eussent raison, et que toutes les vérités politiques fussent évidemment démontrées ! En attendant que l'infailibilité soit donnée aux hommes,

⁴¹ *Ibid.*, p. 173.

⁴² *Ibid.*, p. 175.

CORPUS, revue de philosophie

souffrez, s'il vous plaît, que la société se décide à la pluralité des suffrages⁴³.

À la question : qu'est-ce que la politique ? Mably répond qu'elle est, au fond, le moyen dont disposent collectivement les humains pour éviter l'esclavage économique et social et le despotisme politique, en recouvrant et en exerçant les droits de l'homme et du citoyen. La politique ouvre encore l'espace public nécessaire au libre exercice des facultés contribuant à la connaissance générale de l'être humain : dès lors que le but de la société et les conditions d'exercice de la politique ont été ainsi définis, elle est à proprement parler, chez Mably, une république fondée sur la souveraineté du peuple, dont le but est de réaliser les droits naturels et le développement des facultés humaines.

Mably prend congé en se présentant comme « un esprit rebelle à l'évidence » et conclue en s'engageant et en appelant à résister au despotisme de l'évidence :

Après avoir fait de si faibles raisonnements, jugez, Monsieur, si notre auteur a raison de s'écrier : *qui est-ce qui ne voit pas, qui est-ce qui ne sent pas que l'homme est formé pour être gouverné par une autorité despotique ?* C'est moi, lui répondra toute personne un peu plus difficile que lui en évidence, et qui aura éprouvé les illusions séduisantes des passions⁴⁴.

Ce n'est pas le lieu de développer ici une comparaison entre la théorie physiocratique et celle des néo-libéraux actuels, mais je ne peux m'empêcher de penser que la croyance des physiocrates dans les lois divines de l'économie, leur matérialisme consumériste, leur droit de propriété exclusive, leur anthropologie de la soumission et leur confiance dans le gouvernement des experts, ont été pieusement conservés et transmis par leurs successeurs turgotins, puis par les « libéraux » du XIX^e siècle.

Pour sa part, Mably a formulé une critique perspicace de cette économie politique despotique, grâce entre autres à ses

⁴³ *Ibid.*, Lettre 8, p. 198.

⁴⁴ *Ibid.*, Lettre 10, p. 254.

Florence Gauthier

connaissances en économie, acquises dans sa fréquentation des cercles autour de Vincent de Gournay, qui lui, n'a jamais adhéré aux thèses physiocrates⁴⁵. J'ajouterai que Mably a mis en lumière le danger que constituait cette nouvelle économie politique qui cherche ses lois dans une physique sociale :

Avec votre permission, il n'en est pas des vérités morales et politiques comme des vérités géométriques ; et notre auteur a tort de les confondre. Il ne s'élève aucune dispute sur les propositions d'Euclide, tandis qu'il n'y a rien en morale ni en politique, sur quoi les gens qui ont l'esprit le plus exercé et le plus de lumières ne se trouvent partagés. D'où vient cette différence ? c'est, si je ne me trompe, que les géomètres raisonnent sur des objets simples, et qu'ayant nécessairement les mêmes idées des objets qui les occupent, ils s'entendent toujours : mais les politiques et les moralistes, méditant sur des questions très compliquées, n'ont pas le même avantage. Leur attention doit se porter à la fois sur dix objets différents, et tous ont cent faces différentes qu'il faut considérer avec la même attention. De là, la difficulté de s'entendre, parce qu'on n'attache pas les mêmes idées aux mêmes mots qu'on emploie. Ajoutez à ces obstacles, qui s'opposent à la découverte de la vérité, cent préjugés, cent intérêts particuliers qui nous trompent sans que nous nous en apercevions. Enfin les passions s'enflamment, et elles ne balancent point à prendre pour l'évidence une opinion qui leur est favorable.

Puisqu'il est difficile d'être sûr qu'on possède la vérité ; puisqu'il y a une fausse évidence qu'il est si mal aisé de distinguer de la vraie, comment peut-on se flatter que la force de la vérité subjuguera tous les esprits et entraînera toutes les volontés⁴⁶.

⁴⁵ Simone MEISSONNIER, *La balance et l'horloge...*, *op. cit.*, p. 182.

⁴⁶ *Ibid.*, Lettre 2, p. 47. Mably poursuit la critique de ce despotisme économiste lors de l'expérience de liberté illimitée du commerce des grains menée par Turgot, qui provoqua la Guerre des farines de 1775 dans *Du commerce des grains*, publié de façon posthume, mais qui circula sous le manteau. Voir F. GAUTHIER, G.R. IKNI, éd., *La Guerre du blé...*, *op. cit.*, « De

CORPUS, revue de philosophie

C'est la raison pour laquelle je conclus qu'il apparaît bien difficile, si ce n'est intenable, de présenter le dogmatisme doctrinal de ce courant des physiocrates comme appartenant aux Lumières. La méthode des Lumières, héritée des Humanistes et des théoriciens du droit naturel du Moyen-âge, ne saurait sérieusement être confondue avec cet obscurantisme antihumaniste, qui fonde ses prétentions sur des préjugés et des ignorances dont Mably a montré et démontré à la fois les dangers et le manque de sérieux.

On peut se poser la question autrement : comment se fait-il que la critique de l'économie despotique, faite au XVIII^e siècle, ait pu tomber dans un tel oubli et que cette physique sociale ait pu refaire illusion tout au long du XX^e siècle ? C'est un débat qui a repris dans les dernières décennies, sous l'effet de la nouvelle offensive appelée *mondialisation* ou *globalisation*, et qui place notre époque dans une situation comparable à celle de l'offensive physiocratique-turgotique de la fin du XVIII^e siècle. Il serait dommage de se priver des Lumières de cette grande époque, à ceci près qu'il est devenu urgent de ne pas confondre les défenseurs d'une physique sociale avec la méthode des Lumières, bref de faire la lumière sur les Lumières !

Note sur le débat concernant le droit naturel à l'époque des réformes des physiocrates et de leur échec

Parmi les conséquences de la crise provoquée par les réformes physiocratiques, la réouverture du débat sur la définition du droit naturel prit une place singulière dans la seconde moitié du XVIII^e siècle.

On se souvient que la définition du droit naturel médiéval distingue le « fas » ou « droit divin » que l'on trouve dans la *Bible*, le *Nouveau Testament* et les textes canoniques de l'Église catholique, du « jus » ou « droit humain » soit les pouvoirs publics, ainsi que du « jus naturale » ou « droit naturel » défini comme un pouvoir

Mably à Robespierre. De la critique de l'économie à la critique du politique, 1775-1793 », p. 111-144.

Florence Gauthier

individuel, une faculté, une liberté exercée selon la raison humaine, de contester l'autorité établie⁴⁷.

Cette définition du droit naturel, depuis Gratien, est l'expression même de la nécessité de reconnaître, en société, la faculté humaine d'exercer une pensée critique, en tant que droit.

Gratien insiste encore sur le caractère réciproque de ce droit naturel : cela signifie que tous les individus en sont doués et que cette réciprocité du droit impose un devoir à chacun de respecter le droit d'autrui. Apparaît ici une anthropologie qui refuse que l'homme soit un loup pour l'homme et invite à résister à cette forme d'oppression, et qui prend en compte non l'individu isolé seulement, mais aussi les rapports entre les gens et le devoir de respecter les droits de chacun.

Un dernier aspect mérite d'être rappelé. Le *droit naturel* ne peut être confondu avec une *loi naturelle* ou *physique* pour la raison suivante : dans la nature, on ne rencontre pas de droit ; la notion de droit est une création purement humaine, une création des sociétés politiques humaines. Ainsi, confondre le droit naturel avec un retour à une nature en tant que *phusis* est une erreur de perspective et la philosophie, ou pensée critique qui exerce sa faculté de jugement n'a cessé de l'affirmer. Prenons un exemple récent, celui de Vercors qui cherche une définition de l'homme et la trouve dans ce qu'il appelle la « dénaturation » qu'opère un « animal » en commençant d'interroger la nature :

Or, pour interroger, il faut être deux : celui qui interroge, celui qu'on interroge. Confondu avec la nature, l'animal ne peut l'interroger. Voilà, il me semble, le point que nous cherchons. L'animal fait *un* avec la nature. L'homme fait *deux*. Pour passer de l'inconscience passive à la conscience interrogative, il a fallu ce schisme, ce divorce, cet arrachement. N'est-ce point la frontière justement ? Animal avant

⁴⁷ Voir F. GAUTHIER, « Éléments d'une histoire du *droit naturel* », dans ce même n°.

CORPUS, revue de philosophie

l'arrachement, homme après lui ? Des animaux dénaturés,
voilà ce que nous sommes⁴⁸.

On retrouve ici le fond même de la critique que porte Mably à l'ordre naturel, physique et divin, que Le Mercier de la Rivière introduit dans sa nouvelle théorie d'économie politique.

Au sujet du droit de propriété, le droit naturel médiéval, en tant que « propriété de l'humanité », se distinguait du droit de propriété des biens matériels qui n'était pas de droit naturel, mais social. Un droit social peut être modifié par une décision politique, ce qui n'est pas le cas d'un droit naturel fondé sur la conscience critique née de la résistance à l'oppression et qu'à l'inverse, le pouvoir politique doit reconnaître et protéger.

Lors des Révolutions d'Angleterre du XVII^e siècle, John Locke synthétisa dans ses *Deux traités de gouvernement*, les théories politiques développées alors en faveur d'une constitution fondée sur une déclaration des droits naturels de l'homme. Ces tentatives portées par le mouvement démocratique, que ses adversaires taxaient péjorativement de « niveleur », s'étaient heurtées au projet de l'aristocratie presbytérienne dirigée par le parti de Cromwell, mais un grand nombre de ses idées, et en particulier celle d'une déclaration des droits, furent reprises par Locke dans son livre publié en 1690⁴⁹.

⁴⁸ VERCORS, *Les animaux dénaturés*, Paris, (1952), 1994, p. 263 et sa version théâtrale *Zoo ou l'assassin philanthrope*. Le problème posé par Vercors est le suivant : une société d'*anthropopithèques* vient d'être « découverte » quelque part, en Australie. Des scientifiques cherchent à démêler s'ils sont hommes ou singes, tandis que des dynamiques capitalistes s'apprêtent à délocaliser leurs entreprises pour exploiter cette main-d'œuvre à coût bas. Pour Vercors, il s'agit, une nouvelle fois, de définir l'appartenance à l'humanité, afin de protéger les droits de ce peuple nouveau. Sans parler de *droit naturel*, Vercors met en scène, de façon détaillée, sa définition qui est proche de celle de Gratien –ou de Léo Strauss– : le propre de l'humanité est cette conscience critique qui doit être reconnue comme un droit universel et constitutif d'une société humaine.

⁴⁹ John LOCKE, *Deux traités de gouvernement*, (1690) trad. de l'anglais Bernard GILSON, Paris, Vrin, 1997. Voir les nombreux travaux qu'Olivier

Florence Gauthier

Dans le « Deuxième traité du gouvernement », Locke développe de façon détaillée la notion de droit naturel en s'appuyant sur les travaux médiévaux, ceux des humanistes de la Renaissance espagnole et le véritable projet de constitution proposé par les Niveleurs, dans lequel la notion de droit naturel concerne non seulement les droits individuels, mais aussi les droits collectifs d'un peuple voulant se constituer en société politique.

Locke reprend ces droits naturels comme fondements de son projet de « gouvernement civil ». Il s'appuie sur la fiction de « l'état de nature » pour préciser la liberté individuelle de penser et d'agir, ainsi que les fins de la société dans la sauvegarde de cette liberté en tant que droit/devoir :

Pour comprendre correctement le pouvoir politique et tracer le cheminement de sa première institution, il nous faut examiner la condition naturelle des hommes, c'est-à-dire un état où ils sont *parfaitement libres* d'ordonner leurs actions, de disposer de leurs biens et de leurs personnes comme ils l'entendent, dans les limites du droit naturel, sans demander l'autorisation d'aucun autre homme ni dépendre de sa volonté.

Un *état* aussi d'*égalité*, où la réciprocité marque tout pouvoir et toute compétence, nul n'en ayant plus que les autres. À l'évidence, des êtres créés de même espèce et de même rang, qui, dès leur naissance, profitent ensemble de tous les avantages communs de la nature et de l'usage des mêmes facultés, doivent encore être égaux entre eux sans subordination ni sujétion⁵⁰. »

La liberté est clairement définie par opposition à l'esclavage personnel, qui prive l'esclave de la propriété de son corps et de

LUTAUD consacra aux Révolutions d'Angleterre et aux « Niveleurs », *Les deux Révolutions d'Angleterre*, Aubier, 1978 ; *Cromwell, les Niveleurs et la République*, Paris, 1978 ; *Winstanley. Socialisme et christianisme sous Cromwell*, 1976 ; *Des Révolutions d'Angleterre à la Révolution française. Le Tyrannicide*, La Haye, 1973.

⁵⁰ LOCKE, « Deuxième traité », *op. cit.*, II, 4, les termes soulignés dans le texte sont conservés.

CORPUS, revue de philosophie

ses facultés, en le soumettant à un autre homme. Le genre humain est formé d'individus libres, ayant des droits égaux, qui refusent les relations de domination entre eux :

L'état de nature est régi par un droit de nature qui s'impose à tous et, rien qu'en se référant à la raison qui est ce droit, l'humanité entière apprend que, tous étant égaux en droits et indépendants, nul ne doit léser autrui dans sa vie, sa santé, sa liberté et ses biens... Dotés de facultés semblables, partageant tout dans une seule communauté de nature, on ne peut concevoir qu'il existe entre nous une *hiérarchie* qui nous autoriserait à nous entre-détruire, comme si nous étions faits pour servir d'instruments aux besoins les uns des autres, de la même manière que les ordres inférieurs de la création sont destinés à servir d'instrument aux nôtres⁵¹.

Locke insiste sur la réciprocité de ce droit naturel qui impose le devoir de respecter celui d'autrui et se constitue de ce fait en limite : « bien qu'il s'agisse d'un *état de liberté*, ce n'en est pas un de *licence*⁵² », et c'est bien la relation sociale qui impose cette limite en tant que conscience responsable du droit d'autrui. On le voit, nous ne sommes pas devant un droit individuel borné à soi-même, mais bien face à un droit individuel universel au genre humain.

Locke insiste encore sur l'illégitimité de relations sociales hiérarchisées dans son projet de gouvernement civil. Les fins, ou le but de l'établissement d'un gouvernement civil, consiste à améliorer l'état de nature rendu instable, parce qu'il n'est précisément pas « constitué » en association librement consentie par ses membres, dont l'objectif consiste à préserver le droit naturel des individus. Et ce droit naturel, Locke le définit comme un ensemble : « ...afin de *sauvegarder* mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs biens, ce que je désigne sous le nom

⁵¹ *Ibid.*, II, 6.

⁵² *Ibid.*

Florence Gauthier

général de *propriété*.⁵³ » Locke a une conscience claire d'avoir rassemblé trois formes de propriété dans sa définition du droit naturel : la vie, le droit à l'existence et aux biens matériels comme moyens de la conserver, la liberté personnelle et en société.

Or, le droit naturel médiéval sépare très clairement les propriétés de droit naturel comme la vie, la liberté et celle de son propre corps, des biens matériels qui ne sont pas des droits naturels, mais des droits en société, des droits de convention, modifiables par les pouvoirs publics.

Alors chez Locke, en quoi ces droits naturels de vie et de liberté sont-ils des « propriétés » ? D'une part parce que c'est une façon compréhensible de définir « le propre ou la propriété de l'humain », comme on dit que l'eau mouille ou que le feu brûle, l'homme est fait pour vivre libre. D'autre part, parce qu'exprimés en termes de droits dans une société politique, ils deviennent des propriétés juridiques des membres de cette société et sont protégés par elle. Enfin, ces droits à la vie et à la liberté sont « naturels au genre humain » parce qu'ils sont réciproques : si les droits à la vie et à la liberté sont le « propre » de l'humain, ils sont nécessairement attachés à chaque être humain, donc au genre humain tout entier.

Il faut maintenant examiner le point suivant : Locke conçoit-il le droit de propriété des biens matériels comme un droit réciproque, propre au genre humain tout entier ou non ? Voici ce qu'il en dit :

Dieu, qui a donné le monde aux hommes en commun, leur a donné aussi la raison, pour qu'ils s'en servent au mieux des intérêts de leur vie et de leur commodité. La terre et tout ce qu'elle contient sont un don fait aux hommes pour l'entretien et le réconfort de leur être. Tous les fruits qu'elle produit naturellement et toutes les bêtes qu'elle nourrit appartiennent en commun à l'humanité, en tant que production spontanée de la nature ; nul n'en possède privativement une partie quelconque, à l'exclusion du reste

⁵³ *Ibid.*, IX, 123, en anglais : « their lives, liberties and estates, which I call by the general name : property. »

CORPUS, revue de philosophie

de l'humanité, quand ces biens se présentent dans leur état naturel⁵⁴.

En tant que don, la terre et ses fruits sont un bien commun à toute l'humanité et Locke justifie l'appropriation privée des fruits de la terre par le travail personnel qui a permis de les obtenir :

Bien que la terre et toutes les créatures inférieures appartiennent en commun à tous les hommes, chacun garde la propriété de sa propre personne. Sur celle-ci, nul n'a de droit que lui-même. Le travail de son corps et l'ouvrage de ses mains, pouvons-nous dire, sont vraiment à lui. Toutes les fois qu'il fait sortir un objet de l'état où la nature l'a mis et l'a laissé, il y mêle son travail, il y joint quelque chose qui lui appartient et, par là, il fait de lui sa propriété... Sans aucun doute, ce travail appartient à l'ouvrier ; nul autre que l'ouvrier ne saurait avoir de droit sur ce à quoi le travail s'attache, dès lors que ce qui reste commun suffit aux autres, en quantité et en qualité⁵⁵.

Il est intéressant de noter que Locke se réfère explicitement à la conception paysanne du droit, qui existait dans l'Angleterre où il vécut, avec ses droits d'usage justifiant l'appropriation privée par les habitants de la communauté villageoise de leur part des fruits des biens communaux. Locke élargit la notion à l'humanité entière en incluant sur ce mode d'appropriation, cueillette, chasse et pêche et applique même le nom de *commoner*⁵⁶ ou usager des biens communaux, pour désigner le genre humain dont chaque membre a droit à sa part du monde. On aura aussi noté que cette grande ré-publique, ou *common wealth* du monde, n'est possible qu'à la condition que chaque *commoner* respecte la part des autres. Telle est la double

⁵⁴ *Ibid.*, V, 26, p. 152.

⁵⁵ *Ibid.*, V, 27, p. 153.

⁵⁶ *Ibid.*, V, 29, *commoner* en anglais. Sur les biens communaux et les droits d'usage en Angleterre, voir l'œuvre de Edward P. THOMPSON, en particulier, *The Making of the English Working Class*, 1963, trad de l'anglais, Seuil, 1985.

Florence Gauthier

justification que donne Locke à l'appropriation privée de la terre et de ses fruits, par le travail personnel et dans le respect de la part d'autrui.

Cette question a fait débat et MacPherson, par exemple, a voulu voir en Locke un tenant d'un « individualisme possessif », c'est-à-dire d'un droit individuel non réciproque et en a tiré la conclusion qu'il était un théoricien du droit bourgeois de type capitaliste. Cette interprétation a été contestée et, en effet, il apparaît bien difficile de voir chez Locke une justification de l'esclavage et de l'appropriation des fruits du travail d'autrui⁵⁷ !

Quoiqu'il en soit, au XVIII^e siècle, en France, *Les deux traités de gouvernement* de Locke étaient connus, traduits et largement repris et commentés. Les économistes physiocrates ont intégré leur propre définition du droit naturel dans leur théorie de l'ordre politique à mettre en place. Chez Quesnay, la notion de droit naturel est présentée ouvertement comme étant imprécise :

Le droit naturel de l'homme peut-être défini vaguement *le droit que l'homme a aux choses propres à sa jouissance (...)* C'est faute d'avoir remonté jusqu'à ces premières observations, que les philosophes se sont formé des idées si différentes et même si contradictoires du droit naturel de l'homme. Les uns, avec quelque raison, n'ont pas voulu le reconnaître, les autres avec plus de raison, l'ont reconnu ; et la vérité se trouve de part et d'autre⁵⁸.

⁵⁷ Sur le débat au sujet du droit de propriété chez Locke voir Crawford B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possessif de Hobbes à Locke*, trad. de l'anglais, Paris, Gallimard, 1971 ; Richard ASHCRAFT, *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*, (1986) trad. de l'anglais Paris, PUF, 1995 ; James TULLY, *Locke, Droit naturel et propriété*, trad. de l'anglais, Paris, PUF, 1992. Voir aussi Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en révolution, 1789-1795-1802*, Paris, PUF, 1992, « Le problème des propriétés de droit naturel », p. 41 et s. ; les articles de Christophe MIQUEU et de Christopher HAMEL dans le présent recueil.

⁵⁸ François QUESNAY, « Le droit naturel », *Journal de l'agriculture, du Commerce et des Finances*, septembre 1765, publié à l'époque des réformes physiocratiques menées par Laverdy depuis 1764 et soutenues entre autres par ce journal

CORPUS, revue de philosophie

S'agit-il de la définition de Locke ou de celle de Gratien ? Ni de l'une ni de l'autre, Quesnay insiste sur une diversité de définitions parfaitement contradictoires, jette son lecteur dans la confusion du relativisme, ce qui lui permet d'avancer sa version proprement physiocratique et d'affirmer que c'est la seule bonne. Nous reconnaissons cette « évidence physiocratique » qui marque de son sceau le dogmatisme propre à sa secte :

Il est donc évident que le droit naturel de chaque homme s'étend à raison de ce que l'on s'attache à l'observation des meilleures lois possibles qui constituent l'ordre le plus avantageux aux hommes réunis en société.

Ces lois ne restreignent point la liberté de l'homme, qui fait partie de son droit naturel ; car les avantages de ces lois suprêmes sont manifestement l'objet du meilleur choix de la liberté. L'homme ne peut se refuser raisonnablement à l'obéissance qu'il doit à ces lois⁵⁹.

La conception du droit naturel de Quesnay est adaptée à la théorie de l'ordre naturel des sociétés, dont l'évidence doit s'imposer à tous les hommes, qui doivent se soumettre à ses lois et leur obéir en acceptant même de renoncer à leur liberté personnelle au cas où elle contredirait le dogme qu'imposent ces lois suprêmes. Quesnay affirme ainsi, en toute conscience, qu'il renonce explicitement au droit naturel comme liberté et pouvoir de contester les autorités et de résister à l'oppression.

On aura noté que les physiocrates ne peuvent concevoir un droit qui soit réciproque, pour la raison suffisante qu'ils ne reconnaissent pas même l'existence de droits individuels ! Ce que Le Mercier de la Rivière avait également démontré, avec conviction, en rejetant ce qu'il nommait « la liberté métaphysique ».

Ce faisant, en annexant les termes de droit naturel et en les adaptant à leur théorie de l'ordre naturel des sociétés

que dirigeait alors Dupont de Nemours, adepte de la physiocratie, texte réédité dans *La Physiocratie*, édition établie par Jean Cartelier, Paris, 1991, p. 69, souligné dans le texte.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 85.

Florence Gauthier

politiques, les physiocrates ont jeté la confusion dans les esprits. De plus, la conception générale de propriété de Locke ajoutait à la confusion introduite par les physiocrates, il fallait clarifier la chose, ce que fit Mably.

Dans *Droits et devoirs du citoyen*, Mably met en scène « je », un jeune Français dialoguant avec Lord Stanhope qui représente le savoir et l'expérience philosophique et politique du droit naturel anglais. « Je » s'inquiète de savoir si l'on doit obéir à une loi injuste et comment peut-on s'y opposer :

... mais voici ce qui m'embarrasse : si chaque citoyen doit ne pas obéir à une loi injuste, chaque citoyen a donc droit d'examiner les lois ? Voilà tous les esprits faux autorisés à désobéir et les mauvais citoyens ont un prétexte pour se révolter : je ne suis pas tranquille ; et que voulez-vous que je devienne au milieu de cette anarchie que je prévois ?

Milord lui répond que si l'on veut restituer sa dimension publique à la politique, et restituer le contrôle des pouvoirs publics par la société elle-même, la crainte des débats doit être surmontée car ils en font pleinement partie et prouvent même la bonne santé des citoyens et leur intérêt pour la chose publique. Sa réponse est longuement développée, en voici un court extrait :

...puisque les hommes, toujours portés à la tyrannie ou à la servitude par leurs passions, sont assez méchants ou assez sots pour faire des lois injustes et absurdes, quel autre remède peut-on appliquer à ce mal que la désobéissance ? Il en naîtra quelques troubles ; mais pourquoi en être effrayé ? Ce trouble est lui-même une preuve qu'on aime l'ordre et qu'on veut le rétablir. L'obéissance aveugle est, au contraire, une preuve que le citoyen hébété est indifférent pour le bien et pour le mal ; et dès-lors, que voulez-vous espérer. L'homme qui pense travaille à affermir l'empire de la raison ; l'homme qui obéit sans penser, se précipite au-devant de la servitude, parce qu'il favorise le pouvoir des passions⁶⁰.

⁶⁰ MABLY, *Droits et devoirs du citoyen*, (écrit en 1758) Paris, Desbrière, 1794-1795, t. 11, Lettre 4, p. 359, 366.

CORPUS, revue de philosophie

Voilà un aspect des réponses que Mably oppose au despotisme politique caractérisé par son intolérance à tout débat public et à toute contestation d'une loi injuste car, on l'a compris, les physiocrates n'admettent pas même l'éventualité de se tromper en matière de législation puisqu'ils appliquent les lois divines !

Et pour en venir à la définition du droit naturel, Mably reprend la séparation faite depuis Gratien entre les « propriétés » de droit naturel que sont la vie, la liberté et les moyens de leur assurer l'existence, et le droit de propriété des biens matériels modifiable par les lois civiles :

Il n'en est pas de même quand on considère le citoyen relativement à l'ordre politique de la société. Vous m'avez appris, milord, que je ne possède pas ma dignité d'homme et ma liberté, au même titre que ma maison ; vous m'avez appris qu'il y a de certains droits que nous tenons de la nature, qui nous sont personnels, qui ne sont pas distingués de nous-mêmes, auxquels nous ne pouvons pas renoncer et dont aucune loi humaine ne peut par conséquent nous priver⁶¹.

Ces droits naturels à la vie, à la liberté sont des droits de nature constituante, que les pouvoirs politiques ont le devoir d'assurer et auxquels ils sont eux-mêmes soumis, tandis que la loi civile qui organise l'exercice du droit de propriété des biens matériels, ne peut lui reconnaître le statut de droit naturel, car il ne fait pas partie de ce qui est propre à l'humain et relève du débat et des objectifs que la société s'est fixés.

Mably écrivit, en 1775, *Du commerce des grains* dans lequel il critiquait de façon précise l'expérience de liberté des prix des grains et farines tentée par Turgot et qui tourna à la catastrophe lorsque la spéculation à la hausse des prix des subsistances provoqua des « émotions populaires » d'une ampleur encore inouïe, à travers tout le Bassin parisien, et qui dura de la fin de l'hiver au début de l'été 1775.

⁶¹ *Ibid.*, Lettre 3, p. 353.

Florence Gauthier

Constatant ce désastre, Mably analyse le caractère dangereux d'un droit de propriété abandonné sans aucune limite ni contrôle sur les subsistances, denrées de première nécessité par excellence :

Je voudrais que, nous séparant de notre étourderie française et présomptueuse, qui croit tout apercevoir, tout connaître, tout approfondir d'un coup d'œil, on recherchât avec soin si le commerce des grains ne doit pas être soumis à de toutes autres règles que le commerce des autres marchandises. Pour moi, je crois que c'est pour avoir confondu tout cela que les économistes remplissent leurs écrits de sophismes et de mauvais raisonnements.

La simple raison me dit qu'aucun de mes besoins n'est aussi pressant, aussi constant, aussi journalier que celui que j'ai de manger. Si mon habit, mes chemises, mes bas et mes souliers ne valent rien, j'ai le temps d'attendre ; et jamais on n'a lu dans l'histoire qu'il soit né de là quelque sédition. Mais je ne puis me passer un jour de pain sans avoir la mort devant les yeux ; et les esprits se portent alors aux dernières extrémités. Notre subsistance journalière est une chose trop précieuse et trop importante pour l'abandonner aux entreprises et aux spéculations, aux espérances et à l'avidité des commerçants. Plus nos besoins sont de première nécessité et urgents, plus ces hommes avides du gain nous feront une loi dure et impérieuse⁶².

Mably dit clairement que le désastre de cette politique de liberté du commerce des grains repose sur la rupture de l'équilibre entre les prix des subsistances et les revenus fixes comme l'étaient ceux des bas salariés :

...plus il y a dans une nation d'hommes qui ne sont pas propriétaires et qui n'ont que leur industrie pour vivre, plus le gouvernement doit être attentif à les préserver du monopole et à ne pas laisser monter les denrées de

⁶² Id., *Du commerce des grains*, t. 13, p. 262. Sur la guerre des farines voir Florence GAUTHIER, Guy IKNI éd., *La Guerre du blé au XVIII^e siècle*, op. cit.

CORPUS, revue de philosophie

première nécessité à un prix qui ne serait pas proportionné avec leur fortune⁶³.

Sur ce point précis de l'équilibre entre prix et salaires, Turgot⁶⁴ répondait que la proportion se maintiendrait d'elle-même si le commerce et la concurrence étaient entièrement libres : les lois naturelles de la liberté économique y pourvoiraient !

On le voit, Mably n'était pas dupe des erreurs des économistes et avait bien compris que le droit illimité de propriété des biens matériels les autorisait à hausser les prix de façon dangereuse et par conséquent, c'était bien l'exercice de ce droit de propriété qui devait être soumis à la loi, afin de l'empêcher de nuire aux droits à la vie et à la liberté d'une partie des citoyens.

Il est clair que Mably n'a pas repris la définition lockienne faisant de la vie, de la liberté et des biens matériels un droit naturel, sous le « nom général de propriété ». Il n'a pas critiqué nommément la définition de Locke. Il est toutefois possible de penser que ses connaissances pratiques et théoriques en matière d'économie - et de physiocratie en particulier - lui ont fait saisir le danger que représentait un droit de propriété des biens matériels promu au rang d'un droit naturel constituant comme le voulaient les physiocrates et leurs successeurs turgotins. En effet, ces derniers avaient fait éclater le « nom général de propriété », en faisant céder la vie et la liberté devant la propriété des biens matériels, qu'ils avaient érigée en principe unidimensionnel de leur ordre naturel.

Florence GAUTHIER
Université Paris 7- Diderot

⁶³ *Ibid.*, p. 264.

⁶⁴ TURGOT, « Septième lettre à l'abbé Terray », (1770) in *Écrits économiques*, Paris, Calmann-Lévy, 1970, p. 351.

LA PLACE DU DROIT NATUREL CHEZ MABLY. ÉLÉMENTS DE DÉBAT

Le débat historiographique et philosophique actuel sur le ou plutôt les républicanismes, à l'époque moderne, a permis de sortir Mably de l'opposition entre les interprétations « communistes et « conservatrices » de sa pensée, interprétations qui dominaient encore les études mabliennes jusqu'au début des années 1980¹. En effet, depuis les travaux fondateurs de Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthmen*, 1958, de John G. A. Pocock, *The Machiavelian Moment. Florentine Political thought and the Atlantic Republican Tradition*, 1975, traduit en 1997 et de Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 1978, en français en 2001, l'importance du paradigme du « républicanisme classique » ou de « l'humanisme civique » dans l'histoire des idées politiques à l'époque moderne a largement modifié la manière dont on relit Mably aujourd'hui.

Conçu d'abord comme un modèle s'appliquant au monde anglophone pour expliquer les filiations, les influences et les transmissions de l'Italie de la Renaissance à l'Angleterre du XVII^e siècle et à ses colonies d'Amérique au XVIII^e siècle, le « républicanisme classique » a été utilisé par d'autres historiens comme un cadre d'interprétation de toutes les traditions républicaines nationales à l'époque moderne. Cet élargissement du concept de républicanisme de Pocock, au-delà de son aire première, n'est pas sans poser de nombreux problèmes historiques et philosophiques. Les Lumières françaises en général et Mably en particulier se laissent, en effet, assez mal enfermer dans ce cadre. À tel point que la plus grande

¹ Voir Eric BÖDEKER et Peter FRIEDEMANN, *Gabriel Bonnot de Mably. Textes politiques (1751-1783)*, Paris, L'Harmattan, 2008, introduction.

CORPUS, revue de philosophie

partie des Lumières françaises, voire la Révolution française elle-même, sont largement absents des travaux sur le républicanisme à l'époque moderne².

Le volume *Républicanismes et droit naturel des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, issu d'un colloque tenu à l'Université Paris7-Diderot en 2008, a tenté de poser la question des sources multiples des républicanismes modernes en interrogeant à nouveau d'autres traditions philosophiques et politiques que celle du « républicanisme classique » de Pocock, et notamment celle du droit naturel et du droit des gens³. Les chercheurs réunis lors de ce colloque ont montré que le paradigme républicain échappe aux modélisations par trop rigides. Ils ont tenté de multiplier les points de vue pour mieux cerner le concept de républicanisme à l'époque moderne et la variété des traditions philosophiques et politiques qui s'en réclament, ainsi que de penser la ou les synthèses entre républicanisme et jusnaturalisme, non seulement pendant la première modernité, mais aussi à la fin du XVIII^e siècle et pendant la Révolution française.

Dans cette réflexion générale, la place de Mably est emblématique et problématique, car il est bien difficile de le classer dans une tradition politique nette et tranchée. Conservateur ? Tenant des Anti-Lumières ? Proto-communiste ? Modéré ? Républicain « moderne » ? Républicain « classique » ?... Mably serait-il donc « inclassable » à la fois dans et en dehors des Lumières ? Serait-il républicain, *ma non troppo* ? Partisan des Anciens, Mably se situerait-il en dehors du courant lockien dominant dans les Lumières « modernes » ? La question est d'importance, car nombre de chercheurs, surtout anglo-saxons, font de Mably et de Rousseau l'influence majeure de la conception républicaine

² Voir par exemple Martin VAN GELDEREN et Quentin SKINNER ed., *Republicanism : a Shared European Heritage*, Cambridge University Press, 2002, 2 vol.

³ Marc BELISSA, Yannick BOSC, Florence GAUTHIER, *Républicanismes et droit naturel des Humanistes aux Révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, Kimé, 2009.

« jacobine » par opposition à ce qu'ils voient comme le républicanisme « moderne » et « libéral » de Locke à Condorcet en passant par Adam Smith⁴.

Mably entre droit et vertu ?

Dans un article de 1990, Jean-Fabien Spitz s'interrogeait sur le rapport entre les langages du droit et de la vertu chez Mably⁵, rapport qui constituait selon lui « une énigme ». Spitz définit les langages du droit et de la vertu à l'époque moderne en les opposant l'un à l'autre. Le « paradigme philosophico-juridique » met, selon lui, « l'accent sur l'homme civil plus que sur l'homme proprement politique », cet « homme civil » est envisagé « d'abord comme un propriétaire ». La conception philosophico-juridique « donne à l'instauration de la paix civile et au respect de la propriété des biens une place exclusive parmi les buts de la politique », ce qui implique que « les factions et la lutte des partis sont les maux politiques les plus redoutés » et, enfin, « l'idée de la liberté ne peut, dans une telle conception, être que *négative* : liberté du bourgeois et non du citoyen, elle n'implique aucune participation effective à la confection de la loi et à la direction des affaires communes. »

Le concept d'état de nature permet de subordonner la politique « à l'impératif de la conservation des droits que les hommes tiennent de la nature⁶ ». À l'inverse, le « langage de la vertu » renvoie à la critique de la civilisation et de ses effets corrupteurs, au rejet du luxe, à l'apologie des Anciens, à l'impératif de la participation du citoyen aux affaires publiques *etc.*

⁴ Voir Yannick BOSC, « Révolution française : refonder les problématiques du républicanisme », *Révolution-française.net*. <http://revolution-francaise.net/2012/04/24/485-revolution-francaise-refonder-les-problematiques-du-republicanisme>.

⁵ Jean-Fabien SPITZ, « Droit et vertu chez Mably », *Revue Corpus*, Fayard, 1990, p. 61-95.

⁶ *Ibid.*, p. 63-65.

CORPUS, revue de philosophie

On aura reconnu dans cette opposition fondamentale les grandes lignes d'une conception duale de la liberté opposant liberté positive des « modernes » et liberté négative des « anciens ». Le premier terme de l'opposition renvoie à l'archéologie du « libéralisme », le second à la description du « républicanisme classique » selon Pocock qui, effectivement, pose ces deux langages comme étant *juxtaposés* à l'époque moderne. Pourtant, comme l'indique Spitz, ces deux langages ne s'opposent pas sur leur terrain de naissance et leur dialogue est fondateur de la « philosophie politique » tout au long du XVIII^e siècle. Quelle est donc la nature des relations entre les deux langages ? Se développent-ils parallèlement ? Peuvent-ils se combiner ? Sont-ils exclusifs l'un de l'autre ?

Dans le schéma interprétatif qui oppose les deux traditions, Mably pose effectivement problème puisqu'il a recours aux deux langages du droit et de la vertu, mais, selon Spitz, on assiste chez cet auteur à un processus dans lequel le langage de la vertu s'oppose progressivement à celui du droit. Il écrit ainsi que, chez Mably, « leur incompatibilité commence à apparaître très nettement, et sur un certain nombre de points, le développement du langage de la vertu et son dynamisme propre le conduisent à une remise en cause des fondements de la synthèse juridico-philosophique⁷ ». Le problème posé à Mably est, selon Spitz, celui de la conciliation entre droits de l'homme et droits du citoyen, entre liberté négative et liberté positive. Confronté à ce problème, Mably penche progressivement vers un rejet du langage du droit au profit de celui de la vertu. Alors que « ses premiers textes sont marqués par une stricte orthodoxie lockienne [...] l'évolution ultérieure de sa pensée s'infléchit de manière sans cesse croissante vers l'affirmation des principaux thèmes du langage de la vertu ».

Spitz écrit que des *Droits et devoirs du citoyen* (1758) aux *Observations sur le Gouvernement et les Lois des États-Unis d'Amérique* (1784), Mably défend une conception strictement

⁷ *Ibid.*, p. 69.

lockienne des droits de nature et des buts du gouvernement, sans prendre en compte les différences entre leurs conceptions réciproques de la propriété, voir la contribution de Florence Gauthier dans ce volume. Le but de la politique est « de garantir la vie, la liberté et les biens de chacun ». Mais Spitz considère que cette conception lockienne des buts du gouvernement est progressivement envahie par le langage de la vertu. Ainsi, selon Spitz, Mably se heurte au fait que les lois ne sont rien sans les mœurs. La politique doit donc aussi se pencher sur la question des passions qui produisent le contraire de la liberté, de l'égalité et de la justice, c'est-à-dire la servitude, l'inégalité et l'injustice. L'insistance indéniable de Mably sur les effets corrupteurs des passions, sur la croissance des inégalités qui détruit la communauté civique, sur les conséquences destructrices du luxe sur les mœurs, montre, toujours selon Spitz, que « Mably se démarque entièrement du *concept lockien de liberté négative*⁸ ». Pour avoir la liberté et la justice, il faut avoir de bonnes lois et de bonnes mœurs. Spitz voit dans cet impératif « une redéfinition morale du but de la politique » qui « entre en conflit avec les thèmes centraux du paradigme juridique ». Cette redéfinition morale serait particulièrement à l'œuvre dans les textes antiphysocratiques de Mably qui établissent un « antagonisme irréductible » entre commerce et vertu⁹.

Spitz conclut en affirmant que « l'investissement du langage de la vertu politique possède des conséquences antilibérales qui mettent Mably en nette opposition avec les principales thèses du paradigme juridico-philosophique ». L'accent mis par Mably sur les effets des passions et sur les conséquences inégalitaires de la propriété entre « profondément en conflit avec l'essence même du libéralisme et heurte de plein fouet le vocabulaire juridique construit sur le modèle lockien. Le concept de vertu, en toute hypothèse, déborde le cadre juridique : il n'est pas traductible en

⁸ Souligné par moi, M.B.

⁹ *Ibid.*, p. 70.

CORPUS, revue de philosophie

termes de droits »¹⁰, d'autant que, selon Spitz, la définition de la vertu chez Mably ne serait pas politique. Dans le conflit entre langage du droit et langage de la vertu, Mably aurait largement penché en faveur du second, remettant en cause les fondements du premier.

Keith Baker et Johnson Kent Wright¹¹ ont proposé des interprétations de la pensée de Mably qui font, eux aussi, la part belle aux catégories du « républicanisme classique » et du républicanisme « libéral » et « moderne ». Comme l'écrit Yannick Bosc : « Baker s'inscrit explicitement dans le schéma des Anciens et des Modernes de Benjamin Constant¹², qui oppose le républicanisme au libéralisme (...) Ce schéma se déploie au sein de ce que Philip Pettit nomme, à propos d'Isaiah Berlin, *le théâtre des héros et des anti-héros*, théâtre dans lequel s'opposent les partisans de la liberté négative, qui sont les Modernes, les héros, favorisant l'individu, le règne de chacun sur soi-même, aux partisans de la liberté positive qui, à l'inverse, sont du côté des Anciens, des anti-héros, favorisant le groupe, le règne de tous sur chacun¹³ ». Pour Baker, le républicanisme « moderne » et libéral renvoie au « langage des droits, à la raison, à la représentation », il déploie un discours rationnel et individualiste de « modernité et de progrès social »¹⁴. À l'inverse, Baker place résolument Mably dans le camp des « Anciens » ou des « républicains classiques » opposés, selon lui, à toute conception *jusnaturaliste* des droits dans la cité.

¹⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹¹ Keith BAKER, "Transformations of Classical Republicanism in Eighteenth-Century France" dans *Journal of Modern History*, 73, mars 2001, p. 32-53. Johnson Kent Wright, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford University Press, 1997.

¹² Benjamin CONSTANT, « De l'esprit de conquête et d'usurpation » (1814), « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » (1819), in *Écrits politiques*, Paris, Folio, 1997.

¹³ Yannick BOSC, "Le conflit des conceptions de la République et de la liberté : Thomas Paine contre Boissy d'Anglas" dans *Républicanismes et droit naturel*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴ Keith BAKER, *op. cit.*, p. 32.

En effet, pour Baker, le « républicanisme classique » s'oppose au langage des droits de l'homme, il est « antithétique à toute tentative de naturaliser le pouvoir en le faisant découler des conditions ou des potentialités d'un état prépolitique ».

Le républicanisme de Mably serait donc étranger au langage du droit naturel et ne serait fondé que sur la manière dont s'exerce la volonté politique dans la cité¹⁵. Il serait essentiellement un langage d'opposition à la monarchie et à ses pratiques administratives « modernisatrices », notamment dans la sphère de l'économie politique. Le discours historique de Mably aurait pour fonction, comme celui de Boulainvilliers, de justifier la souveraineté du peuple antérieure à celle des rois et de raconter l'histoire des usurpations de la souveraineté du peuple depuis le Moyen-Age. Baker voit également dans les textes anti-physiocratiques de Mably l'expression du langage du « républicanisme classique », viscéralement opposé selon lui à la « modernité » économique des partisans du physiocrate Quesnay, qui auraient présenté une « vision rationalisée de la monarchie absolue au service d'une société commerciale moderne ».

Selon Baker, la vision physiocratique d'une société fondée sur l'ordre naturel et sur les choix rationnels d'acteurs économiques éclairés ne pouvait pas manquer de susciter l'opposition de Mably, précisément en raison de son admiration des Anciens, de son républicanisme « classique » et de sa conception rejetant la naturalisation de la politique. Baker voit également dans les textes de Mably à destination des Américains des États-Unis un engagement en faveur des Anciens dans le débat international sur le républicanisme et ses formes modernes dans les années 1770. Classé parmi les « Anciens » ou les « classiques », Mably se trouve donc, selon Baker, en dehors de la tradition *jusnaturaliste* qui fonde la légitimité du pouvoir sur le consentement des individus et la garantie de leurs droits. La tradition *jusnaturaliste* n'implique pas d'après Baker une « participation politique active », censée être la caractéristique principale du « républicanisme

¹⁵ *Ibid.*, p. 36.

CORPUS, revue de philosophie

classique ». Les théories du droit naturel moderne auraient d'ailleurs souvent été utilisées pour justifier le pouvoir monarchique, car celui-ci garantirait mieux la tranquillité des individus et leurs droits civils. La critique de Grotius, Wolff et Pufendorf par Mably, qui estimait que les fondateurs de l'école du droit naturel et des gens n'avaient travaillé que pour renforcer les pouvoirs absolus, prouverait une fois de plus son « républicanisme classique » par opposition à une conception « moderne » des droits naturels garantis par les gouvernements.

Johnson Kent Wright tente lui aussi de « tirer » Mably vers le « républicanisme classique » en en faisant son représentant le plus important parmi les penseurs français des Lumières. Il entend démontrer que le langage politique dominant dans les écrits de Mably est bien une variante française de cette tradition. Pourtant, il note que les écrits de Mably à partir des années 1750 contiennent nombre d'appels au droit naturel¹⁶. Selon Wright, on assisterait dans *Les Droits et devoirs du citoyen* (1758) à une « conversion » de Mably au droit naturel en relation avec le développement de la crise parlementaire en France¹⁷. Dans cet ouvrage, remarque Wright, les critiques à l'égard de Grotius, Hobbes, Wolff et Pufendorf abondent, mais Locke est préservé des reproches faits aux fondateurs du jusnaturalisme. Wright y décèle une influence directe des commentaires critiques de Barbeyrac sur Grotius et Pufendorf à l'aide de passages tirés du *Second Traité du gouvernement civil*¹⁸. Ainsi, pour Wright, malgré que Mably se situe nettement dans le cadre du « républicanisme classique », l'auteur des *Entretiens de Phocion* réalise une sorte de *juxtaposition* des langages politiques du droit naturel, du républicanisme et de la théorie condillacienne des passions.

Wright écrit en comparant Mably à Rousseau :

En ce qui concerne Mably, il serait erroné de nier globalement l'importance du droit naturel dans sa pensée.

¹⁶ Johnson Kent WRIGHT, *op. cit.*, p. 21.

¹⁷ *Idem*, p. 65.

¹⁸ *Ibid.* p. 78.

Marc Belissa

Sa *conversion* à l'école du droit naturel donne à sa pensée les fondations métaphysiques qui lui manquaient jusque-là, rendant possible le populisme radical des *Droits de l'homme et du citoyen* et l'égalitarisme radical de ses travaux des années 1760. Sa conception du droit naturel était philosophiquement peu évoluée – ou en tout cas moins élaborée [que celle de Rousseau], mais il semble avoir évité le concept de *volonté générale*. Surtout, Mably ne fit jamais un grand usage instrumental des théories modernes des droits : *l'état de nature*, la notion de passage à la *société civile* par l'échange de droits dans un *contrat social*, l'idée de *souveraineté* elle-même, c'est-à-dire tous les thèmes essentiels du *Contrat social* [de Rousseau]¹⁹.

Ainsi, la « conversion » de Mably au droit naturel n'aurait eu pour fonction que de lui fournir les bases métaphysiques de ses conceptions politiques, mais comme pour s'en débarrasser, ou en tout cas, sans que le droit naturel soit central dans sa conception des droits politiques. Certes, la critique des théoriciens du droit naturel du XVII^e siècle chez Rousseau est beaucoup plus détaillée, plus approfondie que chez Mably, mais cela signifie-t-il que la question serait accessoire chez l'auteur des *Droits et devoirs du citoyen* ? Wright semble ici ménager l'idée de l'opposition entre « républicanisme moderne » et « républicanisme classique ». Il voit bien que Mably utilise aussi bien les langages politiques républicains que jurnaturalistes, mais le deuxième élément lui paraît moins essentiel que le premier. Par ailleurs, Wright écrit que la pensée de Mably se caractérise par un « conservatisme philosophique » combiné avec un « radicalisme politique ». Sa conception du droit naturel est « *relativement* conservatrice et même rétrograde »²⁰ dans la mesure où Mably en reste aux principes du droit naturel tels qu'ils ont été développés par Grotius et ses successeurs.

Il ressort de cette présentation des interprétations de Spitz, Baker ou Wright, malgré leurs divergences sur bien d'autres

¹⁹ *Ibid.*, p. 124.

²⁰ *Ibid.*, p. 92.

CORPUS, revue de philosophie

points, que ces chercheurs tendent à minorer la place du droit naturel chez Mably ou du moins à considérer que son utilisation du langage du droit entre en conflit avec celui de la vertu, que l'évolution de la pensée de Mably se caractérise par un glissement progressif du paradigme lockien à celui du républicanisme « classique » et que dans l'opposition entre conceptions de la liberté, Mably s'oppose à la « liberté négative » libérale pour défendre la « liberté positive » républicaine. Toutes ces interprétations ont également en commun le fait qu'elles admettent comme opératoire l'idée d'un Locke libéral, défenseur de la liberté négative et du droit naturel et illimité de propriété, étranger au paradigme du républicanisme et de la vertu.

Droit contre vertu : une fausse opposition

Je voudrais ici avancer l'idée que l'opposition entre langage du droit et celui de la vertu telle que Spitz, Baker et Wright la voient chez Mably est le fruit d'un clivage interprétatif *a priori* et ne reflète pas le *lien* entre les deux langages constamment présent dans la pensée de Mably.

Ce clivage interprétatif découle largement d'une approche téléologique de la pensée de Locke. Il n'y a, me semble-t-il, aucune espèce d'opposition entre « liberté positive » et « liberté négative », au sens où l'entend Benjamin Constant, qui les appelle « liberté des Anciens » et « liberté des Modernes » et, plus tard, Isaiah Berlin, chez Locke. Faire de Locke l'ancêtre du libéralisme économique des XIX^e et XX^e siècles ou l'apôtre du capitalisme relève d'une vision *a posteriori*, détachée des problématiques du temps de Locke, problématiques dont Richard Ashcraft, il y a déjà longtemps, a montré qu'elles étaient celles du « moment » que constitue la période antérieure à la *Glorious Revolution*²¹.

Rappelons la définition de la liberté naturelle et de la liberté civile chez Locke :

²¹ Richard ASHCRAFT, *La politique révolutionnaire et les deux traités du gouvernement de John Locke*, (1986) trad. de l'anglais par J.-F. Baillon, Paris, PUF, 1995.

Marc Belissa

La *liberté naturelle* de l'homme, consiste à ne reconnaître aucun pouvoir souverain sur la terre, et de n'être point assujetti à la volonté ou à l'autorité législative de qui que ce soit, mais de suivre seulement les *lois de la nature*. La *liberté*, dans la société civile, consiste à n'être soumis à aucun *pouvoir législatif*, qu'à celui qui a été établi par le consentement de la communauté, ni à aucun autre empire qu'à celui qu'on y reconnaît, ou à d'autres lois qu'à celles que ce même *pouvoir législatif* peut faire, conformément au droit qui lui en a été communiqué²².

Le but de l'état social est la conservation des « propriétés » de l'homme qui, j'insiste sur ce point, ne sont pas limitées aux propriétés matérielles, mais intègrent la liberté et le droit à l'existence. Si Locke ne fait pas, à proprement parler, de la souveraineté un droit naturel, il affirme nettement que les hommes remettent le droit de faire tout ce qu'ils sont à portée de faire dans l'état de nature en entrant dans l'état social, mais ils n'aliènent ce droit que pour autant que leurs autres droits naturels sont respectés dans l'état social : c'est évidemment ce qui fonde le droit de résistance à l'oppression. Ces considérations bien connues sont, me semble-t-il, fort éloignées de l'idée d'une opposition entre « liberté négative » et « liberté positive ». Elles sont en revanche fort proches de ce que Pettit appelle la liberté comme « non-domination », fondement du républicanisme...

Si l'opposition entre « liberté négative » et « liberté positive » est absente chez Locke, elle l'est tout autant chez Mably, lecteur de Locke.

Chez Mably, le droit naturel ne s'oppose pas à la vertu pas plus qu'il ne joue le rôle d'un « soubassement » plus ou moins secondaire. Il me semble par ailleurs qu'il n'y a pas de « glissement » du langage du droit naturel à celui de la vertu dans les œuvres tardives de Mably, mais une utilisation conjointe des deux langages dans des œuvres politiques dont les objectifs sont différents.

²² John LOCKE, « Deuxième traité du gouvernement » in *Deux traités de gouvernement*, trad. de l'anglais Paris, Vrin, IV, 22, p. 150.

CORPUS, revue de philosophie

Bien que Spitz et Wright soient d'accord pour affirmer que les appels au droit naturel sont présents dans toutes les œuvres de Mably, on a vu qu'ils considéraient que ces références tendaient d'une part à se réduire dans les œuvres de la maturité, d'autre part à ne plus occuper qu'une position marginale et/ou étroitement polémique dans le discours politique de Mably. Cette interprétation se heurte au fait que, même dans ses œuvres tardives, la référence au droit naturel lockien ne cesse jamais d'être capitale. Ainsi, des *Principe des Négociations*, en 1757, à *De l'étude de la politique* en 1776, ou dans une de ses dernières œuvres publiées, les *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique*, 1784, on peut multiplier les références à la centralité du droit naturel dans la conception de la politique selon Mably. Certes, contrairement à d'autres philosophes, Mably ne produit aucune théorie analytique de ce qu'est l'état de nature et il se contente de reprendre les acquis de ses devanciers, mais doit-on conclure que la référence du droit naturel est accessoire chez lui ? Quelques exemples pris dans diverses œuvres indiquent le contraire. Je ne m'occuperai pas ici des textes anti-physiocratiques de Mably auxquels Florence Gauthier s'intéresse dans une autre contribution à ce volume et dans lesquels Mably défend une conception de la propriété différente de celle de Locke.

Dès ses *Principes des négociations* de 1757, Mably affirme le primat du droit naturel dans ce qui devrait être une « véritable politique », au sens de relations entre les États. Confrontés à une divergence dans le cadre de négociations, les véritables hommes d'État doivent d'abord consulter le droit naturel pour déterminer ce qui est juste et donc utile :

Il est enfin assez ordinaire que les négociations réussissent mal, parce qu'on y discute les affaires sans aucune méthode. Les États ont trois règles pour juger leurs différends : le droit naturel, le droit des gens, et les conventions particulières qu'ils ont stipulées entre eux. Appliquer indifféremment ces trois règles à toutes sortes de questions, employer l'une quand il faut se servir de l'autre, c'est le vrai moyen de ne se point entendre ; ne les pas employer dans leur ordre naturel, c'est vouloir ne rien finir. Je m'explique : une affaire a rapport à la fois au droit naturel et à quelque convention obscure

Marc Belissa

d'un traité. Si je commence la discussion par les principes du droit naturel, n'est-il pas évident que je découvrirai bientôt des vérités qui me feront pénétrer le sens caché du traité ? si les expressions en sont équivoques, je serai en état de leur donner un sens déterminé ; si elles ne signifient rien, ce qui arrive quelquefois, je forcerai mon adversaire à dresser une nouvelle convention qui signifiera quelque chose. Que je veuille, au contraire, éclaircir l'affaire, en commençant par la discussion du traité, tout le monde sent que, malgré mes gloses et mes commentaires, je ne puis faire un pas en avant. "Voilà le vrai sens du traité, dirai-je à mon adversaire ; non, me répondra-t-il". Lassés de cette discussion frivole, nous nous séparerons sans rien terminer, si les deux États, malgré leur amour pour la paix, sont également résolus à ne se rendre qu'à des raisonnements clairs²³.

On voit que c'est ici le droit naturel qui sert de guide éthique quand le droit positif est confus ou contraire à la raison. Mably affirme une hiérarchie du droit dans laquelle le droit des gens positif est subordonné au droit naturel qui doit être interrogé en premier pour déterminer la légitimité douteuse d'une convention entre souverains. La démonstration de Mably acquiert ainsi un caractère dialectique qui résulte du mouvement permanent entre norme éthique et jeu des passions.

Pour Mably, les « lois politiques », au sens le plus général cette fois-ci, ne peuvent être que le « développement des lois naturelles »²⁴. La nature n'ayant mis aucune différence entre les hommes, n'ayant créé ni « des maîtres, des sujets, des esclaves, des princes, des nobles, des roturiers, des riches, des pauvres », l'égalité naturelle doit être la base de toutes les lois politiques. Le concept d'égalité naturelle est sans cesse rappelé chez Mably pour définir la base des « bonnes lois » et de la société. Les États libres sont ceux dont les lois sont les plus conformes « à l'ordre

²³ Gabriel Bonnot de MABLY, *Principes des Négociations...*, introduction et notes de Marc Belissa, Paris, Kimé, 2001, p. 123.

²⁴ MABLY, *De l'étude de l'histoire...*, Paris, Corpus, Fayard, 1988, p. 28.

CORPUS, revue de philosophie

de la nature ou de l'égalité »²⁵. Plus on s'en rapproche et plus les hommes seront libres et heureux, plus on s'en éloigne et plus les États connaissent la corruption. Dans *De l'Étude de l'Histoire* (1775), Mably prend l'exemple de l'Europe de son temps :

Je vous prie encore, Monseigneur, de jeter les yeux sur l'Europe, et vous verrez par vous-même que chaque État est plus ou moins heureux, à mesure que les lois se rapprochent plus ou moins de l'impartialité de la nature. Le paysan suédois est citoyen ; il partage avec les ordres de la république la qualité de législateur. La Suède est-elle donc exposée aux mêmes injustices, aux mêmes vexations, à la même tyrannie que la Pologne, où tout ce qui n'est pas noble est barbalement sacrifié à la noblesse ? [...] Il y a certainement un plus grand nombre d'homme heureux dans la Suisse que dans le reste de l'Europe. Pourquoi ? Parce que les lois, plus impartiales que partout ailleurs, y rapprochent davantage les hommes de l'égalité naturelle. [...] on ne peut attendre un avantage solide, réel et durable que des lois qui sont conformes aux règles de la nature, [...] Tout gouvernement qui les offense détruit l'ordre social, et y substitue le trouble et la division des citoyens²⁶.

Sans la connaissance du droit naturel, pas de « saine morale » ni de « vraie politique ». Une société juste ne peut être fondée que sur l'adéquation avec le but de la nature « qui veut unir les hommes » et dont « l'objet est certainement de les rendre heureux les uns par les autres »²⁷. Si les « principes fondamentaux » du droit naturel étaient « communs », « l'Europe prendrait une face nouvelle »²⁸.

Dans un texte légèrement postérieur intitulé *De l'étude de la politique* (1776), Mably, s'adressant à un jeune interlocuteur qui veut se lancer dans une carrière diplomatique, insiste encore

²⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁶ *Ibid.*, p. 35-36.

²⁷ *Ibid.*, p. 67

²⁸ *Ibid.*, p. 215.

Marc Belissa

sur le caractère primordial du droit naturel dans toute conception juste de la politique :

Si la politique est l'art de gouverner la société pour son plus grand avantage, vous conviendrez sans doute qu'il faut connaître les hommes : voilà la base de vos méditations ; et j'en conclurai que vous devez commencer par l'étude du droit naturel, qui peut seul vous donner une connaissance certaine de nos devoirs. Si le gouvernement ignore les droits que tout homme tient des mains de la nature, s'il ignore les devoirs qu'elle prescrit aux magistrats et aux simples citoyens, ne marchera-t-il pas continuellement à tâtons ? Dès qu'il ne connaît ni les droits ni les devoirs des hommes, il ne connaîtra point les siens ; dès lors, n'est-il pas évident qu'au lieu de donner à la société les lois qui lui conviennent le mieux, il ne consultera que des passions injustes ? N'espérez pas d'en voir naître l'ordre et la paix ; l'injustice ne peut produire que la confusion et le trouble. [...] En effet, Monsieur le chevalier, quand vous aurez fini le cours d'étude que vous méditez, je suis sûr que vous serez convaincu que toute la politique consiste à obéir religieusement aux lois de la nature, et que l'histoire ne peint tant de malheurs que parce qu'on les a négligées²⁹.

Le « programme » intellectuel proposé par Mably au jeune impétrant est avant tout appuyé sur Locke :

Mais pour en revenir à notre droit naturel, qui est la base de tout, ce n'est point une étude aussi longue qu'on le croit communément. Je ne demande pas que l'on lise tous les ouvrages qu'on a faits sur cette matière ; à Dieu ne plaise ! Mais je voudrais que l'on lût avec une extrême attention, et qu'on relût plusieurs fois le traité de Locke sur le gouvernement civil. Il faut se le rendre propre, et être assez rempli de ses principes, pour réfuter les erreurs mêmes qui lui ont échappé par une suite de ce respect que tout Anglais a pour son gouvernement. Il ne faut jamais perdre de vue quel est le but de la société, qu'elle en est l'essence,

²⁹ MABLY, « De l'étude de la politique », in *Œuvres Complètes*, Paris, an III-1794-95, t. 13, p. 133.

CORPUS, revue de philosophie

et ce qui la distingue de l'état de nature. [...] Après Locke, on peut lire quelques chapitres de Grotius et de Pufendorf, qui sont relatifs aux questions dont je viens d'avoir l'honneur de vous parler. Vous trouverez dans leurs écrits des vérités qui vous seront utiles ; et si vous avez étudié Locke avec attention, vous vous préserverez de leurs erreurs. C'est alors que je vous conseillerais de lire quelques chapitres de Sidney, Passez ensuite au Citoyen de Hobbes ; c'est l'écrivain qui a écrit avec le plus d'art et de force en faveur de la tyrannie contre les droits de l'humanité³⁰.

Mais l'étude du droit naturel n'est rien sans l'étude de l'histoire, car le développement des sociétés politiques n'est compréhensible que dans le cadre d'une dialectique de la raison et des passions. Les discours historique et jurnaturaliste ne s'opposent jamais chez Mably, ils se complètent dans une vision dynamique du devenir des sociétés. L'éloge de la vertu des Anciens n'est jamais mis en avant comme un argument contre l'idée de continuité entre droits de l'homme dans l'état de nature et dans l'état social.

Ainsi, même si l'objet principal des *Observations sur le gouvernement et les lois des États-Unis d'Amérique* (1784) est de mettre en garde les jeunes États-Unis contre les dangers qui menacent les mœurs républicaines, Mably n'abandonne jamais les fondements de la théorie lockienne de l'origine et des buts des sociétés civiles, dont il fait l'éloge à travers ses commentaires sur les lois de Pennsylvanie, du Massachusetts et de Géorgie.

Ces quelques exemples n'épuisent évidemment ni le sujet ni la matière, mais ils auront permis, je l'espère, de se demander si l'interprétation de Baker et Spitz est compatible avec la centralité du droit naturel et du concept d'égalité naturelle chez Mably ? N'y a-t-il pas dans ces interprétations une tentative de faire entrer Mably dans le lit de Procuste du dualisme des conceptions de la liberté des Modernes et des Anciens qui découle elle-même d'une lecture discutable et discutée de la tradition lockienne comme origine du « libéralisme » bourgeois opposé au républicanisme

³⁰ *Ibid.*, p. 139.

Marc Belissa

« vertueux » ? Il me semble qu'il faut désormais dépasser les fausses oppositions nées du paradigme du « républicanisme classique » de Pocock et cesser de considérer les langages du droit naturel et de la vertu comme antithétiques *a priori* et de manière intemporelle. Il est indéniable qu'il existe bien des courants républicains rejetant le droit naturel comme fondement de la société civile à l'époque moderne, dans l'Italie du XVI^e siècle, dans l'Angleterre du XVII^e siècle *etc.*, mais il est non moins évident que nombreux sont les philosophes, particulièrement au XVIII^e siècle, qui opèrent une synthèse des différents langages politiques de la période. Montesquieu, le premier, ne se cantonne ni dans le registre du droit naturel de Grotius et de Pufendorf, ni dans celui de la théorie politique « néoromaine » telle que Quentin Skinner l'a décrite. L'auteur de *l'Esprit des Lois*, comme bien d'autres de ses contemporains, et notamment Mably, pensent simultanément le droit naturel et la vertu. Chez Mably, les langages politiques jusnaturaliste, historique et républicain se combinent sans cesse en fonction du contexte historique dans lequel il intervient et en fonction de ses objectifs immédiatement politiques. Parler de droit et de vertu aux Polonais, aux Américains ou aux Français, implique de moduler l'utilisation des différents langages politiques, mais jamais d'oublier le langage du droit naturel de tous les hommes.

Marc BELISSA
Université Paris Ouest Nanterre
CHISCO

**POURQUOI LES NÉO-RÉPUBLICAINS
REFUSENT-ILS LA THÈSE DES DROITS NATURELS ?
UN EXAMEN CRITIQUE
DE JOHN POCOCK À PHILIP PETTIT**

Les républicains contemporains s'accordent à peu près tous pour reconnaître au concept de droits individuels une place dans leur théorie. Dans un essai récent, Cécile Laborde et John Maynor soutiennent ainsi que l'originalité de cette contribution est justement de se démarquer de la critique *communautarienne* de la « société libérale fondée sur les droits » et de reconnaître pleinement le caractère indépassable de l'individualisme, de l'autonomie personnelle et du pluralisme éthique, constitutifs de la « modernité libérale »¹. Il conviendrait certes d'interroger, tant conceptuellement qu'historiquement, en quel sens ces caractéristiques sont *libérales* au sens où elles ne seraient pas *républicaines*. Knud Haakonssen voit en tout cas certainement juste lorsqu'il déclare que « c'est avant tout l'usage anachronique d'un libéralisme vaguement fondé sur les droits » qui a fait croire « qu'il y avait une division profonde entre le libéralisme et le républicanisme »².

¹ Cécile LABORDE et John MAYNOR, « The Republican Contribution to Contemporary Political Theory », *Republicanism and Political Theory*, C. LABORDE et J. MAYNOR dir., Malden MA, Blackwell, 2008, p. 16, 1 ; pour des affirmations similaires, voir Iseult HONOHAN, « Republicans, Rights, and Constitutions : Is Judicial Review Compatible with Republican Self-Government ? », *Legal Republicanism. National and International Perspectives*, Samantha BESSON et Jose Luis MARTI dir., Oxford University Press, 2009, p. 83-101 ; Cass SUNSTEIN, « Beyond The Republican Revival », *The Yale Law Journal*, 97 (8), p. 1539-1590, défend l'idée que si le renouveau républicain a un intérêt, c'est en tant qu'il s'articule au libéralisme.

² Knud HAAKONSEN, « From Natural Law to the Rights of Men », *A culture of Rights. The Bill of Rights in philosophy, politics and law, 1791 and 1991*,

CORPUS, revue de philosophie

La place consentie aux droits individuels dans la philosophie républicaine contemporaine est toutefois nettement limitée, et défendue de façon paradoxale. Les néo-républicains voient dans les droits une notion tout à fait insuffisante pour fournir le *principe unificateur* de la théorie et lui préfèrent celle de liberté, définie par la non soumission à la volonté arbitraire d'autrui, et susceptible selon eux de satisfaire un grand nombre de revendications habituellement formulées au nom d'idéaux différents, comme l'égalité et la justice sociale³. Là aussi, les arguments invoqués pour soutenir que « l'idéal de la non-domination peut être vu comme défavorable à la notion de droits individuels »⁴, ou du moins en tension avec elle, mériteraient d'être regardés de près, notamment parce qu'ils s'appuient sur la théorie de Philip Pettit. Or s'il est vrai que celle-ci fournit, notamment dans sa formulation de 1997, des arguments qui tendent à justifier la marginalisation des droits, elle développe également, dans certaines de ses formulations plus anciennes, des raisons puissantes pour faire, au contraire, des droits individuels une pièce maîtresse de la philosophie républicaine⁵.

Mais s'ils acceptent, au moins en principe, de faire une place aux droits individuels dans leur théorie, les néo-républicains refusent par contre d'intégrer la notion de *droit naturel*. L'objet de la présente étude est d'examiner de façon critique certains des arguments motivant ce refus⁶. Tous ces arguments s'attaquent,

Michaël J. LACEY et Knud HAAKONSEN dir., Cambridge University Press, 1991, p. 46.

³ Philip PETTIT, *Republicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement* (1997), trad. J.-F. Spitz et P. Savidan, Paris, Gallimard, 2004, p. 21-4 ; voir aussi Frank LOVETT, *A General Theory of Domination and Justice*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 8-9 et les chap. 6 et 7.

⁴ Cécile LABORDE et John MAYNOR, « The Republican Contribution », art. cité, p. 16.

⁵ Voir Christopher HAMEL, « La place des droits dans le néo-républicanisme de Pettit. Quelques remarques », *Implications philosophiques*, 2012.

⁶ Je ne propose donc pas de défense directe d'une théorie républicaine qui intégrerait l'idée de droits naturels ; pour une telle défense, qui se situe cependant en dehors du cadre de Pettit, voir Richard DAGGER, *Civic*

Christopher Hamel

au nom d'une conception institutionnaliste, à la thèse des droits naturels comme *contraintes pré-politiques protégeant l'individu des effets de la délibération collective*⁷.

L'argument historique

Tout d'abord, les néo-républicains mettent à distance le droit naturel au nom d'une *thèse historique* : le langage des droits naturels serait étranger à la tradition républicaine. Si « la tradition républicaine n'a pas insisté de manière aussi centrale que la tradition libérale sur les droits individuels » entendus comme « droits naturels et pré-politiques »⁸, c'est parce qu'en réalité « les conceptions qui font référence aux droits naturels ou pré-politiques sont totalement étrangères au républicanisme »⁹ et relèvent du libéralisme¹⁰.

Cette thèse historique tient essentiellement au succès du cadre historiographique élaboré par Pocock comme « modèle » pour l'histoire de la pensée politique. Avec l'intention explicite de sortir de l'oubli une tradition républicaine moderne distincte du libéralisme, Pocock a construit une opposition irréductible entre deux langages politiques : le républicanisme, articulé autour du concept de vertu civique, et le libéralisme, caractérisé par le

Virtues, Rights, Citizenship and Republican Liberalism, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 18-24 et chap. 3-4, p. 25-40 ; pour la défense de la thèse inverse, dans le cadre de la théorie de Pettit, voir Vincent BOURDEAU, « La liberté comme non domination peut-elle se passer du langage des droits naturels ? », *Républicanismes et droit naturel*, Marc BELISSA et alii dir., Paris, Kimé, 2009, p. 227-239.

⁷ Une précision : tous les néo-républicains n'adoptent pas exactement la même position et chacune des critiques que je propose ne vaut pas pour tous, mais seulement pour ceux qui sont cités à chaque fois.

⁸ Iseult HONOHAN, « Republicans, Rights... », art. cité, p. 90.

⁹ Cass SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cité, p. 1551.

¹⁰ Iseult HONOHAN, « Freedom as Citizenship », *The Republic*, 2001, p. 12-3 ; Maurizio VIROLI, *Républicanisme* (1999), trad. Christopher Hamel, Lormont, Le bord de l'eau, 2011, p. 60 ; voir Cass SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cité, p. 1551.

CORPUS, revue de philosophie

langage juridique¹¹. Ainsi, les droits sont inscrits dans *l'individualisme possessif libéral*, où l'homme est défini dans sa nature par son statut de propriétaire, et la citoyenneté est conçue sous le modèle aristotélicien de l'homme qui réalise son humanité par la pratique des vertus civiques dans la cité. S'il a reconnu ça et là que ces langages ont pu se rencontrer dans l'histoire, c'est toujours en rappelant que de telles rencontres ont suscité des tensions engendrées par l'incompatibilité des notions et des valeurs fondamentales qui caractérisent ces langages.

Le problème de cette thèse historico-philosophique, pour la question qui nous occupe ici, est triple. En premier lieu, elle est historiquement sujette à caution : le travail inappréciable de restauration de la tradition républicaine, opéré par Pocock, a fait apparaître combien le modèle qu'il a élaboré constitue davantage une source de confusion qu'une grille de lecture pertinente pour bien des auteurs. On peut le vérifier sur la pensée républicaine du XVII^e siècle anglais : le langage des droits y est omniprésent et la figure de Harrington, paradigmatique pour Pocock, apparaît en réalité isolée. On peut aussi le vérifier sur le terrain idéologique du XVIII^e siècle français, Révolution comprise : Keith Baker peine à rendre crédible la partition proposée dans son modèle, plus ou moins explicitement hérité et adapté de Pocock, opposant le républicanisme classique, centré sur la vertu et la volonté politiques, et le républicanisme moderne, centré sur les droits, la raison et la valorisation de la société commerciale. De fait,

¹¹ John G. A. POCKOCK, « Cambridge Paradigms and Scotch Philosophers : a study of the relations between the civic humanist and the civil jurisprudential interpretation of eighteenth century social thought », I. HONT, M. IGNATIEFF dir, *Wealth and Virtue. The Shaping of Political Economy in The Scottish Enlightenment*, Cambridge Univ. Press, 1983, p. 248-50 et *Le moment machiavélien* (1975) trad. L. BOROT, Paris, PUF, 1997 et *Vertu, commerce et histoire*, (1985) trad. H. AJI, Paris, PUF, 1998, p. 61 ; voir aussi Iseult HONOHAN, *Civic republicanism*, New York, Routledge, 2002, p. 80, qui souligne, toutefois en passant, que les auteurs des débuts de l'époque moderne ne voyaient pas cette opposition construite par Pocock et que l'historiographie récente a reprise.

Christopher Hamel

l'essentiel des « républicains classiques » de Baker font appel au jurnaturalisme, à la raison, et n'ont bien souvent pas d'hostilité de principe à l'égard de la société commerciale ; corrélativement, certains des républicains « modernes » n'abandonnent pas le langage de la vertu¹². Par conséquent, si les néo-républicains veulent justifier la mise à distance du langage du droit naturel, l'histoire de la pensée républicaine moderne n'est certainement pas une ressource utile puisqu'elle suggérerait au contraire *d'intégrer* ce langage.

Mais, deuxièmement, quand bien même la thèse historique selon laquelle les républicains nient l'existence des droits naturels serait correcte – après tout, ni Machiavel ni Harrington n'ont recours à ce langage – elle ne saurait prédéterminer par elle-même le contenu d'une philosophie républicaine contemporaine. Tous les philosophes contemporains se réclament certes, plus ou moins explicitement, d'une tradition de pensée. Mais soutenir que cet ancrage est nécessaire – au nom par exemple de l'idée certainement partagée par les néo-républicains, selon laquelle une théorie contemporaine ne peut ignorer l'histoire politique et philosophique qui a déterminé le sens des concepts qu'elle mobilise au présent – ne revient pas à justifier par l'histoire une position sur telle ou telle question. Quand, par exemple, Pettit est confronté au fait qu'en règle générale, les républicains des débuts de l'époque moderne n'accordaient le statut de non dominé qu'à une minorité d'adultes, les hommes propriétaires, c'est à raison qu'il se distingue de la tradition au nom d'une compréhension *inclusive* de l'idéal républicain¹³. Il en va de même pour les connotations sexistes attachées au langage de la vertu civique : si elles sont quasiment inévitables dans les textes du passé, les néo-républicains entendent montrer qu'une politique de la vertu civique efficace et légitime repose au contraire sur l'abandon de telles connotations.

¹² Christopher HAMEL, « L'esprit républicain adapté à la Révolution française : un "républicanisme classique" ? », *La Révolution française. Cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, à paraître.

¹³ Philip PETTIT, *Républicanisme*, *op. cit.*, p. 23, 130.

CORPUS, revue de philosophie

Si par conséquent l'argument tiré de l'histoire n'est recevable qu'en tant qu'il est philosophiquement acceptable pour un esprit d'aujourd'hui, ni la lecture pocockienne plaçant le jusnaturalisme à l'extérieur de la tradition républicaine, ni aucune lecture similaire ou opposée de la tradition républicaine ne constituent en elles-mêmes des raisons d'intégrer les droits naturels au néo-républicanisme ou de les en exclure. Cela ne signifie pas pour autant que l'histoire ne soit pas une ressource précieuse pour la philosophie au présent, bien au contraire : l'histoire intellectuelle, et en particulier l'histoire des idées républicaines, nous a appris à percevoir comme des possibilités théoriques ce qu'une analyse conceptuelle posait comme contradictoire. Cela signifie simplement que l'appel à la tradition n'est jamais en lui-même concluant.

Troisièmement, c'est précisément sur le terrain conceptuel que la thèse de Pocock pose problème pour les néo-républicains : le républicanisme néo-athénien qu'il appelle de ses vœux est précisément, à l'instar de certaines formes de théories communautariennes, une mise en cause des intuitions pluralistes et individualistes que les néo-républicains disent vouloir endosser et qu'ils associent à la modernité libérale. C'est en effet au nom d'une conception de la « liberté positive » définie par la participation politique (et donc non distinguable de la vertu) que le jusnaturalisme est placé à l'extérieur du républicanisme ; c'est aussi au nom d'une conception perfectionniste de « la vie bonne » définie par l'activité civique, que la protection d'une sphère privée à l'abri des lois est suspectée de dissimuler le désir illégitime de se soustraire à ses devoirs civiques. Par conséquent, si les néo-républicains souhaitent rester fidèles aux intuitions pluralistes qui leur sont chères tout en montrant que les droits naturels n'ont pas leur place dans leur théorie, la voie tracée par Pocock leur est interdite.

Ce point mérite d'être souligné car plusieurs des arguments que les néo-républicains mobilisent pour critiquer l'idée de droit naturel reviennent en fait à réinjecter les prémisses pocockiennes pourtant incompatibles avec leur projet.

C'est notamment le cas de deux arguments – sur lesquels on ne s'arrêtera pas ici – qui se réclament de façon différente du

Christopher Hamel

républicanisme pour mettre en cause l'idée des droits naturels. Quentin Skinner, dans un article sur Machiavel, soutient que c'est *parce que* ce dernier ne pensait pas la liberté comme un droit naturel qu'il a pu penser de façon cohérente la nécessité d'être vertueux pour être libre en un sens négatif. Tout en cherchant à se démarquer de l'assimilation vertu/liberté opérée par Pocock, Skinner réitère donc la thèse pocockienne de l'incompatibilité entre droits et vertu¹⁴. Richard Bellamy, lui, soutient que la citoyenneté fondée sur les droits repose sur une forme d'universalisme incompatible avec le pluralisme des sociétés contemporaines, et lui substitue une citoyenneté fondée sur le devoir de participation comme condition de protection des droits¹⁵. S'il cherche lui aussi à maintenir à distance la lecture aristotélicienne de Pocock, il est frappant que Bellamy réintroduise la prémisse pocockienne que le néo-républicanisme ne souhaite pas endosser.

L'objection de l'abstraction

Les néo-républicains reprochent au langage des droits naturels l'abstraction des discussions qu'il génère, et l'inefficacité politique qui s'ensuit. « L'invocation de droits pré-politiques », affirme Sunstein, conduit à raisonner sur la démocratie « de façon abstraite et décontextualisée »¹⁶. Répété et développé par Bellamy, cet argument a récemment été reformulé par Laborde et Maynor : les républicains, disent-ils, admettent « l'existence et l'importance des droits individuels », mais sont en revanche « sceptiques » quant aux théories des droits qui « font totalement

¹⁴ Quentin SKINNER, *Visions of Politics. Vol. II Renaissance Virtues*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 211, 212 ; pour des considérations plus nuancées sur les droits chez les penseurs néo-romains, voir du même, *La liberté avant le libéralisme*, (1998) trad. Muriel Zagha, Paris, Seuil, 2000, p. 23.

¹⁵ Richard BELLAMY, « Citizenship and Rights », *Theories and Concepts of Politics. An Introduction*, sous la dir. du même, Manchester University Press, 1993, p. 44-5, 47, 52, 63.

¹⁶ Cass SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cité, p. 1563.

CORPUS, revue de philosophie

abstraction des conditions politiques de leur formulation, de leur réalisation et de leur protection »¹⁷. Ce scepticisme s'appuie parfois sur une conception explicitement institutionnelle des droits et infère de l'excès d'abstraction *l'inexistence* de prétendus droits naturels. Telle est en effet la grande « faiblesse théorique » de la doctrine libérale des droits naturels, soutient Viroli : confondre l'expression morale qu'une revendication soit satisfaite et la réalité institutionnelle d'un statut protégé. Parce qu'un droit n'est rien sans les institutions qui les créent et les protègent, ceux qui, comme les jusnaturalistes, prétendent penser les droits indépendamment de l'usage, de l'histoire et des institutions ne pensent pas des droits, mais de simples « aspirations morales »¹⁸.

Pour être recevable, l'argument de l'abstraction aurait toutefois besoin d'être adossé à une critique précise des effets dommageables nécessairement engendrés par le langage des droits naturels, tant pour la compréhension des questions pertinentes que pour la détermination d'une action politique. Mais aucun des théoriciens mentionnés ne développe cette critique¹⁹, si bien qu'on peut se demander ce que vise exactement l'argument : quel

¹⁷ Cécile LABORDE et John MAYNOR, « The Republican Contribution », art. cité, p. 16. Richard BELLAMY, « Citizenship and Rights », art. cité, p. 43-44, 48, 67.

¹⁸ Maurizio VIROLI, *Républicanisme*, op. cit., p. 60 ; fréquemment formulée par les néo-républicains – notamment par Philip PETTIT dans sa lecture erronée de Locke, voir *Républicanisme*, op. cit., p. 63 – cette objection institutionnaliste est importante. Je la laisse cependant de côté, en mentionnant simplement deux choses : d'une part, Viroli lui-même est conduit à reconnaître que « l'idée moderne des droits » est précisément un idéal moral élevant ceux qui les revendiquent à une forme de moralité indissociable de l'égalité typique du républicanisme, p. 64 ; d'autre part, il n'y a aucune raison de penser que la thèse d'un droit naturel implique nécessairement le refus de penser les conditions institutionnelles de sa protection : les théories classiques du contrat en témoignent.

¹⁹ Richard BELLAMY propose de mettre en évidence les avantages théoriques et pratiques des droits *institutionnels* par rapport aux droits *humains*, mais le fait que certains des droits institutionnels soient en fait des droits de l'homme ne fait que repousser le problème, cf. « Citizenship and Rights », art. cité, p. 43-6.

Christopher Hamel

théoricien des droits naturels se contente-t-il de les analyser et de les proclamer dans l'abstrait sans chercher à montrer comment leur effectivité dépend de la capacité d'institutions concrètes de les protéger ?

De plus et indépendamment même de cette question, un tel scepticisme semble en lui-même injustifié : on ne voit pas pourquoi le simple fait de défendre l'existence de droits naturels impliquerait nécessairement de faire totalement abstraction du contexte politique dans lequel on les défend. Comme le développe à juste titre Jeremy Waldron, « une formulation particulière des droits de l'homme ne se présente pas nécessairement comme un triomphe de la spéculation » ; elle peut « représenter simplement », de façon plus modeste, « le meilleur de ce que nous avons réussi à faire dans nos efforts les plus sincères pour examiner en détail et agir sur les problèmes auxquels nous sommes soudainement confrontés »²⁰. Dans le même sens mais de façon plus ambitieuse, des travaux récents soulignent même que l'opposition entre les idéaux abstraits associés aux droits de l'homme et les considérations contextuelles liées aux conceptions politiques spécifiques est artificielle et stérile : une théorie des droits est parfaitement en mesure d'articuler l'abstraction universaliste à la sensibilité au contexte spécifique, et son efficacité dépend précisément d'une telle articulation²¹.

L'objection contre la prétendue abstraction du langage des droits se décline souvent comme une attaque de la prétention *fondationnelle* des théories jusnaturalistes²². Quoique très peu

²⁰ Jérémy WALDRON, « Nonsense upon Stilts ? A Reply », *Nonsense upon Stilts. Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, J. WALDRON dir., Londres, New York, Methuen, 1987, p. 177.

²¹ Pablo GILBERT, « Humanist and Political Perspectives on Human Rights », *Political Theory*, 39 (4), 2011, p. 458-460 ; voir Laura VALENTINI, « In What Sense are Human Rights Political ? A preliminary Exploration », *Political Studies*, 60 (1), 2012, p. 180-194.

²² Cass SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cit., p. 1579 ; Iseult HONOHAN, « Republicans, Rights and Constitutions », art. cité, p. 90 et *Civic Republicanism*, op. cit., p. 206-7, 210 ; Richard BELLAMY, « Citizenship and Rights », art. cité, p. 67.

CORPUS, revue de philosophie

étayé, cet argument consiste à déplorer la pauvreté du langage des droits et son incapacité à constituer une théorie politique complète et englobante. Toutefois, c'est là reprocher à ce langage ce qu'il ne prétend pas être. Comme le souligne de nouveau Waldron, il n'y a aucune raison de penser qu'une doctrine des droits de l'homme soit l'alpha et l'oméga d'une théorie politique :

En général, les droits posent un ensemble d'objectifs minimums à réaliser (...) pas un programme social complet [Une théorie des droits] dit quelque chose comme : « Quels que soient vos objectifs sociaux, votre tradition et vos idéaux, vous devez agir en tenant compte de ces contraintes, pour autant que la liberté élémentaire et le bien-être des citoyens individuels sont concernés »²³.

En outre, ajoute-t-il, c'est se méprendre sur le rôle d'une théorie des droits de l'homme que de penser qu'elle prétende « être une moralité politique complète », car « une théorie des droits – en particulier une théorie des droits à la liberté – ne tient pas tout seule » : « après tout, une théorie des droits doit être complétée par des idées de vertu et de décence » et plus généralement par « une théorie générale de la vertu et de l'action morale » susceptibles de « guider celui qui détient ces droits dans sa façon de les exercer²⁴. »

Pettit est parvenu à un résultat similaire dans une structure argumentative différente, par laquelle il montre pourquoi il est difficile d'envisager une théorie des droits comme une théorie politique complète et autosuffisante : c'est précisément parce que sa fonction même – poser des contraintes à l'action – ne fournit pas les fins de l'action qu'elle contraint²⁵.

²³ Jérémy WALDRON, art. cité, p. 173.

²⁴ *Ibid.*, p. 178, 185-7, 194-5.

²⁵ Philip PETTIT, « Non-Consequentialism and Political Philosophy », in D. SCHMIDTZ dir., *Robert Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 83-104. Cette thèse n'est d'ailleurs pas étrangère à la pensée de l'un des théoriciens majeurs du primat des droits individuels, Ronald DWORKIN, cf. George SHER, « Rights, Neutrality, and the Oppressive Power of the State », *Law and Philosophy*, 14 (2), p. 185-201.

Les droits privés contre la citoyenneté républicaine ?

La critique républicaine des droits naturels conçus comme des barrières morales contraignant l'exercice de la volonté publique prend souvent la forme d'une critique des *droits privés*. La notion de droits naturels justifierait une conception privatiste de l'existence au mieux indifférente, au pire hostile, au bien commun. Défense des droits privés et poursuite du bien commun seraient incompatibles : les « approches républicaines sont généralement hostiles aux droits privés » parce qu'elles voient dans « la sphère privée » le « produit des décisions publiques et nient l'existence de droits naturels ou pré-politiques »²⁶. Corrélativement, la représentation d'une « sphère privée, naturelle et pré-politique [...] fondée sur une théorie des droits naturels » et protégée des interférences de l'État « coexiste difficilement avec les conceptions républicaines de la politique »²⁷.

Or ce type d'énoncé repose sur une série d'équivalences et d'inférences implicites qui sont loin d'être évidentes. Tout d'abord, il n'y a aucun lien logique entre le concept de droit naturel individuel et la valorisation de l'existence privée hostile à la vie publique. Il suffit en effet de se représenter l'individu doté de droits comme un être moral irréductible à la figure de *l'individu possesseur* de Macpherson²⁸. Et si le succès de cette figure et de certaines de ses versions contemporaines (notamment dans une lecture tendancieuse de Locke par Nozick²⁹), rend cet effort d'imagination théorique difficile³⁰, l'histoire des idées républicaines

²⁶ Cass SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cité, p. 1551.

²⁷ *Ibid.*, p. 1579.

²⁸ Crawford B. MACPHERSON, *La théorie politique de l'individualisme possesseur : Hobbes et Locke*, (1962) trad. de l'anglais, Paris, 1971, 2004.

²⁹ Jean-Fabien SPITZ, « Locke et le droit d'appropriation », *Philosophie*, 8, 1985, p. 65-86.

³⁰ Difficile, mais pas impossible : voir la réponse convaincante de Jeremy WALDRON à la thèse selon laquelle le langage des droits de l'homme serait

CORPUS, revue de philosophie

peut ici être utile. Par exemple, l'usage que Milton fait du concept de droit naturel est radical d'un point de vue individualiste (il justifie le droit de « tout homme », et pas seulement du peuple, de résister par la force au tyran) mais cet individualisme ne s'exprime *jamais* dans une conception privatiste de la citoyenneté, hostile à l'esprit public.

Ensuite, concevoir la sphère privée comme le produit des décisions publiques n'empêche pas de la justifier au nom de droits pré-politiques individuels. Un raisonnement contractualiste peut en effet parfaitement imaginer une situation où l'individu cherche à protéger les dimensions de son existence qui ne concernent que lui, et soit conduit à s'accorder avec les autres sur les limites légitimes de cette sphère, lorsque, par exemple, ils prennent conscience que l'usage d'un certain nombre de biens personnels ne peut jamais être totalement envisagé indépendamment de ses effets sur les biens d'autrui. Dans ce cas, on peut à la fois dire que la sphère privée est le produit de décisions publiques, et dire que ces dernières sont la traduction d'accords visant à transformer certains droits pré-politiques en droits privés.

Ce type de raisonnement ne peut être écarté qu'au prix d'une conception extrêmement polarisée des rapports entre public et privé, où la défense de la protection de la vie privée implique inévitablement la perception des obligations civiques comme une invasion tyrannique de la liberté personnelle et où, inversement, la justification de l'exercice collectif du pouvoir commun entraîne mécaniquement le mépris des activités conduites dans la sphère privée. Les développements de Benjamin Constant sur l'opposition de la liberté des Anciens et des Modernes, amplifiés par la construction plus récente d'Isaiah Berlin, ont fortement contribué à structurer une telle opposition, mais elle est trop caricaturale pour être convaincante. Pourquoi la vertu civique serait-elle nécessairement synonyme de sacrifice des intérêts particuliers ? Pourquoi les droits privés seraient-ils nécessairement synonymes d'éloignement de la sphère politique ? La thèse d'un droit naturel

intrinsèquement porteur d'un « égoïsme » inacceptable, dans « Nonsense », art. cité, p. 191 et s.

Christopher Hamel

à une sphère privée peut parfaitement être à la fois morale et politique : opposée aux débuts de l'époque moderne à une conception du pouvoir royal où le monarque possède les biens de ses sujets et peut en faire ce que bon lui semble, cette thèse traduisait une conception moralisée de l'individu, souverain dans les choix qui ne le concernent que lui, mais également sensible à la nécessité d'être un citoyen vertueux, respectueux des droits d'autrui³¹.

Ainsi, le fait qu'une théorie des droits naturels puisse effectivement servir de fondement à une sphère privée ne suffit pas à justifier le scepticisme républicain quant à l'idée de droits naturels.

Toutefois, conscients qu'il est difficile de renoncer à l'intuition des droits privés attachés à la personne, certains néo-républicains acceptent de leur faire une place, pourvu qu'ils soient conçus comme des « conditions préalables fondamentales de la délibération républicaine »³². Cette formulation est pourtant ambiguë, car si elle énonce une idée difficile à récuser, elle suggère aussi que la raison d'être des droits en question se réduit au statut *d'instruments* de la participation. C'est bien sûr dans cette direction que Pocock souhaite maintenir le cap républicain, et c'est à ce titre qu'en dépit des raffinements conceptuels et normatifs proposés par Skinner et Pettit (raffinements qui visaient notamment à défendre une conception négative de la liberté républicaine) Pocock continue de soutenir que pour les républicains, la liberté négative de ne pas être soumis à la volonté arbitraire d'un tiers ne saurait avoir de valeur par elle-même, puisque c'est son statut de moyen pour participer qui justifie qu'on la

³¹ Voir par exemple Algernon SIDNEY, *Discourses concerning government*, Indianapolis, Liberty Fund, 1996, III, 16, p. 405-6, et III, 41, p. 548 ; pour une analyse plus approfondie, Christopher HAMEL, *L'esprit républicain. Droits naturels et vertu civique chez Algernon Sidney*, Paris, Garnier, 2011, p. 248-264.

³² Sunstein, « Beyond Republican Revival », art. cité p. 1551, et 1569 ; Iseult HONOHAN, *Civic republicanism*, op. cit., p. 209-210.

CORPUS, revue de philosophie

protège³³. Dans le même sens, Honohan défend cette position en rappelant que pour Arendt, « la vie privée est importante » parce qu'elle forme la condition pour devenir un « acteur politique »³⁴.

Si cette lecture instrumentale des droits privés est problématique, ce n'est pas parce qu'elle soutient que les droits privés sont des conditions indispensables pour la participation, mais plutôt parce qu'elle réduit leur fonction à ce statut instrumental. Car prétendre que les libertés négatives auxquelles ces droits privés correspondent ne sont reconnues qu'au titre de leur capacité à rendre possible la participation politique, c'est réintroduire la thèse selon laquelle la citoyenneté républicaine se *définit* par la participation politique ; c'est donc inverser la priorité, et faire de la protection individuelle le moyen de l'autogouvernement, au lieu de faire de l'autogouvernement le moyen de la protection individuelle.

On peut illustrer ce point en termes contractualistes : non seulement il est peu vraisemblable que les individus cherchant à s'associer pour échapper à la domination d'autrui ne conçoivent les droits privés que comme des moyens de l'autogouvernement, mais il est clair que la protection de leur existence privée est à leurs yeux l'une des composantes essentielles de la finalité qu'ils poursuivent par l'association, à savoir : vivre libres. Cela n'exclut pas qu'ils puissent par ailleurs penser la protection d'une sphère privée comme une condition indispensable à la participation, mais simplement que ce n'est pas *pour* participer que les individus souhaitent jouir d'une sphère privée. L'exemple même que prend Honohan l'illustre parfaitement : selon elle, la raison pour laquelle la décision de la Cour Suprême, dans l'affaire *Bowers versus Hardwick* en 1986, de maintenir une loi de l'État de Géorgie interdisant la sodomie homosexuelle ne peut être légitime d'un point de vue républicain est que cette loi a des « effets sur l'autonomie politique » : « pour que des citoyens soient capables

³³ John G.A. POCKOCK, « Foundations and Moments », in Annabel BRETT et James TULLY dir., *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 46-47.

³⁴ Iseult HONOHAN, *Civic republicanism*, op. cit., p. 210.

Christopher Hamel

de participation autonome [...] ils doivent être en mesure de développer des modes de vie autonomes », ce qui est impossible lorsque l'État interfère ainsi dans l'existence privée des citoyens³⁵. Or si cette loi a certainement pour effet d'empêcher les individus de participer de façon autonome ce n'est pas là la raison fondamentale pour laquelle elle est non républicaine. Elle est fondamentalement non républicaine parce qu'elle soumet tous les citoyens à une interférence arbitraire en méprisant leur intérêt fondamental à mener l'existence privée de leur choix. Il se peut que cette violation de la liberté comme non-domination soit l'effet d'un déficit de participation, mais avant d'être un obstacle à la pratique de l'autonomie politique, elle est bien une atteinte à une liberté négative fondamentale qui a une valeur en elle-même.

Les droits comme effets de la délibération ?

Pour finir, il importe d'examiner un argument que les néo-républicains mobilisent pour faire une place, non pas aux *droits naturels*, qu'ils refusent, mais aux *droits individuels*. L'argument sur lequel ils s'accordent est formulé comme une condition : un droit ne peut être conçu que comme un *effet de la délibération collective*. De nouveau, cette thèse a été défendue par Richard Bellamy³⁶ et plus récemment par Iseult Honohan et Duncan Ivison³⁷, mais sa formulation canonique se trouve dans l'article de Sunstein : « les républicains croient bien sûr dans les droits, compris comme le résultat d'un processus délibératif qui a bien fonctionné »³⁸. Cette condition est donc liée à leur refus du mode de raisonnement déontologique, qui se représente les droits

³⁵ *Ibid.*, p. 211.

³⁶ Richard BELLAMY, « Citizenship and Rights », art. cité, p. 63.

³⁷ Duncan IVISON, « Republican Human Rights ? », *The European Journal of Philosophy*, 9 (1), 2010, p. 32.

³⁸ SUNSTEIN, « Beyond Republican Revival », art. cité, p. 1579-80, 1551, 1569 ; Iseult HONOHAN, « Republicans, Rights », art. cité, p. 90-1, reprend cette idée.

CORPUS, revue de philosophie

comme des contraintes à respecter, et à leur défense d'un républicanisme *conséquentialiste*³⁹.

Le problème de cette conception conséquentialiste des droits est qu'elle réduit à néant l'idée même de droits. D'un côté, bien sûr, il y a un sens à dire que les droits sont issus d'une délibération collective : le processus même de constitutionnalisation des droits est un processus politique de délibération. Mais dire que les droits ne sont *que* le résultat de la délibération, c'est dire davantage : c'est, de façon générale, ne reconnaître que leur force légale, fût-elle constitutionnelle. En ce sens, prétendre que les individus ne jouissent de leurs droits qu'une fois la délibération collective achevée, c'est dire qu'il faut attendre que la délibération ait eu lieu pour que les droits soient reconnus et protégés.

Or penser les droits comme de simples effets de la délibération, c'est remettre en cause un trait définitionnel de ce qu'est un droit : à savoir son statut de *contrainte* imposée à l'action d'autrui, qu'il s'agisse d'un individu particulier, d'un groupe, d'un agent de l'État ou d'une assemblée législative. En effet, la robustesse de cette contrainte signifie que les actions ou les intérêts protégés par ces droits sont *garantis* et cette garantie, à son tour, implique justement que ces actions ou ces intérêts soient protégés *indépendamment* de l'issue des délibérations collectives susceptibles d'entraver ces actions, y compris des délibérations issues d'une institution législative souveraine. L'intuition au cœur de cet argument est simple : s'il dépend de l'issue de la délibération collective que mes droits soient protégés, ce ne sont tout simplement pas des droits, car il est impossible d'exclure que cette délibération conduise, pour différentes raisons, à mettre en cause mes droits si cela permet de réaliser de façon optimale le bien collectif visé. Reconnaître qu'un citoyen a des droits, selon ce raisonnement, c'est reconnaître non seulement qu'ils sont soustraits à la délibération collective,

³⁹ Voir Cécile LABORDE et John MAYNOR, « The Republican Contribution », art. cité, p. 16-17.

Christopher Hamel

mais qu'ils *s'imposent* à elle. Si un droit est bien indissociable d'une authentique protection, alors sa robustesse tient précisément dans son indépendance à l'égard de la délibération⁴⁰.

Cet argument, développé par Pettit, mérite d'être mentionné pour deux raisons. D'abord, il réfute en bloc la thèse, défendue par de nombreux néo-républicains qui s'inspirent pourtant des travaux de Pettit, selon laquelle les droits ne sont que *l'issue* de la délibération : là où les néo-républicains croient pouvoir marginaliser les droits en s'inspirant de la démarche *conséquentialiste* de Pettit, celle-ci fournit au contraire les arguments les plus puissants pour prendre les droits au sérieux. Ensuite, l'argument de Pettit en faveur des droits soulève une question importante : concevoir les droits comme des contraintes absolues à respecter dans la délibération visant à promouvoir la non-domination implique-t-il de les concevoir comme des droits *naturels* ?

La réponse à cette question est à première vue évidente : *jamais* Pettit ne développe la thèse des droits naturels et quand il reconnaît leur présence dans l'histoire des idées républicaines, il cherche à réduire leur statut de droits *naturels* à un élément rhétorique insignifiant. Dans des pages où il s'inspire de plusieurs articles de Pettit pour présenter sa propre version de la liberté républicaine, J.-F. Spitz développe fermement cette réponse négative au nom d'une conception strictement institutionnaliste des droits : bien loin de supposer une quelconque forme de « naturalisation », « l'absolutisation éthique des droits », c'est-à-dire leur reconnaissance comme des « réalités morales inviolables », n'est possible que dans l'hypothèse de leur « constitution par l'ordre légal »⁴¹.

Toutefois, une telle lecture n'est en mesure d'écarter la référence à la nature, que parce qu'elle la définit comme une sphère amoralisée où s'expriment des désirs non hiérarchisables entre eux : c'est à ce titre seulement que la « naturalisation des

⁴⁰ Philip PETTIT, « The Freedom of the City : A Republican Ideal », in A. HAMLIN et Philip PETTIT dir., *The Good Polity*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 150-158.

⁴¹ Jean-Fabien SPITZ, *La liberté politique. Essai de généalogie conceptuelle*, Paris, PUF, 1995, p. 207, 214.

CORPUS, revue de philosophie

droits » n'est pas une modalité acceptable pour fonder la légitimité de leur protection⁴². Or, si Hobbes est un auteur essentiel pour penser une théorie subjective de la valeur et les difficultés propres à une conception purement utilitaire de la société politique, sa conception des droits naturels est certainement iconoclaste au regard de celles qui ont cours depuis la fin du XII^e siècle jusqu'à l'époque contemporaine. La thèse courante est plutôt que les droits sont naturels au sens où ils sont pensés dans le cadre d'une *anthropologie morale* : ils forment des prérogatives attachées à la nature d'êtres moraux et rationnels, que l'État doit protéger pour qu'ils mènent une existence proprement humaine⁴³. Les théoriciens contemporains des droits ne font certes pas toujours appel au lourd appareil théorique mobilisé par les jusnaturalistes – doctrine de l'état de nature et du contrat – mais il est difficile de ne pas interpréter leur souci de distinguer, au sein de la variété des intérêts humains, les intérêts moraux fondamentaux, comme une « reprise des conceptions de la nature humaine qui étaient au cœur de la tradition philosophique occidentale »⁴⁴.

En l'espèce, dans les différents arguments que Pettit développe pour montrer que le « conséquentialisme » en général, et le « républicanisme conséquentialiste » en particulier, doivent prendre les droits au sérieux pour être acceptables, la force des intuitions qu'il mobilise tient essentiellement à une conception anthropologique sous-jacente. Lorsqu'il fait par exemple appel à la notion de « dignité » pour mettre en évidence le type de biens hautement valorisés que le respect des droits confère aux individus, il s'appuie sur les développements de Joel Feinberg. Or selon Feinberg, la tendance à juger que l'on respecte une personne quand on respecte ses droits n'est pas abusivement restrictive

⁴² *Ibid.*, p. 213, 443-444.

⁴³ Cette anthropologie morale apparaît, d'ailleurs bien plus nettement que chez Pettit, au cœur du raisonnement de Jean-Fabien SPITZ, *ibid.*, p. 186, 192-193, 223, 243-245, 249.

⁴⁴ William GALSTON, « Practical Philosophy and the Bill of Rights », *A Culture of Rights*, *op. cit.*, p. 257.

Christopher Hamel

dans la mesure où « avoir des droits », c'est « avoir ce respect de soi minimal nécessaire pour être digne de l'amour et de l'estime d'autrui », respect de soi qui dérive à son tour du fait que le respect des droits *confère* la dignité aux individus :

Avoir des droits nous permet de « nous tenir debout comme des hommes », de regarder autrui dans les yeux [...] et ce qu'on appelle la « dignité humaine » pourrait n'être simplement que la capacité reconnaissable de faire valoir des revendications (*assert claims*)⁴⁵.

Quand Pettit soutient que l'avantage de la liberté républicaine sur la liberté libérale est qu'elle est indissociable d'une forme spécifique d'« honneur », il ne pense ni à l'honneur comme « principe » des monarchies⁴⁶, ni à une quelconque forme de principe social de distinction, mais à la dignité humaine : plus radicalement, il prétend que l'individu qui ne jouit pas de cet honneur est exclu de la « république humaine » (*human commonwealth*) et se trouve privé du statut de « personne »⁴⁷.

Conclusion

Dans sa toute première formulation de l'idéal républicain, Pettit soutient qu'une « philosophie politique » n'a aucun espoir de gagner à sa cause de nombreux partisans si elle entre en conflit avec nos jugements bien considérés sur certaines questions. Il ajoute que l'idée « profondément enracinée dans la tradition de

⁴⁵ Joel FEINBERG, « The Nature and Value of Rights », in *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 1980, p. 151 ; Philip PETTIT, « The Consequentialist Can Recognize Rights », art. cité, p. 52.

⁴⁶ MONTESQUIEU, *De l'esprit des lois*, (1757), III, 6-7.

⁴⁷ Philip PETTIT, « Freedom with Honour », *Social Research*, 64, 1997, p. 53 et « The Domination Complaint » in S. MACEDO, M. WILLIAMS dir., *Political Exclusion and Domination*, Nomos XLVI, New York Univ. Press, p. 102-4, 108 ; Christopher HAMEL « La place des droits dans le républicanisme de Pettit », art. cité.

CORPUS, revue de philosophie

pensée politique occidentale », selon laquelle « les individus ont des droits », fait partie de ces jugements⁴⁸.

Dans la mesure où les droits en question étaient le plus souvent conçus comme des droits *naturels*, deux conclusions s'imposent si l'examen des arguments qui précèdent est juste : tout d'abord, les néo-républicains devraient se pencher davantage sur le concept de droit naturel ; ensuite, il est probable qu'un tel intérêt renforcerait plus qu'il n'affaiblirait leur théorie.

Christopher HAMEL
Université libre de Bruxelles

⁴⁸ Philip PETTIT, « The Freedom of the City », art. cité, p. 150.

DE THERMIDOR À BRUMAIRE : LA VICTOIRE DE « LA VASTE CONSPIRATION CONTRE LES DROITS NATURELS »

En 1828, Philippe Buonarroti, ami de Robespierre et de Babeuf, résume l'origine des luttes politiques de la Révolution française en ces termes : « Ce n'est pas bien rendre la nature de ces dissensions, que de les comparer aux systèmes politiques des anciens : il faut la chercher dans nos mœurs [*i.e* dans notre époque] et dans nos connaissances en droit naturel »¹.

Sous la Convention, précise Buonarroti, ces conflits politiques qui prennent leur source dans le droit naturel ont divisé les Montagnards et les Girondins. Ces derniers représentent alors le « système d'égoïsme », inspiré des physiocrates et de leurs émules. Ils prônent un ordre social fondé sur la liberté du propriétaire, estimant que « la liberté n'est autre chose que la faculté illimitée d'acquiescer »². Le 31 mai-2 juin 1793 les Girondins sont donc renversés parce qu'ils forment « une branche de la vaste conspiration contre les droits naturels des hommes » dont ils sont « les principaux instigateurs »³.

L'offensive, arrêtée par le mouvement populaire et la Montagne, reprend sous la Convention thermidorienne avec le retour des Girondins. La Déclaration de l'an III-1795 a ainsi pour principale caractéristique de rompre avec les principes du droit naturel sur

¹ Philippe BUONARROTI, *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf*, Paris, Éditions sociales, 1957, t. 1, p. 25.

² *Ibid.*, note 1, p. 26.

³ *Ibid.*, p. 33-34.

CORPUS, revue de philosophie

lesquels se sont fondées ses devancières de 1789 et 1793⁴. La Constitution de l'an VIII-1799 qui suit le coup d'État de Bonaparte réalise ensuite ce que de nombreux Conventionnels souhaitaient déjà en l'an III : qu'il n'y ait pas de Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en tête de la Constitution. Ce sera la norme jusqu'à la Libération.

Il s'agira ici, en suivant Buonarroti, de décrire les modalités de ce changement de paradigme en l'an III et le travail d'ajustement qu'il génère au moment où s'institue, sous le Directoire, une science sociale qui s'établit sur le rejet du jusnaturalisme et sert, entre autres choses, à justifier un ordre social des propriétaires.

Les « axiomes anarchistes » du droit naturel

Au lendemain de la répression de la dernière grande journée révolutionnaire du 1er prairial an III-20 mai 1795, et après s'être purgée des derniers Montagnards, la Convention a toute latitude pour substituer une nouvelle Constitution à celle qu'elle avait votée en 1793. Le 5 messidor an III-23 juin 1795, Boissy d'Anglas en présente le projet. Pour le légitimer, il stigmatise le texte de 1793 qu'il décrit comme étant l'œuvre de la tyrannie robespierriste dont l'objectif était de fixer la Terreur dans les institutions et d'organiser l'anarchie. La rupture avec la Constitution de 1793 achève le moment politique qui a été ouvert par le 9 thermidor an II : « Nous vous déclarons tous unanimement que cette constitution n'est autre chose que l'organisation de l'anarchie, et nous attendons de votre sagesse, de votre patriotisme et de votre courage qu'au lieu de vous laissez abuser par de vains mots vous saurez, après avoir immolé vos tyrans, ensevelir leur odieux ouvrage dans la même tombe qui les a dévorés. »².

⁴ Florence GAUTHIER, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, 1789-1795-1802, Paris, PUF, 1992.

² *Le Moniteur*, réimpr., t. 25, p.90.

Yannick Bosc

Parce qu'elle livre le pays à un « peuple constamment délibérant » composé d'« hommes oisifs et turbulents »⁵, la Constitution de 1793 est un obstacle à la construction d'un ordre social fondé sur la propriété. Or, les sociétés sont constituées afin de garantir les propriétés, ce qui implique que seuls les propriétaires sont aptes à les gouverner. La propriété engendre donc la vertu politique et les non-propriétaires doivent être exclus de l'exercice des droits politiques. En conséquence, toujours selon Boissy d'Anglas, ce n'est pas dans l'état de nature, un état sans propriétaire, que se trouve la norme qui doit permettre de définir l'état social. La Constitution de 1793, qui donne aux non-propriétaires le droit d'établir la loi, est ainsi inapte à organiser un ordre social puisqu'elle génère l'anarchie de l'état de nature. En d'autres termes, elle n'est pas une Constitution.

Nous devons être gouvernés par les meilleurs : les meilleurs sont les plus instruits et les plus intéressés au maintien des lois : or, à bien peu d'exceptions près, vous ne trouvez de pareils hommes que parmi ceux qui, possédant une propriété, sont attachés au pays qui la contient, aux lois qui la protègent, à la tranquillité qui la conserve, et qui doivent à cette propriété et à l'aisance qu'elle donne l'éducation qui les a rendus propres à discuter avec sagacité et justesse les avantages et les inconvénients des lois qui fixent le sort de leur patrie. L'homme sans propriété, au contraire, a besoin d'un effort constant de vertu pour s'intéresser à l'ordre qui ne lui conserve rien, et pour s'opposer aux mouvements qui lui donnent quelques espérances. Il lui faut supposer des combinaisons bien fines et bien profondes pour qu'il préfère le bien réel au bien apparent, l'intérêt de l'avenir à celui du jour.

Si vous donnez à des hommes sans propriété les droits politiques sans réserve, et s'ils se trouvent jamais sur les bancs des législateurs, ils exciteront ou laisseront exciter

⁵ *Ibid.* p. 91.

CORPUS, revue de philosophie

des agitations sans en craindre l'effet ; ils établiront ou laisseront établir des taxes funestes au commerce et à l'agriculture, parce qu'ils n'en auront senti ni redouté ni prévu les déplorables résultats ; et ils nous précipiteront enfin dans ces convulsions violentes dont nous sortons à peine, et dont les douleurs se feront si longtemps sentir sur toute la surface de la France.

Un pays gouverné par les propriétaires est dans l'ordre social ; celui où les non-propriétaires gouvernent est dans l'état de nature.⁶

La commission des Onze, au nom de laquelle s'exprime Boissy d'Anglas, a donc rédigé un projet de Déclaration dans lequel la référence aux droits naturels a été gommée. L'article 2 précise ainsi que « les droits de l'homme *en société* sont la liberté, l'égalité, la sûreté, la propriété ». De ce projet de Déclaration, souligne Boissy d'Anglas, « nous avons banni avec soin tous ces axiomes anarchiques recueillis par la tyrannie qui voulait tout bouleverser, afin de tout asservir »⁷. Le rapporteur de la commission désigne tout particulièrement le droit à l'insurrection :

vous conviendrez qu'il est immoral, impolitique et excessivement dangereux d'établir dans une constitution un principe de désorganisation aussi funeste que celui qui provoque l'insurrection contre les actes de tout gouvernement [...]. Nous avons donc supprimé l'article XXXV, qui fut l'ouvrage de Robespierre, et qui, dans plus d'une circonstance, a été le cri de ralliement des brigands armés contre vous⁸.

Dans les Déclarations de 1789 et de 1793, le droit à l'insurrection, ou de résistance à l'oppression, est un droit naturel. L'article 35 de la Déclaration de 1793 que dénonce Boissy d'Anglas en indique les modalités : « Quand le gouvernement viole les droits du peuple, l'insurrection est, pour le peuple et

⁶ *Ibid.*, p.92.

⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁸ *Ibid.*

Yannick Bosc

pour chaque portion du peuple, le plus sacré des droits et le plus indispensable des devoirs ». En 1789 et en 1793, le droit à l'insurrection souligne la fonction normative de la Déclaration des droits qui, dans un cas d'atteinte aux droits naturels de l'homme, dit la loi. Elle légitime la résistance puisque lorsque le contrat social est rompu, chaque citoyen recouvre son pouvoir exécutif des lois de la nature. Or, insiste Boissy d'Anglas, la Déclaration des droits « n'est pas une loi », elle n'organise pas la société et n'est que le « recueil de tous les principes sur lesquels repose l'organisation sociale : c'est le préambule nécessaire de toute constitution libre et juste ; c'est le guide du législateur »⁹. Elle ne doit donc pas comporter de disposition qui la placerait au dessus de la Constitution qui, elle, est la loi. Par exemple, elle ne doit pas légitimer une insurrection contre la « Constitution libre et juste » qui exclut les pauvres des droits de citoyen afin de fonder un ordre social des propriétaires.

Le 16 messidor an III-4 juillet 1795, au premier jour du débat à la Convention, avant que la discussion des articles de la Déclaration ne débute, Jacques-Marie Rouzet accentue cette logique. Il regrette tout d'abord la « manie des préambules » à la Constitution. Mais s'il faut sacrifier au rituel, il conviendrait au moins de ne pas présenter la Déclaration sous la forme d'articles puisqu'elle n'est pas une loi, et ainsi éviter la confusion entre la loi et la Déclaration. Le même jour, Jean-Baptiste Mailhe développe une argumentation identique. Il propose d'ajourner le débat sur la Déclaration et d'ouvrir celui sur la Constitution. Daunou qui dirige les débats et a conçu le projet constitutionnel, repousse ces demandes, non parce que leurs auteurs auraient tort sur le fond, mais parce que la Déclaration étant devenu le principal marqueur de l'identité républicaine, il convient de la maintenir dans sa forme et à sa place, quitte à en réduire la portée pour qu'elle ne puisse devenir dangereuse. Face à cette offensive, Defermon intervient le lendemain pour réintroduire *a minima* une référence

⁹ *Ibid.*

CORPUS, revue de philosophie

aux droits naturels en faisant voter par la Convention « la disposition qui était dans les autres Déclaration » : « tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits », rappelant ainsi la continuité entre l'état de nature et l'état social. La proposition de Defermon est adoptée, et renvoyée pour examen à la commission des Onze, en dépit de l'hostilité des députés qui comme Lanjuinais considèrent, à juste titre, que cela revient à faire une autre Déclaration « d'après un système tout différent »¹⁰.

Six semaines plus tard, l'article proposé par Defermon a disparu du texte soumis à la discussion en seconde lecture. Le 26 thermidor an III-13 août plusieurs députés s'en indignent. Mailhe leur répond :

Je vous demande quel est l'homme qui, avec l'article dont on parle, ne pourra point aller dans des rassemblements, dans des groupes, exciter à l'insurrection. Il dira tous les hommes sont égaux en droits, la Convention l'a reconnu dans la Déclaration des droits de l'homme, et cependant la constitution m'interdit l'exercice de ces droits qu'elle accorde à mon voisin, parce qu'il paie une contribution que je ne paie pas : l'égalité est donc violée ; insurgeons-nous pour détruire une constitution qui, en reconnaissant que tous les hommes sont égaux en droits, ne les leur accorde pas tous également.¹¹

Entre le vote en faveur de la proposition de Defermon et son rejet dans le texte définitif, la Constitution qui réduit l'accès à la citoyenneté a été adoptée. Les conventionnels choisissent donc une Déclaration qui exclut toute référence aux droits naturels car elle est alors adaptée à une Constitution censitaire qui transfère la souveraineté sur les contribuables : seuls ces derniers sont en effet citoyens¹² et l'article 17 de la Déclaration indique

¹⁰ *Ibid.*, p. 158.

¹¹ *Ibid.*, p.497.

¹² La citoyenneté est définie par l'article 8 du titre II : « Tout homme né et résidant en France, qui, âgé de vingt et un ans accomplis, s'est fait inscrire sur le registre civique de son canton, qui a demeuré depuis

que « la souveraineté réside essentiellement dans l'universalité des citoyens »¹³. La majorité de la Convention se rallie ainsi à la Déclaration qui a été établie par la commission des Onze dont a également disparu l'article 1 qui figurait dans le projet adopté en première lecture : « Le but de la société est le bonheur commun. Le gouvernement est institué pour garantir à l'homme la jouissance de ses droits ». La référence implicite à l'état de nature n'apparaît plus que dans l'intitulé. Comme le remarque Creuzé-Latouche, « la commission des Onze a prévu tout ce qu'on demande, car la déclaration qu'elle propose est celle des droits de l'homme et du citoyen ; ainsi elle a considéré l'homme dans l'état de nature et dans l'état de société »¹⁴. Réagissant à ce coup d'État parlementaire, Babeuf qui a déjà nommé son journal *Le tribun du peuple ou le défenseur des droits de l'homme*, revendique de surcroît « le titre de vengeur des droits de l'homme »¹⁵ et estime qu'avec la Constitution de 1795, les mots liberté, égalité ou république sont devenus « l'inverse de la définition du dictionnaire »¹⁶.

Fonder la légitimité sur l'expérience et non sur les abstractions des terroristes

Les papiers de la commission des Onze indiquent que Daunou est à l'origine du projet et des ajustements successifs qui conduisent l'Assemblée à rompre avec le paradigme jusnaturaliste. Il a également probablement largement supervisé et inspiré le

pendant une année sur le territoire de la République, et qui paie une contribution directe, foncière ou personnelle, est citoyen français. »

¹³ L'article 2 de la Constitution le réitère : « l'universalité des citoyens français est le souverain »

¹⁴ Le Moniteur, *op. cit.*, p. 499.

¹⁵ *Le tribun du peuple*, prospectus, réimpr., Paris, EDHIS, 1966, t.2, p. 8. Ce « prospectus » est publié par Babeuf à sa sortie de prison en vendémiaire an IV. Il occupe la place du n°33 qui n'a jamais paru.

¹⁶ *Ibid.*, n°34, p. 8.

CORPUS, revue de philosophie

rapport introductif de Boissy d'Anglas. Début juillet, au moment de l'examen en première lecture du projet de Déclaration par la Convention, il a par ailleurs publié dans *La Sentinelle* de Jean-Baptiste Louvet, membre comme lui de la commission des Onze, des *Réflexions sur la déclaration des droits*¹⁷ qui exposent les grands axes du texte présenté à l'Assemblée et en précise les intentions.

Les réflexions de Daunou sont en partie une refonte du premier chapitre de l'*Essai sur la Constitution*, édité en 1793, au moment d'un autre débat sur la Déclaration. Or, entre ces deux dates, Daunou, prend en compte l'expérience du Gouvernement révolutionnaire et change radicalement son approche de la Déclaration et du problème constituant. On le mesure par exemple à la matière dont débute ces deux imprimés. En 1795, Daunou affirme ainsi, sans surprise, que la Déclaration « n'est pas une loi, mais le recueil de maximes que le législateur se rappelle à lui-même avant d'entreprendre ses travaux ». En revanche, au début de l'*Essai* de 1793, il insiste sur la nécessaire précision des termes qui doivent composer une Déclaration des droits puisqu'elle sert de « loi à la loi elle-même » : « L'Assemblée constituante, dès 1789, voulut qu'une déclaration solennelle des droits de l'homme et du citoyen précédât cette Constitution. Cette déclaration était destinée à servir, en quelque sorte, de loi à la loi elle-même : elle devait contenir une suite de principes immuables que la Constitution ne put jamais contredire. » En 1793, il reproche à la Déclaration de 1789 d'être incohérente, ambiguë et imprécise à dessein, afin de laisser toute latitude à des mesures inégalitaires, comme l'institution du suffrage censitaire :

On déclarait que *le principe de toute souveraineté réside dans la nation*. Ainsi, l'on osait pas dire que la souveraineté elle-même, une, indivisible, inaliénable, résidait toute entière dans la nation seule. En n'attribuant au peuple que le principe de tout pouvoir souverain, on ménageait à la

¹⁷ Il s'agit des numéros 9, 10, 11 et 15 de *La Sentinelle* des 14, 15, 16 et 20 messidor an III.

Yannick Bosc

Constitution les moyens de limiter arbitrairement les droits de cité, de les réduire à la faculté de faire des pétitions, à la faculté de préparer de loin, par des élections d'électeurs, le choix de quelques mandataires ou de certains représentants non-responsables. Bientôt, en effet, le souverain étendu sur l'immense territoire de l'empire, y fut enchaîné, garrotté dans chacun de ses membres : vous êtes tout-puissant, lui disait-on, mais vous ne remuerez, ni pieds, ni mains.¹⁸

En d'autres termes Daunou incrimine en 1793 le procédé dont il fera usage en 1795 mais en prenant alors soin de vider la Déclaration de tout principe qui permettrait de condamner l'usurpation de la souveraineté. Comme le projet de Déclaration, les passages de l'*Essai* de 1793 qui sont repris en 1795 ont donc été systématiquement amputés de toutes les références à la nature et aux droits naturels.

La critique que formule Daunou en 1793 contre la Constitution de 1791 est reprise en 1795 par Thomas Paine, le seul opposant au projet de la commission des Onze qui ose prendre la parole à la Convention. Contrairement à Daunou, Paine persiste en effet à affirmer les principes qu'il avait défendus contre Burke dans *Droits de l'homme*¹⁹.

En 1789 et 1793, suivant en cela les principes lockiens, les Déclarations constituent l'état social qui a pour fonction de garantir les droits naturels de l'homme. Cette garantie fonde la légitimité de l'organisation sociale. Elle ne repose pas sur la tradition, comme c'était le cas avec la royauté. Cette opposition entre ces deux légitimités, l'une étant inscrite dans l'épaisseur du

¹⁸ DAUNOU, *Essai sur la constitution*, Paris, Imprimerie Nationale, 1793, p. 3 et 4.

¹⁹ Yannick BOSC, « Le conflit des conceptions de la république et de la liberté : Thomas Paine contre Boissy d'Anglas », *Républicanismes et droits naturels à l'époque moderne. Des humanistes aux révolutions des droits de l'homme et du citoyen*, sous la direction de Marc Belissa, Yannick Bosc et Florence Gauthier, Paris, Kimé, 2009, p. 101-115.

CORPUS, revue de philosophie

temps et l'expérience, l'autre dans les principes du droit naturel, est la source de la célèbre polémique qui oppose Burke et Paine en 1791. Quatre ans plus tard, Paine intervient de nouveau dans le débat public au moment où cette fonction fondatrice du droit naturel disparaît et où l'argumentaire de la critique burkienne est réinvesti par la commission des Onze. La Constitution de 1795 n'est plus, comme ses devancières, légitimée par les principes déclarés. Elle l'est par l'expérience, en particulier celle que la Convention a tirée de « l'anarchie » du Gouvernement révolutionnaire et, au delà, du processus qui l'a engendrée. Cette expérience doit modeler la Constitution, et la Constitution doit déterminer le contenu des principes déclarés.

Le 5 messidor an III-23 juin 1795, le discours que prononce Boissy d'Anglas au nom de la commission des Onze sert ainsi principalement à justifier les dispositions de la Constitution censitaire à partir de l'expérience accumulée depuis 1789 et de l'histoire :

Ah! c'est une grande entreprise que d'obtenir par la sagesse un ouvrage que souvent on n'obtient que du temps ; mais, puisque nous voulons devancer l'avenir, enrichissons-nous du passé. Nous avons devant nous l'histoire de plusieurs peuples ; nous avons la nôtre : parcourons le vaste champ de notre révolution, déjà couvert de tant de ruines qu'il semble partout nous offrir les traces et les ravages du temps ; ce champ de gloire et de douleur, où la mort a moissonné tant de victimes, où la liberté a remporté tant de victoires. Nous avons consommé six siècles en six années. Que cette expérience si coûteuse ne soit pas perdue pour vous. Il est temps de mettre à profit les crimes de la monarchie, les erreurs de l'assemblée constituante, les vacillations et les écarts de l'assemblée législative, les forfaits de la tyrannie décemvirale, les calamités de l'anarchie, les malheurs de la Convention, les horreurs de la guerre civile : c'est en méditant sur le tableau rapide des causes de la révolution, des progrès de l'esprit public, de la succession orageuse des opinions et des événements ; c'est en vous rappelant le point d'où vous êtes partis, le chemin

Yannick Bosc

où vous avez été entraînés, la position dans laquelle vous êtes, que vous pourrez assigner vous-mêmes le terme où vous voulez arriver.²⁰

C'est également à l'expérience engrangée au cours de ces six années qui ont duré six siècles, qu'en appellent les députés qui interviennent pour stigmatiser les dangers d'une Déclaration et les « effets les plus désastreux » des « conceptions métaphysiques » sur lesquelles elle repose :

[...]mais aujourd'hui, que l'expérience nous a si clairement démontré jusqu'à quel point peuvent se multiplier les abus de la fausse application des interprétations intéressées des meilleurs principes théoriques ; aujourd'hui, que nous avons si chèrement acheté la conviction de cette vérité de tous les âges et de tous les climats, que, s'il n'est de gouvernement durable que celui qui est basé sur la justice, il n'y a qu'un gouvernement ferme qui puisse assurer la félicité publique ; aujourd'hui que nous avons si péniblement acquis la certitude que les plus heureuses conceptions métaphysiques peuvent produire les effets les plus désastreux [...].²¹

S'il convient de laisser Thomas Paine philosopher dans ses livres, car c'est un républicain sincère, il faut en revanche le combattre en tant que législateur. L'expérience a en effet montré que son « système » qui est identique à celui de Robespierre écrit Louvet, « a toujours été le signal des incendies politiques, de ces crises lamentables où le farouche despotisme de la multitude brise tous les ressorts de la société. »²² Puisque la Déclaration n'est pas une loi insiste Mailhe, « il est inutile d'en faire une, car nous trouverons toujours les principes qu'elle renferme dans les

²⁰ *Le Moniteur*, *op. cit.*, p. 81-82.

²¹ Intervention de Rouzet le 16 messidor an III, *Ibid.*, p. 149-150

²² *La Sentinelle* du 1^{er} thermidor an III, n°26, p.103. Yannick BOSC, « Paine et Robespierre : propriété, vertu et révolution », *Robespierre, de la Nation artésienne à la République et aux Nations*, sous la direction de Jean-Pierre Jessenne, Gilles Deregnacourt, Jean-Pierre Hirsch, Hervé Leuwers, Villeneuve d'Asq, CHRNENO, 1994, p. 245-251.

CORPUS, revue de philosophie

ouvrages de nos philosophes ; ils seront beaucoup moins dangereux là qu'en tête de la Constitution, dont ils pourraient amener la chute, car les écrits de nos sages n'exciteront jamais de guerres civiles. »²³

Dans les mois qui suivent le 9 thermidor, avant le débat constitutionnel de l'Été qui l'amplifiera, des pamphlets réinvestissent et diffusent la critique burkienne de l'abstraction des principes du droit naturel. Elle vise en particulier Robespierre et inaugure l'un des lieux communs les plus tenaces de la légende noire de « l'incorruptible » qui serait enfermé dans les idées générales et l'utopie. Selon ce récit, la Terreur est caractérisée comme le moment où, au nom de la raison, « la table rase et métaphysique de Locke » a engendré le nivellement :

N'est-ce pas le plus grand des préjugés que la prétention de ramener les hommes à ce que l'on appelle la raison, dégagés des passions, des erreurs, des faiblesses ? N'est-ce pas le plus grand des préjugés que ce despotisme, qui, sous prétexte de liberté, veut contraindre les hommes à vivre autrement qu'ils en ont contracté l'habitude [...]. N'est-ce pas le plus grand des préjugés que la prétention de rendre toute plane et uniforme, de vouloir assimiler une grande nation à la table rase et métaphysique de Locke, toute prête à recevoir les impressions, les institutions que le génie veut tracer dessus ? A quels désastres n'eut pas conduit ce système d'uniformité ? On a voulu détruire le commerce et les négociants, la jurisprudence et les légistes, la médecine et les médecins, l'éducation et les écoles, la religion et les prêtres ?²⁴

Ce catéchisme politique thermidorien qui oppose l'expérience à l'abstraction de principes générateurs de sophismes et

²³ *Le Moniteur*, op. cit., p.497.

²⁴ Joachim VILATE, *Les mystères de la mère de Dieu dévoilés ; troisième volume des causes secrètes de la révolution du 9 au 10 thermidor*, Paris, an III, p. 78.

Yannick Bosc

d'anarchie, est systématisé par Jeremy Bentham. Quelques semaines après le débat constitutionnel, probablement en octobre 1795, Bentham qui réside alors en France rédige *Nonsense upon stilts*, un texte dans lequel il dissèque article par article la Déclaration de 1789 et une partie de celle de 1795. Cet essai qui ne sera publié qu'en 1816, dans une traduction très approximative d'Étienne Dumont, radicalise au nom de l'utilité les opinions les plus défavorables aux principes de 1789.

Ils ne savent pas de quoi ils parlent sous le nom de droits naturels et pourtant ils les voudraient imprescriptibles : imperméables à la puissance des lois, lourds des occasions d'en appeler les membres de la communauté à se dresser pour résister aux lois. Quel était donc leur objet en déclarant l'existence de droits imprescriptibles, sans prendre soin de spécifier à quelle marque on pourrait les reconnoître ? Celui-ci et pas un autre : d'exciter et d'entretenir un esprit de résistance contre toutes les lois, un esprit d'insurrection contre tous les gouvernements.²⁵

L'article 2 de la Déclaration de 1789 ici visé énonce que « le but de toute association politique est la conservation des droits naturels de l'homme. Ces droits sont la liberté, la propriété, la sûreté et la résistance à l'oppression ». Pour Bentham, cet article par lequel les droits naturels se présentent comme « des droits légaux » et entrave donc tout gouvernement, constitue le « langage de la Terreur » :

Les droits naturels sont une pure absurdité rhétorique, une absurdité montée sur des échasses. Mais cette absurdité rhétorique devient la vieille espèce des absurdités néfastes. Car, dès qu'on se donne une liste de ces prétendus droits naturels, ils se formulent de telle sorte qu'ils se présentent

²⁵ Jeremy BENTHAM, *L'absurdité sur des échasses ou la boîte de Pandore ouverte...*, (trad. Jean-Pierre Cléro et Bertrand Binoche), Bertrand BINOCHÉ et Jean-Pierre CLÉRO, *Bentham contre les droits de l'homme*, Paris, PUF, 2007, p. 35.

CORPUS, revue de philosophie

comme des droits légaux. Et de ces droits, quels qu'ils soient, il semble qu'il n'y en ait aucun dont un gouvernement puisse jamais (dans le sens coupe-gorge du mot pouvoir), en quelque occasion que ce soit, abroger la moindre particule. En voilà assez sur le langage de la Terreur²⁶

Bentham constate que la Convention thermidorienne a bien saisi le danger que représente une Déclaration des droits naturels pour un gouvernement, mais il lui reproche de ne pas être allé jusqu'au bout de cette logique. Il considère ainsi que la Déclaration de 1795, en particulier dans son article 1^{er} qui évoque les « droits de l'homme en société », n'est qu'un « faux-fuyant législatif », affichant « d'un côté, une conscience de l'absurdité de [la Déclaration] qui l'a précédée et de la nocivité qui en a été le fruit ; de l'autre, une détermination à ne pas le reconnaître ».

La tension que repère Bentham est une des manifestations du changement de paradigme qui caractérise le moment thermidorien, au cours duquel la culture lockienne qui avait fondé la Révolution française disparaît des institutions et ne demeure que dans les livres. La Convention se légitime par l'histoire de la Révolution dont elle est issue et choisit simultanément d'en rejeter des principes jugés terroristes. Aussi adopte-t-elle une Déclaration formelle qui met à distance ces principes tout en l'inscrivant dans l'histoire révolutionnaire. La nécessité de cette stratégie est explicitée par Daunou lorsqu'il répond aux députés qui demandent la question préalable sur la Déclaration : « Nous sommes aujourd'hui ce que nous étions le premier jour de notre session, c'est-à-dire patriotes républicains. Ne donnez pas lieu aux terroristes et aux malveillants de dire que vous avez foulé aux pieds la charte des droits de l'homme et du citoyen »²⁷.

²⁶ *Ibid.*, p. 34.

²⁷ *Le Moniteur*, *op. cit.*, p. 150.

Yannick Bosc

Ce travail d'ajustement de la convention thermidorienne²⁸, c'est-à-dire le passage d'un mode de justification à un autre, prolonge et fait aboutir institutionnellement la tentative girondine d'établir une Déclaration des « droits de l'homme en société »²⁹. Il implique l'élaboration de dispositifs théoriques et politiques qui permettent de libérer les conceptions du social, en tout cas celle des dominants, d'une emprise jusnaturaliste identifiée au peuple, à la Terreur et au nivellement. L'utilitarisme de Bentham constitue l'une de ces réponses. En Angleterre il est mobilisé par les whigs afin de justifier le libéralisme, le droit naturel et Thomas Paine étant abandonnés au mouvement ouvrier naissant³⁰ et Locke banni des universités anglaises³¹. En France, cette tâche est en particulier prise en charge par les Idéologues qui, à l'image de Daunou, sont largement associés aux Girondins et influencés par l'historicisme de Condorcet³².

La science sociale contre les principes du droit naturel

Jean-Baptiste Say, ami de Bentham, considéré comme le fondateur en France de l'économie politique libérale, circule dans les cercles girondins et partage les mêmes réseaux que Daunou.

²⁸ Yannick BOSC, « Mettre en minorité. La légitimité et le travail d'ajustement de la Convention en l'an III », *Minorités politiques en Révolution (1789-1799)*, sous la direction de Christine Peyrard, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 2007, p. 79-96.

²⁹ La Déclaration du 29 mai 1793 avait déjà rejeté toute référence aux droits naturels et proclamait dans son article 1^{er} : « Les droits de l'homme en société sont l'égalité, la liberté, la sûreté, la propriété, la garantie sociale et la résistance à l'oppression ». Voir Florence Gauthier, *op. cit.*, p. p.98 et s.

³⁰ Edward P. THOMPSON, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, (1963), trad., Paris, Éditions du Seuil, 1988.

³¹ Selon *The Morning Post* du 5 août 1795 cité par *La Sentinelle*, n°52, 27 thermidor an III, p.201.

³² Le 13 germinal an III-22 avril 1795, au nom du comité d'instruction publique, Daunou demande et obtient l'impression de *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* de Condorcet.

CORPUS, revue de philosophie

Il est l'un des fondateurs et des principaux rédacteurs de la *Décade philosophique, littéraire et politique*, le périodique des Idéologues. Au cours de l'été 1795 il y publie un article sur le débat constitutionnel dans lequel il adopte le point de vue des députés qui, au nom de l'expérience, jugent dangereuse la présence d'une Déclaration des droits qui a été l'« instrument » de Robespierre :

Ce n'est donc pas trop hasarder que de dire qu'une déclaration des droits de l'homme, fort utile à l'époque de la révolution, où il s'agissait d'établir des principes qui renversassent dans l'opinion, l'ancien gouvernement, était au moins superflue, à présent que les principaux de ces droits sont reconnus et que l'énoncé des autres est inutile. On dira peut-être qu'un usurpateur y trouverait un frein ; mais l'expérience nous a appris qu'il pourrait aussi bien s'en faire un instrument. Robespierre ne disait-il pas, en s'adressant aux tribunes des jacobins : *Peuple, on te trahit, reprends l'exercice de ta souveraineté* ? Peut-être suffirait-il, pour servir d'introduction, de motif à la Constitution, de lui donner simplement ce préambule : *Le peuple français, voulant assurer à chacun des individus qui le composent, la tranquillité, la sûreté de sa personne et de sa propriété, et la liberté compatible avec une grande association, a arrêté d'organiser son gouvernement ainsi qu'il suit* : – C'est là le *Arma virumque cano*. Il n'était pas nécessaire de faire comparaître l'Être-Suprême, comme témoin dans cette affaire. Ce n'est point un serment ; c'est un contrat fondé sur l'intérêt des contractants, et révocable à leur volonté.³³

Jean-Baptiste Say contribue également à la rubrique « science sociale » de *La Décade*. Promue par Condorcet et Sieyès, la science sociale est instituée à la fin de la Convention thermidorienne, le 3 brumaire an IV-25 octobre 1795, avec la création de l'Institut national des sciences et arts où se diffusent les principes des Idéologues. Prévu par l'article 298 de la Constitution de 1795,

³³ *Décade philosophique*, 20 messidor an III, n°44, T.6, p.81.

Yannick Bosc

L'Institut est divisé en trois classes qui comprennent plusieurs sections. La section « science sociale et législation » est la troisième de la classe des sciences morales et politiques. Daunou et Cambacérès en sont deux des membres. La plupart des sciences, explique ce dernier, « n'ont pas pour objet la civilisation » et n'ont sur elle qu'une « influence indirecte ». En revanche, l'économie politique, la législation et la morale ont « la civilisation » pour objet direct. Ces trois sciences forment « la science sociale », c'est-à-dire « la science de l'homme ». Cambacérès en précise les attributs :

L'économie politique forme, par les arts, les liens de la société ; la législation les maintient par les pouvoirs ; la morale les confirme par les devoirs : de là le bonheur et le but de la société et de la science sociale. En effet, le bonheur social se compose de la jouissance des droits et de la propriété. L'économie politique cherche les moyens de prospérité ; la législation en donne la jouissance ; la morale la garantit. L'économie politique, la législation et la morale tendent donc au même but, celui de perfectionner les relations sociales. Mais leurs moyens ne sont pas les mêmes : l'une lie les hommes par l'intérêt, l'autre par l'autorité, la troisième par le sentiment. L'économie politique considère l'homme avec ses facultés physiques ; la législation, avec ses droits ; la morale, avec ses passions : d'où l'on peut induire que la science sociale n'est véritablement que la science de l'homme³⁴.

Au sein de la science sociale, telle que la définissent ses promoteurs, l'économie politique est donc primordiale puisqu'elle forme « les liens de la société ». Ces liens fondés sur l'intérêt sont maintenus par la législation qui établit des droits que la morale confirme en régulant les passions. La « jouissance des droits et de la propriété » compose le bonheur social. Ces droits

³⁴ CAMBACÉRÈS, « Discours sur la science sociale », 7 ventôse an VI [25 février 1798], *Mémoires de l'institut national des sciences et arts – Sciences morales et politiques*, t. III, Paris, Baudouin, Prairial an IX, p. 10 et 11.

CORPUS, revue de philosophie

résultent du jeu réciproque des intérêts et non d'une éthique politique fondée sur la liberté en tant qu'elle est réciproque, selon les principes du droit naturel.

Jean-Baptiste Say s'inscrit dans cette anthropologie qui place l'intérêt au cœur des relations humaines et établit l'économie politique comme une science sociale totale. En 1799, dans *Olbie ou Essai sur les moyens d'améliorer les mœurs d'une nation*, il fait ainsi dépendre « la perfection de l'art social » non pas du respect des droits naturels des hommes, mais « de la connaissance de nos vrais intérêts »³⁵. Connaître ses intérêts, écrit Say, est le commencement de la morale, et « le premier livre de morale » est un « bon traité d'économie politique »³⁶ dont découlera l'harmonie sociale. Le marché, conçu comme le régulateur des sociétés humaines, se substitue ainsi aux principes du droit naturel.

Dupont de Nemours qui considère Say comme le fils spirituel de Quesnay lui fait ce reproche en 1815 :

Vous avez trop rétréci la carrière de l'Économie politique en ne la traitant que comme la *science de la richesse*. Elle est la *science du droit naturel* appliqué, comme il doit l'être, aux sociétés civilisées. Elle est la *science des constitutions*, qui apprend et qui apprendra, non-seulement ce que les gouvernements ne doivent pas faire pour leur propre intérêt et pour celui de leurs nations, ou de leurs richesses, mais ce qu'ils ne doivent pas *pouvoir devant Dieu*, sous peine de mériter la haine et le mépris des hommes, le détronement pendant leur vie, et le fouet sanglant de l'histoire après leur mort »³⁷.

Dupont de Nemours ne mesure pas que l'abandon des justifications jusnaturalistes ne signifie pas la réduction du champ

³⁵ Jean-Baptiste SAY, *Olbie, essai sur les moyens d'améliorer les mœurs d'une nation* (1799), publié dans les *Œuvres diverses de Jean-Baptiste Say*, Charles Comte, Eugène Daire, Horace Say (éd.), Paris, 1848, p. 581-582.

³⁶ *Ibid.*, p.594.

³⁷ Lettre du 22 avril 1815, Correspondance de Jean-Baptiste Say publiée dans les *Œuvres diverses de Jean-Baptiste Say, op. cit.*, p. 369 (souligné dans le texte).

Yannick Bosc

d'action de l'économie politique mais lui donne, au contraire, une place hégémonique en devenant cette physique du social à laquelle aspirait la physiocratie. En 1799, la science de la richesse envisagée par Say est aussi celle des Constitutions dans lesquelles l'intérêt définit la vertu politique.

Le 10 nivôse an VIII-31 décembre 1799, Say consacre un de ses articles de la rubrique « science sociale » de la *Décade philosophique*, à faire l'apologie des *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général, et particulièrement sur la nouvelle constitution*, de Cabanis. Ce texte du 25 frimaire an VIII-16 décembre 1799 est présenté par Cabanis au nom de la commission du Conseil des Cinq-Cents chargée conjointement avec celle du Conseil des Anciens d'établir une nouvelle Constitution à la suite du coup d'État de Bonaparte. Cabanis, physiologiste et philosophe, beau frère de Sophie de Grouchy, la veuve de Condorcet, est membre de la première section de la classe des sciences morales et politiques consacrée à l'analyse des sensations et des idées. Le 25 frimaire, il justifie le coup d'État de brumaire et la Constitution du 22 frimaire an VIII-13 décembre 1799 qui place le pouvoir entre les mains de trois Consuls : Bonaparte, Cambacérès et Lebrun. Elle a été rédigée par Daunou et largement influencée par les idées de Sieyès.

Dans sa recension, Jean-Baptiste Say souligne que l'intérêt du rapport de Cabanis réside en particulier dans le rejet du dispositif jusnaturaliste : « il ne s'arrête pas à rechercher en quoi consistent les droits des hommes antérieurement à l'état de société ; il regarde l'état de nature auquel plusieurs philosophes sont remontés comme une pure fiction de l'esprit qui nous importe assez peu. »³⁸ En effet, avant toute précision quand à la nature de l'organisation constitutionnelle qui a été retenue, les premières lignes du texte de Cabanis s'ouvrent au préalable sur une critique des philosophes qui fondent leur réflexion politique sur une norme fixée dans l'état de nature.

³⁸ *La Décade philosophique*, 10 nivôse an VIII, p. 11.

CORPUS, revue de philosophie

Pour tracer l'histoire de la société civile, en remontant aux causes qui déterminent sa formation, plusieurs philosophes sont partis d'un certain état de nature dans lequel ils ont cherché les fondements de la morale publique et privée, ainsi que les principes qui déterminent et limitent les droits de chacun et les devoirs de tous. Ces philosophes avoient pensé que sans cela, l'on ne peut analyser exactement les ressorts qui donnent le mouvement et la vie au système social, ni surtout reconnaître dans ce qu'il fut jadis, et dans ce qu'il est encore maintenant, ce qu'il peut et doit devenir un jour. Mais cet état prétendu de nature, où les hommes sont considérés isolément, et abstraction faite de tout rapport antérieur avec leurs semblables, n'est qu'une pure fiction de l'esprit : il n'a jamais réellement existé ; et bien loin qu'il puisse nous fournir quelques lumières sur les moyens de perfectionner la nature humaine et d'accroître son bonheur, il est évident au contraire que plus elle s'en éloigne, c'est-à-dire plus elle étend et règle avec sagesse les relations sociales, et plus elle se rapproche de sa véritable destination, ou du but que lui tracent ses facultés et ses besoins³⁹

Cabanis précise cependant qu'en dépit de leur méthode contestable, ces philosophes « avaient sentis, quoique peut-être un peu vaguement, que si l'on ne remontait pas aux droits individuels, il était impossible d'établir solidement les droits politiques [...]. La société, poursuit Cabanis, n'est qu'une abstraction quand on ne la considère pas comme la réunion d'un nombre plus ou moins grand d'individus réfugiés dans son sein, pour vivre plus tranquilles et plus heureux. Tels sont en effet les éléments, les mobiles et le but réel de l'état social. »⁴⁰ Cabanis évoque les « droits individuels », et non les « droits naturels » qu'il exclut, et assigne donc à la société des objectifs apparemment

³⁹ CABANIS, *Quelques considérations sur l'organisation sociale en général et particulièrement sur la nouvelle constitution*, Paris, Imprimerie nationale, Frimaire an VIII, p. 7-8.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 8.

Yannick Bosc

proches des principes lockiens en leur substituant la méthode de la science sociale :

Mais en combinant les expériences faites jusqu'à ce jour sur les grandes masses du genre humain, et faites, il faut en convenir, presque toujours à ses dépends ; en les combinant dis-je, avec les notions plus exactes que nous fournit aujourd'hui sur la nature de l'homme, la philosophie rationnelle et morale, il est possible d'obtenir des résultats assez sûrs ; c'est-à-dire des résultats qui se rapprochent de plus en plus du dernier degré de probabilité, seul genre de certitude que comportent les sciences pratiques, surtout celles dont l'homme moral est l'objet.⁴¹

Pour cela Cabanis part de l'expérience tirée de l'histoire et de la connaissance des besoins physiques et moraux de l'homme dont il déduit les principes de l'ordre social :

[...] les leçons de l'histoire, éclairée par une philosophie plus forte et plus sûre, ont conduit les modernes à quelques heureuses innovations. La liberté, qui n'était en quelque sorte qu'un instinct généreux chez les anciens a été réduite à une science véritable : l'égalité qui n'existait point parmi eux, est devenue l'un des points fondamentaux de l'art social.⁴²

Mais si l'égalité et la « science » de la liberté sont mises en avant par Cabanis, il n'en définit pas le contenu. Il faut supposer que la Constitution de l'an VIII, produit de cette « science véritable », renseignera le citoyen. Cabanis déduit « des facultés et des besoins de l'homme », dont le besoin de liberté, le fait que « tout bon gouvernement doit être fort, parce qu'il ne peut sans cela protéger toujours efficacement la liberté des individus ; mais que cependant il doit être habilement et vigoureuse pondéré, pour ne pas mettre en péril la liberté publique qui en est le garant »⁴³.

⁴¹ *Ibid.*, p. 13.

⁴² *Ibid.*, p. 10.

⁴³ *Ibid.*, p. 9.

CORPUS, revue de philosophie

Ce gouvernement, fort et pondéré afin de garantir la liberté, est en particulier rendu possible par les principes du « véritable système représentatif » grâce auxquels le peuple « est la source sacrée de tous les pouvoirs ; mais il n'en exerce aucun » :

Dans le véritable système représentatif tout se fait donc au nom du peuple et pour le peuple ; rien ne se fait directement par lui : il est la source sacrée de tous les pouvoirs ; mais il n'en exerce aucun [...] ; le peuple est souverain, mais tous les pouvoirs dont sa souveraineté se compose sont délégués ; il prend part à tout par sa surveillance, mais ses passions ne peuvent jamais être égarées par les agitateurs, et troubler la paix de l'État : en un mot, il est libre, mais il est calme. »⁴⁴

De l'application du « véritable système représentatif » qui dépouille le peuple de la souveraineté, ce qui le rend « libre mais calme », résulte une « démocratie purgée de tous ses inconvénients ». « En 1792, note Cabanis, les Français étaient ivres de démocratie ; maintenant, ils le sont peut-être d'idées toutes contraires. L'affreux régime de 1793 et de 1794 nous a trop bien guéris de la première ivresse »⁴⁵ :

Voilà, dis-je, la démocratie purgée de tous ses inconvénients. Il n'y a plus ici de populace à remuer au forum ou dans les clubs : la classe ignorante n'exerce plus aucune influence sur la législature, ni sur le gouvernement ; partant plus de démagogues. Tout se fait pour le peuple et au nom du peuple ; rien ne se fait par lui ni sous sa dictée irréfléchie : et tandis que sa force colossale anime toutes les parties de

⁴⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁵ *Ibid.*, note 1 p. 38-39. Mais il est à craindre poursuit Cabanis qu'en dépit de toutes les précautions prises « nous ne guérissions bientôt de la seconde », c'est-à-dire celle que procure l'ivresse d'un « exécutif vigoureux ». Cabanis anticipe les désillusions des Idéologues vis à vis de Bonaparte. Voir Jean-Luc Chappey, « Les Idéologues face au coup d'État du 18 brumaire an VIII. Des illusions aux désillusions », in *Politix*, vol. 14, n° 56, 2001, p. 73 et s.

Yannick Bosc

l'organisation publique, tandis que sa souveraineté, source véritable, source unique de tous les pouvoirs, imprime à leurs différents actes un caractère solennel et sacré, il vit tranquille sous la protection des lois ; ses facultés se développent, son industrie s'exerce et s'étend sans obstacles ; il jouit, en un mot, des doux fruits d'une véritable liberté, garantie par un gouvernement assez fort pour être toujours protecteur. »⁴⁶

Avec la Constitution de l'an VIII, la science sociale accouche donc d'un « véritable système représentatif » fait pour une élite intellectuelle et économique, et non pour « les hommes remuants », selon l'expression de Boissy d'Anglas, ce peuple jugé dangereux et ignorant⁴⁷ qu'il faut neutraliser avant de l'acculturer aux valeurs des dominants. Les concepteurs de la Constitution consulaire ont donc, d'une part, pris soin d'annuler, en multipliant les votes indirects, tous les effets du suffrage universel qui a été restauré ; ils ont d'autre part, placé la liberté illimitée des propriétaires au cœur de l'ordre social que garantit la Constitution :

Propriétaires et capitalistes entreprenants, vos possessions vous sont garanties : le fruit de vos spéculations restera entre vos mains ; il deviendra la juste récompense de vos efforts : aucune entrave n'arrêtera l'essor de vos plans ; aucune loi prohibitive ou rapace ne viendra les glacer, ou les mettre à contribution.⁴⁸

L'élimination des contraintes du droit naturel permet une reconfiguration des catégories du politique de telle sorte que les « démagogues » ne puissent s'en emparer pour subvertir l'ordre social des « meilleurs ». L'usage que propose Cabanis des notions de liberté, d'égalité, de souveraineté, de représentation, de démocratie,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁴⁷ Sur la place du peuple dans ce texte de Cabanis, voir Jean-Luc Chappey, *op. cit.*, p. 68.

⁴⁸ CABANIS, *op. cit.* p. 41.

CORPUS, revue de philosophie

en est un exemple⁴⁹. La science sociale, qui se substitue à la philosophie du droit naturel, redéfinit ainsi les notions mais également le champ du politique qui est dès lors principalement considéré comme celui de l'intérêt dont les lois s'imposent aux hommes et organisent les sociétés. Comme celles de la physique, ces lois doivent être découvertes, puis transmises à un peuple ignorant qu'il s'agit ainsi d'éduquer au politique, c'est-à-dire à une économie politique qui est aussi la science des Constitutions. Le républicanisme de sens commun fondée sur des principes du droit naturel est donc remplacé par celui des experts⁵⁰ qui justifient scientifiquement la liberté sans entrave du propriétaire et la « purge » de la démocratie. Ainsi, à la critique du dispositif jusnaturaliste qui est menée au nom de « la science » se superpose une critique de classe qui en stigmatise les implications politiques : l'« économie politique populaire »⁵¹, selon l'expression de Robespierre.

Yannick Bosc
GRHIS-Université de Rouen

⁴⁹ Reinart BACH, « La démocratie purgée de tous ses inconvénients », in *Actuel Marx*, 2002/2, n°32, p. 73-82.

⁵⁰ Sur le rôle de Condorcet dans cette évolution, voir Yannick BOSC, « Liberté et propriété. Sur l'économie politique et le républicanisme de Condorcet », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°366, octobre/décembre 2011, p. 53-82.

⁵¹ Florence Gauthier, « De Mably à Robespierre. De la critique de l'économie à la critique du politique », *La guerre du blé au XVIII^e siècle. La critique populaire contre le libéralisme économique au XVIII^e siècle*, sous la direction de Florence Gauthier et Guy Ikni, Montreuil, Editions de la Passion, 1988, p.111-144.

VARIA

Corpus, revue de philosophie, tient à remercier tout spécialement Olivier Bloch de lui avoir confié la publication de sa traduction du précieux article de Robert Philippson.

LA PHILOSOPHIE DU DROIT DES ÉPICURIENS

Traduction par Olivier Bloch de Robert PHILIPPSON

Die Rechtsphilosophie der Epikureer, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Nouv.Sér. XXIII, 3, art. N° XII, et XXIII, 4, art. n° XV = 1910, p. 289-337 et 443-446 – reproduit dans Id., *Studien zu Epikur und den Epikureern*, Olms, Hildesheim, 1983, p. 27-89.

Épicure, qui, avec une remarquable ampleur de vue, s'est soucié non seulement de fonder, mais de développer dans toutes ses conséquences un nouvel édifice théorique, n'a pas non plus négligé les questions politiques, qui depuis le temps des Sophistes occupaient la pensée des Grecs. Comme dans tous les domaines, il s'est, ici aussi, manifesté comme un penseur non pas sans doute personnellement créateur, mais indépendant et la plupart du temps conséquent. Qu'à ces questions comme aux autres il ait cherché à répondre du point de vue de ses conceptions morales fondamentales, cela va de soi, et l'on ne saurait lui en faire reproche. Et si l'étroitesse de ces conceptions, sa méconnaissance, surtout, des tendances du cœur humain à la sociabilité, a jeté aussi une ombre sur l'image qu'il se fait de la vie en commun des hommes, l'on n'en doit pas moins reconnaître qu'il a tenté sérieusement, et non sans perspicacité, comme il l'avait fait dans le domaine de l'éthique individuelle, de parvenir, dans celui de l'éthique sociale, à partir de présuppositions unilatérales, à des conceptions morales.

Ce fait est encore insuffisamment connu et reconnu¹. Les maigres fragments conservés de ses propres ouvrages qui se rapportent à ces questions ont été rendus inintelligibles par les déclarations de ses [290] adversaires, que l'on a prises pour des

¹ Ainsi von Arnim, dans son *Dion* p.74, soutient à tort qu'Épicure a exclu aussi la Politique de la Philosophie. Nous verrons qu'il n'en a exclu que la pratique politique, du fait qu'elle repose non sur la théorie, mais sur l'expérience, et menace la tranquillité d'esprit du sage.

CORPUS, revue de philosophie

témoignages, alors qu'elles ne sont souvent que des conséquences tirées de ses thèses fondamentales, conséquences qu'il n'a pas tirées lui-même et n'était pas tenu de tirer. Aussi est-il heureux que, pour la connaissance de la théorie épicurienne du Droit Public comme pour celle du reste de la doctrine, les papyrus d'Herculaneum, s'ils n'y apportent rien de nouveau, éclairent et confirment néanmoins la tradition ancienne. Mon étude de la diatribe de Polystrate : *Περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως*² m'a conduit à examiner de plus près ces questions. La matière étant cependant trop riche pour être épuisée dans le cadre de mon travail d'alors, je l'ai réservée pour en traiter en particulier. Comme on ne pouvait exclure que les disciples d'Épicure eussent ici, comme par exemple dans la Logique, parcouru une évolution, je parlerai des opinions de l'École, dans la mesure où elles nous ont été transmises, dans l'ordre chronologique. Je commence par le Maître.

I.

Notre connaissance de l'attitude d'Épicure par rapport à la théorie de l'État repose pour l'essentiel sur les *Κύρια Δόξαι*. Les sources de seconde main renvoient la plupart du temps à celles-ci comme à l'ouvrage le plus connu d'Épicure. Or Usener (*Epicurea*, p. XLIVsq), approuvé par von Arnim (Pauly-Wissowa, onzième demi-volume, p.140-141), a démontré avec certitude que ce recueil de maximes ne provient pas d'Épicure lui-même, mais d'un Épicurien postérieur, encore qu'il ait été composé peu après la mort du Maître, et, de façon il est vrai peu adéquate, à partir de ses œuvres³. Du fait que ces maximes sont détachées du contexte, on ne peut les utiliser qu'avec prudence, une prudence dont on comprend aisément qu'on ne l'ait pas mise en œuvre dans

² Cf. mon article : « Polystratos' Schrift "Ueber die grundlose Verachtung der Volksmeinung" », *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* etc. 1909, p.487 sqq.

³ Crönert (*Kolotes und Menedemos* p.24) lit dans le Papyrus 1005, col.VII, l. 18-19 : ἐξέλεξεν δὲ (sc. Ζήνων) καὶ ἐκ τῶν ἐνγεγραμμένων (Κυρίων δόξων ἐνίας). Si cette restitution est exacte, Zénon lui non plus n'aurait pas attribué le recueil à Épicure, et aurait tenu pour nécessaire d'opérer un tri.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

l'Antiquité ni dans les Temps Modernes, puisqu'on ignorait l'origine du recueil. Les maximes qui nous intéressent peuvent être issues de différents écrits d'Épicure, par exemple le *Περὶ τελέων*, *π. βίων*, *π. ἀρετῶν* (en particulier le *π. δικαιοσύνης*) et le *π. βασιλείας*, ainsi encore que de Lettres. Ainsi s'expliquerait la concordance de contenu entre les maximes 6 et 7, 37 et 38, 39 et 40.

[291] Déjà les Sophistes ont énoncé la thèse du Droit (*τὸ δίκαιον*) fondement de l'État. Comment Épicure entendait-il ce concept ? C'est un vieux débat, qui remonte jusqu'au temps des Sophistes, que de savoir si le Droit est d'origine naturelle (*φύσει*) ou repose sur une convention (*θέσει*). Par elle-même, cette distinction ne tranche rien en ce qui concerne la validité du Droit. Des concepts juridiques peuvent être légitimes, qu'ils soient dérivés ou non d'un décret de la volonté. Mais avec cette antithèse en interfère une seconde, celle de la vérité objective (*κατ'ἀλήθειαν*) et de l'opinion subjective (*νόμῳ*). Dès lors que l'on avait identifié, ou plus exactement confondu ces deux paires de concepts, il advint que ceux qui contestaient l'origine naturelle de la moralité et du Droit nièrent en même temps leur validité objective⁴. C'est ce que firent déjà une partie des Sophistes, c'est ce que fit encore Rousseau.

Qu'Épicure lui aussi ait nié l'origine naturelle du Droit, et du même coup sa validité, c'est une opinion que l'on rencontre fréquemment dans l'Antiquité comme aux Temps Modernes. C'est ce qui est dit par exemple dans Sénèque, *Ep.* 97, 15 (Usener fr. 531) : *Illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura*. Nous verrons que c'est là une mauvaise interprétation des paroles du début de la Maxime 33 : *Οὐκ ἦν τι καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη*. Cependant Usener lui aussi note à propos de cette Maxime : « *Similia Aristippus* (vgl Laert. Diog II, 93, *μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον*) » et renvoie alors

⁴ Ainsi par exemple, dans l'écrit précédemment cité de Polystrate, l'adversaire combattu col. XII⁶ et suiv. soutient que le *καλόν* et l'*αἰσχρόν* n'existent pas *φύσει*, mais *νόμῳ*, donc qu'on ne peut dire d'eux que *κατ'ἀλήθειαν εἶναι*, mais que *ψευδῶς νομίζεσθαι*. De même Philodème, *Rhetor.* Sudh. I 147, 1-2 : *περὶ τῶν φύσει καὶ κατ'ἀλήθειαν συμφερόντων*.

CORPUS, revue de philosophie

aux autres partisans de cette opinion⁵. Nous traiterons dans la suite de la signification réelle des paroles d'Épicure qui font difficulté ; que l'interprétation qu'on vient de voir soit complètement erronée, c'est ce que montre la Maxime 31 : Τὸ τῆς φύσεως δίκαιόν ἐστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι. Sans doute ne peut-on traduire avec Zeller III a⁴ 477 les paroles du début : « Le Droit est, de par sa nature même (*Das Recht ist seiner eigentlichen Natur nach*) » ; car il fait ainsi de ce qui est un complément de δίκαιον une détermination adverbiale de ἐστι. Toutefois, même ainsi [292] Épicure reconnaît qu'il y a une φύσις du Droit. Mais en réalité τὸ τῆς φύσεως δίκαιον signifie « le Droit de nature » ou « le Droit Naturel », de même que, Maxime 7, ἁσφάλεια, entendue comme τὸ τῆς φύσεως ἀγαθόν signifie « le Bien Naturel », défini en opposition par exemple à la vertu, qu'il considère comme un bien dérivé⁶. Par là Épicure admet donc une origine naturelle du Droit, à l'inverse des nombreux philosophes qui ramenaient son origine à θέσις et νόμος. C'est en accord avec cela que, Maxime 37 (Us.p.79, 16), il parle de ἡ τοῦ δικαίου φύσις, et, Maxime 37 (Us.80, 2) comme Maxime 38 (Us.80, 7), d'une πρόληψις du Droit (79,14 ὁ τοῦ δ. χαρακτήρ), ce qui, d'après sa terminologie, signifie un concept naturel par opposition à la δόξα, « la représentation arbitraire ». Que cette reconnaissance du Droit Naturel soit générale chez les Épicuriens nous en trouverons la confirmation chez Polystrate et Philodème. La suite montrera ce qu'est, aux yeux d'Épicure, le contraire de ce Droit Naturel.

Mais Zeller fait selon moi un autre contresens sur les paroles suivantes de la Maxime 31. Il traduit σύμβολον τοῦ συμφέροντος

⁵ Lorsque Kaerst, dans son excellent livre *Hellenistisches Zeitalter* II¹ p.110, dit d'Épicure : « Aucun droit n'existe par nature, mais n'est institué que par des lois déterminées, qui procèdent des contrats » etc. (*Alles Recht besteht nicht von Natur, sondern wird erst durch bestimmte Gesetze, die aus den Verträgen hervorgehen, geschaffen*) etc., c'est qu'il a interprété, comme nous le verrons, l'opinion d'Épicure de façon entièrement erronée. Déjà la *Sententia Selecta* qu'il cite lui-même, aurait pu le convaincre du contraire.

⁶ De même, Maxime 15 (cf Us.fr.202), ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος est opposé à celui τῶν κενῶν δοξῶν, et Maxime 29 (cf. 30) αἱ φυσικαὶ ἐπιθυμίαι à celles παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

(p.472) par « pacte au sujet de (*Vertrag über*) » etc. (ou encore « une convention au sujet de ce qui est utile » – *eine Uebereinkunft über das, was nützlich ist*). Cette interprétation n'est pas vraisemblable ici, car on devrait trouver alors σύμβολον περὶ τοῦ σ., comme, Maxime 33 (Us.78,17), συνθήκη ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν, et, Aristote *Pol.* III chap.9 (1280a39) : σύμβ. περὶ τοῦ μὴ ἀδικεῖν. En outre σύμβολον, pris dans cette acception, désigne un pacte entre différents États, ainsi chez Aristote, outre le passage précédemment cité, *Pol.* I chap.1 (1275a10), fr.378 (1541a9sq), fr.380 (1541b3). Dans notre maxime par contre, σύμβολον ne peut signifier que : signe, expression, symbole, de même que nous trouvons chez Aristote π. ἔρμην. chap.1 (16a4) : τὰ ἐν τῇ φωνῇ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα.

Notre Maxime veut dire par conséquent : « Le Droit Naturel est une expression de ce qui est utile pour éviter un dommage mutuel ». Le contenu du Droit est donc τὸ συμφέρον, ou, comme Épicure semble s'être exprimé dans un autre passage, ἡ χρεία (cf. Us.p.319, note à la ligne 7 : χρεία ὥσπερ μήτηρ ἐστὶ τοῦ δικαίου). C'est ainsi déjà que Socrate et, à sa suite, Platon dans le *Pro[293]tagoras*, avaient défini de façon générale le Bien comme l'Utile (cf. Zeller II^a 23 p.125-6), et que le second dit encore dans la *République*, 457b, où il parle de la participation des femmes aux exercices physiques : κάλλιστα γὰρ δὴ τοῦτο καὶ λέγεται καὶ λελέξεται, ὅτι τὸ μὲν ὠφέλιμον καλόν, τὸ δὲ βλαβερὸν αἰσχρόν.

L'utile, auquel Épicure ramène le concept du Droit, c'est donc l'ensemble des dispositions qui contribuent à éviter un dommage mutuel. Nous verrons dans la suite qu'il n'a pas limité l'utilité de l'État à la garantie du Droit. Nous pouvons également nous représenter comment il dérivait de son concept du Droit le Droit Pénal et le Droit Privé. Un exemple d'une telle déduction des règles de Droit nous sera fourni par Hermarque. Mais si, et comment il a, en liaison avec sa définition du Droit, traité des questions du Droit Public qui jouaient chez ses prédécesseurs un rôle si déterminant, la répartition des pouvoirs publics, l'éducation et autres questions de ce genre, l'état de la tradition ne permet pas d'en juger. En revanche les maximes épicuriennes nous fournissent encore une série d'importants éléments formels qui

CORPUS, revue de philosophie

déterminent la nature du Droit. Puisque le Droit, comme nous le voyons également d'après la Maxime 31, repose sur une relation de réciprocité (τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους), il ne peut apparaître et subsister que dans la société. La Maxime 33 développe cette idée plus en détail. Le début de celle-ci, οὐκ ἦν⁷ τι καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, a donné lieu à des interprétations erronées. Ces paroles ont été en effet comprises comme si elles visaient à nier l'existence du Droit Naturel : c'est ainsi que la proposition précédemment citée de Sénèque, rapportant la pensée d'Epicure : *nihil iustum esse natura est*, à juste titre, référée par Usener à la Maxime 33. J'ai déjà dit qu'Usener partage l'interprétation erronée de Sénèque. Comment il faut entendre en réalité ces paroles, c'est ce que montre l'antithèse contenue dans ce qui suit : il n'y a pas de justice absolue, au contraire la justice est relative sous un double rapport. En premier lieu en effet, elle n'est pas une propriété de l'Homme en soi, mais concerne le rapport des hommes entre eux ; à cet égard il est possible que ce passage contienne une polémique contre Platon, qui dans son livre sur la *République* la tient également pour une vertu de l'homme isolé, et la définit comme τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. D'un autre côté elle est, dans son ensemble, toujours soumise aux conditions locales. Nous trouvons de même dans la Maxime 8 l'opposition de l'absolu et du relatif exprimée à l'aide du [294] καθ' ἑαυτὸ : Aucun plaisir n'est en soi un mal, mais certains plaisirs se changent en maux relatifs du fait des troubles divers qu'entraînent les causes qui les produisent.

Polystrate nous donnera une confirmation de notre interprétation lorsque, pour réfuter la thèse de son adversaire, qui soutient que les concepts établis de la moralité et autres concepts de ce genre doivent être tenus pour artificiels, et non pour naturels, parce qu'ils sont partout différents, il montre que la relativité n'a pas pour effet d'ôter aux concepts leur caractère naturel et légitime. Nous trouvons le même raisonnement que chez Polystrate chez Aristote *Eth.Nic.V*, chap.10 (1134b25sq) : δοκεῖ δ' ἐνίοις εἶναι (τὰ δίκαια) τοιαῦτα (νομικά, et non φυσικά), ὅτι τὸ

⁷ Sur le temps, *vide infra*, note 10.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

μὲν φύσει ἀκίνητον καὶ πανταχοῦ τὴν αὐτὴν δύναμιν, ὥσπερ τὸ πῦρ καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Πέρσῃς καίει τὰ δὲ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Mais, dit Aristote, il n'en est pas ainsi. Car ce qui est naturel peut aussi être variable, comme, par nature, la main droite est la plus forte, bien qu'il y ait aussi des ἀμφιδέξιοι⁸.

Il n'y a donc jamais eu de justice absolue, au contraire la Justice s'est, d'après la Maxime 33, formée dans les rapports sociaux (ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς). Puisque Épicure énonce la thèse du Droit apparu naturellement, on peut fort bien admettre d'emblée qu'il en juge de même à l'égard de la société humaine. Quelques affirmations de ses adversaires paraissent s'inscrire en faux contre cette idée. Mais, dans leur totalité, elles ne contiennent aucune citation tirée des œuvres d'Épicure. Ainsi lorsque Lactance, *Div.Inst.* III, 17, 42 (Us. fr.523), affirme : *Dicit Epicurus ... nullam esse humanam societatem* ; car l'adjonction *sibi quemque consulere* fait apparaître la première proposition comme une conclusion de Lactance. La phrase d'Arrien, *Epict.dissert.* I, 23, 1, ἐπινοεῖ καὶ Ἐπίκουρος, ὅτι φύσει ἑσμέν κοινωνικοὶ, se présente bien comme une citation littéraire tirée des œuvres d'Épicure. Aussi lorsque nous lisons, *ib.* II, 20, 6 (Us. fr.523) : οὕτω καὶ Ἐπίκουρος, ὅταν ἀναιρεῖν θέλῃ τὴν φυσικὴν κοινωνίαν ἀνθρώποις πρὸς ἀλλήλους κτλ, cela ne peut signifier : « lorsqu'il la nie », mais : « lorsqu'il veut la supprimer », par exemple par des thèses telles que οὐδὲ πολιτεύεσθαι τὸν σοφόν. Ce qui est sûr, c'est qu'Hermarque, cité dans Porphyre *de* [295] *Abst.* I, 7 (p.89, 22 sqq Nauck), parle également d'une affinité naturelle qui lie les hommes entre eux, en raison de leur ressemblance physique et morale, et aussi bien lui que Lucrèce dépeint la condition primitive des hommes comme barbare sans doute, mais non comme antisociale.

⁸ J'ai tenté de montrer, *loc. cit.*, que Polystrate polémique ici contre les Cyniques, qui, d'après les exemples qu'ils utilisent (pierre, or, et autres semblables), se rattachent à certains Sophistes. L'exemple d'Aristote (πῦρ) se rencontre chez Sextus Empiricus. Il doit donc remonter plus haut que les Sceptiques. La question reste posée de savoir si Aristote s'en prend ici aux Sophistes ou également aux Cyniques. Peut-être faut-il penser à la *République* de Diogène.

CORPUS, revue de philosophie

Si nous revenons maintenant à notre Maxime 33, nous y trouvons encore deux déterminations importantes. Premièrement la Justice se conforme aux conditions de lieu (καθ'ὅπηλίκους δὴ ποτε ἀεὶ τόπους). Ce point reçoit de la Maxime 36 de nouveaux éclaircissements. D'après elle il y a des éléments communs (κοινά) et des éléments particuliers (ἴδια) du Droit (δίκαιον). Le Droit commun est le même pour tous les hommes, et que cet élément commun ne se ramène pas, comme il le semble ici, au seul caractère universel d'utilité dans la communauté, c'est ce que nous voyons d'après le début de la Maxime 37, où il est dit : « Ce qui s'avère utile dans les communautés porte la marque du Droit, que cela soit ou non identique pour tous. » Car ce qui s'avère comme étant l'Utile pour tous, ne peut plus être cette fois le concept universel de l'utilité, mais doit consister en des manifestations particulières du concept du Droit. L'affirmation de Zeller (III a³ p.457) : « Il n'y a donc pas de Droit universel et immuable (*Es gibt daher kein allgemeines und unumstössliches Recht*) » prête par conséquent pour le moins à confusion. Sans doute a-t-il en vue ici le début de la Maxime 33 : οὐκ ἦν τι καθ'ἑαυτὸ δικαιοσύνη. Seulement il y est question non du δίκαιον, mais de la δικαιοσύνη, autrement dit de l'attitude subjective de l'individu face à l'ensemble du Droit objectif. Or ce dernier consiste non seulement en des droits de validité universelle, mais aussi en des droits locaux historiquement constitués. De ce fait il n'y a pas de Justice universelle et absolue, mais seulement une justice déterminée selon les lieux. Autre est la justice des Perses, autre celle des Grecs. Cela n'exclut pas que les Perses et les Grecs aient aussi des Droits qui leur soient communs. Au reste notre Maxime insiste expressément sur le fait que ce sont les Droits particuliers qui sont conditionnés par les circonstances et autres influences. Puisque ces particularités reposent également sur des conditions naturelles, elles ne perdent pas le caractère du Droit Naturel. Ce point nous sera, comme nous l'avons vu, expressément confirmé par Polystrate. Aristote également distingue un κοινὸς et un ἴδιος νόμος (cf. Zeller II b³, p. 646).

La dernière détermination de la Maxime 33 a également donné lieu à méprise. Épicure en effet qualifie la δικαιοσύνη de

« συνθήκη [296] τις ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἢ βλάπτεσθαι. » Nous lisons déjà dans Platon, *Rép.* II 2, 358e-359a, que certains penseurs voient dans des pactes visant à éviter les dommages mutuels l'origine et l'essence de la Justice. Aristote (*Pol.* III, 9, 1280b sqq) paraît faire allusion aux mêmes penseurs lorsque, cette fois encore en accord, et au-delà, avec Épicure, il leur fait dire : γίνεται γὰρ ἡ κοινωνία συμμαχία τῶν ἄλλων τόπω διαφέρουσα μόνον · καὶ ὁ νόμος συνθήκη καὶ, καθάπερ ἔφη Λυκόφρων ὁ σοφιστής, ἐγγυήτης ἀλλήλοις τῶν δικαίων⁹. Il pourrait donc sembler qu'Épicure aussi ait considéré que le Droit repose partout et originellement sur un pacte, comme l'admet Gomperz *Griech. Denker* I² 317. On doit cependant d'abord signaler, ici encore, qu'Épicure (comme les sources de Platon) parle non du δίκαιον, mais de la δικαιοσύνη. Comme le montre le contexte, il s'agit de l'attitude de l'individu envers la communauté juridique historiquement constituée dans laquelle il se trouve. Mais dans celle-ci le Droit Naturel, comme nous le montrerons plus amplement d'après Épicure, s'est transformé en Droit Positif et a donc reçu le sceau du contrat¹⁰. Il convient ensuite de remarquer le τις qui accompagne συνθήκη¹¹. La Justice est « une sorte de contrat ». Si le Droit originel reposait déjà sur un contrat, il serait θέσει et non φύσει, ce qui contredirait nos développements précédents. Mais nous verrons qu'Hermarque, assurément d'accord avec Épicure, enseignait que les hommes avaient, non sans inconstance il est vrai, observé les préceptes du Droit, avant que des Sages eussent fait instituer les lois. Lucrèce, V, 1019sqq, dit également que, dès avant l'introduction du langage, les hommes

⁹ Je ne suis pas sûr qu'il résulte des paroles d'Aristote, comme le pense Nestle, *Neue Jahrb.* 1909, p.11, que Lycophron ait lui aussi défini la loi comme συνθήκη.

¹⁰ Le ἦν, il est vrai, surprend. Il peut s'agir du temps utilisé pour la définition depuis Aristote, ou d'un renvoi à la conclusion d'une discussion précédente. Mais peut-être cette phrase est-elle empruntée à une discussion sur l'origine de la Justice ; la συνθήκη correspondrait alors à l'état préhistorique, tel que nous le trouverons plus bas dépeint chez Lucrèce.

¹¹ Aristote dit lui aussi, avec plus de précision, *Rhét.* I chap.15, 1376a9 : καὶ ὅλως αὐτὸς ὁ νόμος συνθήκη τις ἐστίν.

CORPUS, revue de philosophie

tendaient à éviter de se porter tort mutuellement (*vocibus et gestu cum balbe significarent*). Nous apprenons pourtant du même Lucrèce que les Épicuriens considéraient déjà comme des contrats ces sentiments du droit non encore exprimés en mots, [297] puisqu'il est dit *ib.* V, 1025 : *sed bona magnaue pars servabat foedera caste*. Nous devons donc admettre que par συνθήκη τις, dans cet état primitif, Épicure, comme Hobbes, voulait donner à entendre un contrat tacite¹².

La nature contractuelle du Droit détermine aussi les limites de son champ de validité. Il n'y a ni juste ni injuste, dit la Maxime 32, à l'égard des êtres vivants qui ne peuvent conclure de contrats tendant à éviter de porter tort à autrui, pas plus qu'à l'égard des peuples qui ne peuvent ou ne veulent conclure de tels contrats. Aussi Épicure ne reconnaît-il pas le lien de sympathie qui, d'après les Pythagoriciens et peut-être aussi les Cyniques, nous unit aux bêtes, de même qu'Aristote nie pareillement qu'il y ait un δίκαιον à l'égard des bêtes (*Eth.Nic.V* chap.10, 1161b2-3). L'idéal humanitaire des Stoïciens n'a pas plus de validité pour lui. Sans doute lisons-nous dans Diogène d'Œnoanda fr.XXIV col.II, 3sq (J.William p.30) : καθ'εκάστην μὲν γὰρ ἀποτομὴν τῆς γῆς ἄλλων ἄλλη πατρίς ἐστίν, κατὰ δὲ τὴν ὅλην περιοχὴν τοῦδε τοῦ κόσμου μία πάντων πατρίς ἐστίν ἢ πᾶσα γῆ καὶ εἰς ὃν κόσμον οἶκος. William a raison de réfuter dans la note à ce passage l'hypothèse d'Usener (*Rhein.Mus.* t.47, p.444) selon laquelle Épicure se serait déjà servi de cette idée pour donner un fondement objectif à son précepte μὴ πολιτεύεσθαι, en faisant remarquer qu'Épicure ne justifie jamais cette abstention autrement que par les tracasseries qu'amène avec elle l'activité politique. Il pense à bon droit que ce rapprochement

¹² C'est dans un contrat tacite de ce genre (συνθήκη καὶ ὁμολογία) que, d'après Socrate (Platon, *Criton* 52e), le citoyen se trouve engagé vis-à-vis des lois de son État. Si Kaerst, *Hell.Zeitalter*, p.109¹, n'avait pas escamoté l'exposé de Lucrèce, et s'il avait tenu compte de celui d'Hermarque, il n'aurait pas méconnu le caractère de ce quasi-contrat, qui n'avait à l'origine rien d'absolument obligatoire, mais ne le devint que par l'institution des lois, devenant alors un véritable contrat. L'ordre juridique apparaît, d'après Épicure, comme le langage, par des voies naturelles ; ce n'est que plus tard qu'ils reçoivent tous deux le sceau du conventionnel.

Olivier Bloch traduit Robert Philippon

d'avec le point de vue cynico-stoïcien appartient, de la part des Épicuriens, à l'époque de l'éclectisme. Mais quand il ajoute : *quamquam concedendum est nihil eorum, quæ Epicurus dicit, cum hoc placito pugnare*, cela n'est pas tout à fait juste. Épicure en effet, et tous ses disciples jusqu'à Philodème, pensaient que seule la vie dans un État de droit donne au Sage la sécurité dont il a besoin pour la conduite de sa vie. Peut-être Usener se référait-il à Cicéron, *Tusc.V 36, 108* : *ad omnis casus facillima est ratio eorum, [298] qui ad voluptatem ea referunt, quæ secuntur in vita, ut quocunque hæc loco suppeditatur, ibi beate queant vivere*. On peut toutefois se demander si la source de Cicéron a pensé ici aux seuls Épicuriens, et plus encore si cette conclusion appartient aux tenants de la théorie du plaisir, ou à ladite source (qui, d'après Hirzel, serait Philon).

La négation d'une Justice à valeur universelle résulte aussi du début, déjà souvent évoqué, de la Maxime précédente : Il n'y a pas (ou proprement : « n'y avait pas ») de Justice en soi. Elle n'existe pas en effet à l'égard des peuples qui ne sont pas enclins ou pas aptes à conclure des contrats de réciprocité. Ces deux maximes semblent être par conséquent empruntées toutes deux au même ouvrage (περὶ δικαιοσύνης) et puisque dans la Maxime 32 aussi l'imparfait est employé tout au long, la conjecture que j'ai précédemment émise, selon laquelle il s'agirait d'un exposé descriptif de l'origine de la Justice, gagne en vraisemblance. On doit faire ressortir encore que, de la théorie épicurienne du contrat, telle qu'en traite la Maxime 32, résulte aussi la possibilité d'un Droit des Gens.

Voici maintenant qu'à la place du contrat tacite intervient au cours du développement social le contrat qui repose sur une convention effective. C'est ainsi qu'apparaissent les νόμοι et, avec elles, une seconde catégorie de droits, les νομισθέντα δίκαια (Maxime 38, Usener p.80, 8 et *Additamentum ad* p.79, 13). Il convient de remarquer que le développement du Droit coïncide exactement avec celui du langage tel que le décrit la *Lettre à Hérodoté* §§ 75-6.

Les mots eux aussi sont apparus d'abord non par le fait d'une institution, mais de façon purement naturelle, et de façon

CORPUS, revue de philosophie

différente dans chaque peuple en fonction des différences de lieu. On a plus tard effacé les différences dans chaque langue nationale, et inventé de nouveaux mots, en partie inconsciemment, en partie consciemment. Nous voyons qu'ici aussi, Épicure refuse à juste titre de voir dans les différences la preuve valable d'une origine artificielle, mais les réfère à des conditions de lieu.

Le Droit Positif n'est cependant légitime que lorsque, et tant qu'il est conforme au concept naturel (πρόληψις, Us.p.80, 2 et 7) ou au caractère fondamental (χαρακτήρ) du Droit, selon lequel il exprime ce qui est utile dans les communautés. Une loi qui ne satisfait pas à cette condition n'est pas conforme à la nature du Droit (79,16-17). De même ce qui s'avérerait utile pendant un certain temps était, tant qu'[299]il en a été ainsi, légitime, même si cela a cessé dans la suite d'être utile¹³. Épicure fait ressortir ce point pour s'opposer aux vains propos (κεναῖς φωναῖς) d'adversaires qui ont vraisemblablement considéré le Droit Positif comme arbitraire et antinaturel en raison de sa variabilité. J'ai déjà signalé plus haut (note 8) que ce sont selon moi les anciens Cyniques qui sont combattus ici.

La distinction entre Droit Naturel et Droit Positif remonte aux Sophistes. Certains d'entre eux, tel Critias, utilisaient cette opposition comme plus tard les Cyniques, pour combattre le Droit en vigueur. D'autres, tel Protagoras, cherchaient comme Épicure à établir la concordance, pour l'essentiel, entre l'un et l'autre.

Aristote divise le Droit de façon analogue. Il distingue (*Eth.Nic.V*, chap. 1, 1120a34sq) τὸ ἴσον δίκαιον et τὸ νόμιμον δίκαιον. La δικαιοσύνη au sens large repose sur le premier : elle est la vertu universelle, relative à nos semblables, qui attribue à chacun ce qui lui est dû. La même vertu, dans son expression juridique, produit le νόμιμον δίκαιον, qu'Aristote comme Épicure définit comme le κοινῇ πᾶσιν συμφέρον. Le πολιτικὸν δίκαιον est à son tour, d'après le chap. 10 (1134b18sq), une partie du νόμιμον δίκαιον (à la différence du δεσποτικόν et de l'οἰκονομικόν). Ce πολιτικὸν δίκαιον correspond au δίκαιον d'Épicure, qui n'a pas besoin d'une telle épithète,

¹³ J'ai déjà signalé que les Maximes 37 et 38 concordent pour l'essentiel, et qu'elles proviennent d'œuvres différentes d'Épicure.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

puisqu'il n'y a pour lui de Droit que dans la société. Il se divise chez Aristote comme chez Épicure en φυσικόν et νομικόν δίκαιον (ou συνθήκη), Droit Naturel et Droit Positif. J'ai déjà mentionné que, pour Aristote non plus, des écarts par rapport au Droit naturel ne suppriment pas pour autant ce dernier.

Nous verrons comment, d'après l'exposé d'Hermarque, les Sages qui établirent les lois cherchèrent à les garantir par des prescriptions pénales. Les Épicuriens donnent donc l'intimidation pour fonction au châtement. C'est ce que, pour Épicure, établit la Maxime 35, qui fonde l'efficacité de la menace pénale sur le fait que le délinquant ne peut espérer rester caché, « même si pour l'instant il le reste mille fois. Car on ne peut être sûr qu'il le restera encore jusqu'à la mort. » Nous rencontrons pour la première fois cette théorie de l'intimidation, accompagnée d'un refus exprès de la fonction de représailles (οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται – οὐ γὰρ τὸ πραχθέν ἀγένητον θείη) dans Platon, *Protagoras* 324b, où elle est attribuée à ce Sophiste : [300] τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὖθις ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν ... ἀποτροπῆς ἔνεκα κολάζει. Cependant, à la théorie de l'intimidation se joint la fonction d'amendement¹⁴ (325a διδάσκειν καὶ κολάζειν ἕωσπερ ἂν κολαζόμενος βελτίων γένηται) et en second lieu la fonction de mise hors d'état de nuire (ὅς δ' ἂν μὴ ὑπακούῃ κολαζόμενος καὶ διδασκόμενος ὥς ἀνίατον ὄντα τοῦτον ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων ἢ ἀποκτείνειν). Épicure ne paraît pas avoir reconnu, à côté de l'intimidation, la fonction d'amendement de la peine. Du moins Hermarque, cité dans Porphyre, *loc. cit.* chap. 8, dit-il des lois seulement ceci : les Sages les auraient introduites τοὺς μὲν εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίου καταστησάντες τοὺς δὲ τῷ μεγέθει τῶν ἐπιτιμίων καταπλήξαντες.

Comme on le sait, Épicure, et c'est aussi pour préserver la légitimité du châtement, a rejeté le déterminisme de Démocrite, et tenté de donner déjà un fondement physique au libre-arbitre dans sa tristement célèbre hypothèse d'une déviation infinitésimale de l'atome, lors de sa chute, par rapport à la verticale. Nous lisons

¹⁴ C'est ce que Gomperz n'a pas vu, *loc.cit.* I², 359. Cf. NESTLE, *Politik und Aufklärung in Griechenland, Neue Jahrb.* 1909, 1, p.4.

CORPUS, revue de philosophie

ainsi dans la *Lettre à Ménécée* 133 (Us., 65, 10) : τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον, ὥ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. De même Plutarque dit (*De Stoic. Rep.* 34, 1050c = Us. fr. 378) qu'Épicure a cherché à affranchir le libre-arbitre du mécanisme perpétuel ὑπὲρ τοῦ μὴ καταλιπεῖν ἀνέκλητον τὴν κακίαν. C'est ce que confirme encore Diogène d'Œnoanda, fr. XXXIII, col. III, 9sq : τὸ δὲ μέγιστον · (argument en faveur de la déclinaison de l'atome) πιστωθείσης γὰρ εἰμαρμένης αἴρεται πᾶσα νουθεσία καὶ ἐπιτείμησις καὶ οὐδὲ τοὺς πονηροὺς (ἐξέσται κολάζειν *suppl.* Usener). Si donc Épicure jugeait qu'il était besoin du libre-arbitre pour pouvoir maintenir la légitimité du blâme et du châtement des malfaiteurs, il devrait avoir attribué également au châtement une fonction de représaille. La théorie de l'intimidation n'a pas en effet besoin d'une telle hypothèse. Le système présentait-il ici une contradiction, ou Épicure combinait-il ensemble les différentes fonctions du châtement (comme cela arrive aussi dans les temps modernes), c'est une question que nous devons laisser en suspens.

Si, maintenant, nous avons vu que, pour que leur efficacité soit garantie, les lois sont accompagnées de prescriptions pénales, Épicure est néanmoins très loin d'admettre que l'on ne doit s'abstenir d'agir injustement que par peur du châtement. Cela vaut, il est vrai, pour les gens privés de raison, pour [301] la grande masse, mais jamais pour les Sages¹⁵. Hermarque, le successeur immédiat d'Épicure, dont nous ne pouvons guère supposer qu'il s'écarte du Maître dans une question si importante, nous en donne le témoignage. Il dit dans Porphyre, *loc. cit.* chap. 7 (90, 1sq Nauck) : οἱ μὲν παρακολουθήσαντες τῷ συμφέροντι τοῦ διορίσματος οὐδὲν προσεδέθησαν ἄλλης αἰτίας τῆς ἀνειγούσης αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πράξεως ταύτης · οἱ δὲ μὴ δύναμενοι λαβεῖν αἴσθησιν ἱκανὴν τούτου τὸ μέγεθος τῆς ζημίας δεδιότες ἀπείχοντο τοῦ κτείνειν

¹⁵ Von Arnim lui aussi, dans Pauly-Wissowa, p. 1543-4, dit, de façon trop vague : « Nous devons être justes, en partie par peur, en partie par un calcul avisé des avantages qui s'y attachent ». L'homme raisonnable ne doit l'être que pour la seconde raison. Il écrit à juste titre plus bas, ligne 63 : « Mais il est vrai que seuls les Sages pratiquent l'égoïsme avec tant de virtuosité ; c'est pourquoi les lois sont nécessaires. »

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

προχείρως ἀλλήλους. ὅτι ἐκάτερον φαίνεται καὶ νῦν ἔτι συμβαίνει. La même explication est ensuite étendue à tous les délits en général¹⁶.

Mais alors la formule bien connue d'Épicure (citée dans Stobée, *Florilège* 43, 139 = Us. fr. 530) fournit le même témoignage : οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κείνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ'ὅπως μὴ ἀδικῶνται. On ne peut assurément pas comprendre ces paroles, avec Zeller⁴⁴ 472₃, au sens où les Sages n'auraient eu en vue, en introduisant les lois, que leur propre intérêt. Hermarque développe en termes formels l'idée que les Sages ont au contraire institué les lois eu égard aux masses privées de raison. Si donc nous ne voulons pas tenir la formule pour apocryphe, nous devons l'interpréter ainsi : « À l'égard des Sages, les lois n'ont pas été instituées pour qu'ils s'abstiennent de l'injustice, mais pour qu'ils en soient préservés. » Le Sage en effet n'a pas besoin de loi ni de menace pénale pour s'abstenir de l'injustice¹⁷. Cette formule arrachée à son contexte avait sûrement pour contrepartie la thèse selon laquelle, à l'égard de la masse, les lois ont pour but de leur éviter et de subir et de commettre l'injustice.

Mais voici que dans ce raisonnement limpide la maxime 34 introduit une confusion déplorable : Ἡ ἀδικία οὐ καθ'ἑαυτὴν κακόν, ἀλλ'ἐν τῷ κατὰ [302] τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσῃ τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεισθηκότας κολαστάς. Déjà un commentateur bienveillant comme Sénèque (fr.531) l'a interprétée ainsi : *crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse*. Certes les premiers mots sont clairs et correspondent aux vues d'Épicure. De même qu'aucun plaisir, d'après la Maxime 8, n'est en soi un mal, il n'en va pas autrement de l'injustice. Ce sont seulement leurs conséquences pénibles qui donnent à l'un et à l'autre ce caractère. Mais ici, parmi ces conséquences, c'est exclusivement la crainte du châtement qui est mise en avant. Nous devons alors nous rappeler

¹⁶ Porph. *loc. cit.*, p. 91, 2sq. : ἱκανὴ γὰρ ἡ τοῦ χρησίου καὶ βλαβεροῦ θεωρία τῶν μὲν φυγὴν παρασκευάσαι, τῶν δὲ αἵρεσιν : ἡ δὲ τῆς ζημίας ἀνιάτασις πρὸς τοὺς μὴ προορωμένους τὸ λυσιτελοῦν.

¹⁷ Platon dit encore dans les *Lois* 875c de ἱκανὸς ἄνθρωπος : νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ. Kaerst lui aussi (*Hellen. Zeitalter* p. 106) a mal compris la formule d'Épicure.

CORPUS, revue de philosophie

l'indication fournie par Usener sur l'origine de ce recueil. Si en effet notre Maxime prête à malentendu, cela vient sûrement de ce qu'elle est arrachée à son contexte. Elle ne peut en aucune façon signifier que l'on doit se garder de l'injustice *seulement* par crainte du châtement. Peut-être était-elle précédée des pensées que voici : l'homme raisonnable se garde de l'injustice en considération du préjudice qu'elle porte au bien public, préjudice qui l'atteint lui aussi, la grande masse doit être intimidée par des châtements. « L'injustice en effet n'est pas en soi un mal (qui pourrait empêcher la masse de la commettre), mais (pour elle) le mal réside dans la crainte, toujours présente à l'esprit, de ne pas échapper aux juges préposés à la répression de ce genre de délits. »

Une formule d'Épicure, souvent mal comprise, extraite de ses *Diapories* (Us.fr.I8), trouve alors également dans ce qu'on vient de dire son explication : « Le Sage fera-t-il quelque chose d'interdit par les lois, s'il sait qu'il restera caché ? La réponse simple à cette question n'est pas facile. » Zeller IIIa³ p.448² interprète à tort les derniers mots (οὐκ εὖοδον τὸ ἀπλοῦν ἐστὶ κατηγορήμα) comme voulant dire qu'Épicure se refuse à envisager cette question. Bien au contraire, s'il en a fait l'objet d'une « Diaporie » et déclare qu'il n'est pas facile d'y répondre, c'est qu'il a dû la traiter à fond. Cicéron, *De Fin.*II, 9, 28, ou peut-être sa source, conclut témérairement de cette proposition détachée de son contexte que le Sage, dans un tel cas, ferait selon Épicure tout le mal possible. Ce qu'Épicure pense en réalité du Sage, nous pouvons l'apprendre d'une formule (V.H² VII, 21, co1.28, Us.fr.533) qu'Usener a peut-être raison d'attribuer à Épicure en personne : « Le Sage qui possède le Souverain Bien du genre humain (c'est-à-dire la connaissance du vrai bonheur) est pareillement bon, même si personne ne l'observe. » On pourrait peut-être objecter : si c'est effectivement là l'opinion d'Épicure, il pourrait bien se passer de déclarer que la réponse à la « diaporie » qu'on a citée [303] est difficile et devrait au contraire déclarer tout simplement que le Sage ne fera jamais rien contre les lois. Mais j'espère bien qu'ici on s'apercevrait qu'il y a problème. Car il ne s'agit nullement dans la « diaporie » du Bien ou du Juste, mais des lois, et nous savons bien que Loi et Droit sont loin de coïncider toujours. S'ils

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

sont en accord, il n'y a pour Épicure pas de doute que le Sage observera la loi, quand bien même il pourrait savoir que l'infraction resterait impunie. La réponse ne devient malaisée que lorsqu'il y a contradiction entre loi et Droit Naturel. Au fond le Sage doit sans doute mettre le Droit Naturel à plus haut prix que des lois qui y sont contraires. Mais même dans ce cas le Sage peut-il enfreindre les lois de la patrie ? On connaît bien le non catégorique de Socrate à cette question. Il était de l'avis (Platon, *Criton* 52d) que le citoyen, du fait même qu'il vit dans un État, a convenu en pratique de vivre conformément aux lois. Comme Épicure, il était de l'avis qu'il était de ce fait engagé dans un contrat tacite (συνθήκαι καὶ ὁμολογίαι). Sinon il aurait, c'est l'évidence, pu s'exiler. Nous verrons que Philodème, dans sa *Rhétorique*, exige, exactement comme Socrate, que l'on obéisse à toutes les lois de son pays ou que l'on doive s'en exiler. Il est donc vraisemblable qu'Épicure a lui aussi prescrit cette exigence aux Sages, et ce indépendamment de la question de savoir si une infraction pourrait ou non rester cachée. Il a néanmoins à coup sûr exprimé également, à l'égard de cette question, sa conviction, que nous trouvons formulée dans la Maxime 35, que l'hypothèse est impossible, car on ne peut jamais acquérir la certitude qu'une infraction aux lois reste cachée jusqu'au terme de la vie. On s'explique ainsi du moins que lorsque les Stoïciens (cf. Cicéron *De Officiis* III 9, 38-39) ont opposé aux Épicuriens le cas de Gygès, ceux-ci ont répondu que ce cas était fictif et impossible¹⁸.

Les considérations précédentes ont montré que l'État est en substance, aux yeux d'Épicure, un État de droit lorsqu'il a pour fin d'empêcher des dommages mutuels entre ses citoyens aussi bien qu'entre ces derniers et les ressortissants d'autres États, dans la mesure où ceux-ci sont disposés à conclure des pactes. Il suit naturellement de là qu'une seconde mission incombe à l'État : la protection de ses citoyens contre les États et peuplades

¹⁸ Toute la « diaporie » se rapporte peut-être à la thèse empruntée aux Sophistes au début du second Livre de la *République* de Platon, selon laquelle le scélérat est heureux, pourvu qu'il puisse comme Gygès se garder d'être découvert.

CORPUS, revue de philosophie

étrangers avec qui il n'existe pas de pacte. Qu'Épicure songe également à cette mission, en témoignent les deux Maximes 39 et 40, dont le contenu assez consonant rend une fois de plus vraisemblable qu'elles proviennent de livres différents. Toutes deux appartiennent, comme le montre le temps utilisé, à un exposé relatant l'histoire du développement du Droit. Elles sont, semble-t-il, détachées de leur contexte, et par suite assez obscures. Seuls les développements d'Hermarque et de Lucrèce nous rendront clair le contexte dans lequel elles prennent place.

La Maxime 39, donc, déclare : « Celui qui établit la meilleure organisation pour le peuple qui se sentait menacé par ses voisins (τὸ μὴ θαρροῦν *scil.* ἔθνος ἀπὸ τῶν ἑξωθεν *scil.* ἔθνων) procéda de façon à se faire des compatriotes de ceux (c'est-à-dire des peuples) qui en étaient susceptibles, et quant à ceux qui ne l'étaient pas, à éviter du moins d'en faire des étrangers. Mais avec tous ceux pour lesquels il ne pouvait même pas réaliser ce dernier objectif, il rompit tout commerce, et, pour autant que c'était utile, les expulsa. »¹⁹. Ces propos, à la connaissance desquels Lucrèce nous permet d'accéder de plus près, concernent vraisemblablement un des législateurs patriarcaux. Après avoir organisé intérieurement son propre peuple, il chercha à le protéger également vis-à-vis de l'extérieur. Il chercha à réunir à son peuple les voisins qui s'en rapprochaient par la langue, les mœurs etc. ; il conclut aussi des

¹⁹ Je ne comprends pas les notes critiques d'Usener relatives aux trois premières lignes. P. 81, 1, les manuscrits donnent ἐξηρίσατο, d'où Usener conjecture : ἐξηρέσατο, ce qui pourtant ne va guère avec ce qui précède (μηδὲ τοῦτο δυνατὸς ἦν) ; seul H donne ἐξορίσατο, que s (Estienne) corrige en ἐξωρίσατο. Cette dernière leçon me paraît avoir l'appui d'Hermarque, *loc.cit.*, ch.10 (p.93, l.2) : πρὸς τῶν ἀλλοφύλων ἐξορισμὸν ζῶων (cf. aussi l.8 ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζῶων). On trouve du reste dans Hermarque d'autres allusions à nos Maximes ou plutôt aux sources dont elles sont issues : p.95, 17 sqq εἰ μὲν οὖν ἠδύναντο ποιήσασθαι τινα συνθηκὴν πρὸς τὰ λοιπὰ τῶν ζῶων ὑπὲρ τοῦ μὴ κτείνειν μηδὲ κτείνεσθαι cf. Maxime 30 : ὅσα τῶν ζῶων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιῆσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλὰ μηδὲ βλάπτεσθαι – 92, l.22 : ἐν ταῖς μετ'ἀλλήλων συντροφίαις (ou συντροφαῖς Nauck) = Maxime 33 ἐν ταῖς μετ'ἀλλήλων συστροφαῖς – (συντροφαῖς dans Hermarque est garanti par συντρεφόμενους l.18. Il y avait peut-être des variantes dans Épicure). – 89, 2 οἰκειότης cf. Maxime 40.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

pactes avec ceux qui en étaient moins proches, de façon à ce que ceux-ci n'eussent pas le sentiment d'être des étrangers. Là où il n'y put réussir, il rompit avec eux tout rapport, ou, dans la mesure où cela lui sembla utile, les chassa hors des limites de leur territoire²⁰.

[305] La Maxime 40 affirme : « Tous ceux qui eurent le pouvoir d'assurer leur tranquillité, particulièrement face à leurs voisins, menèrent ainsi tous ensemble la vie la plus agréable, du fait qu'ils possédaient ainsi la plus grande sécurité, et, du fait qu'ils avaient acquis la façon la plus parfaitement appropriée (de conduire leur vie), ils ne se lamentèrent pas de la disparition prématurée d'un défunt, comme si elle dût être matière à compassion », puisque – pourrait-on ajouter – dans ces circonstances la mort ne pouvait survenir que comme un événement naturel. Il s'agit donc ici encore d'un développement de philosophie de l'histoire, et ici encore c'est pour la sécurité de la société et l'obtention du plus grand bonheur possible que la protection contre les ennemis extérieurs est requise.

Épicure assigne donc à l'État deux tâches : la première est d'assurer le Droit à l'intérieur par le moyen d'une législation, la seconde est de pourvoir à la sécurité face aux peuples étrangers par le moyen de pactes ou d'une défense de vive force. La fin suprême de l'État, c'est donc l'ἀσφάλεια (cf. Maxime 13 : οὐδὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ'ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι et Maxime 14 : τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γενομένης). Cette conception de l'État est subordonnée de façon parfaitement conséquente à l'idéal moral d'Épicure, l'ἀταραξία. Celle-ci sera atteinte en effet, intérieurement par la limitation des désirs aux besoins naturels et nécessaires ainsi que par l'affranchissement vis-à-vis de la crainte des Démon

²⁰ J'ai sous-entendu une addition à τὰ δύνата d'après le τὰ ἔξωθεν qui précède. Je ne nie cependant pas que l'on puisse comprendre également dans ces mots les φύλα du propre territoire du législateur, [305] φύλα que celui-ci cherchait à rassembler autant qu'il était possible pour la résistance contre les ennemis de l'extérieur. Il faudrait alors voir peut-être dans les οὐκ ἀλλόφυλα des occupants plus anciens du territoire, comme les périèques de Sparte.

CORPUS, revue de philosophie

et de celle de la mort, extérieurement par l'obtention de la sécurité en face des hommes, que nous garantit l'organisation de l'État. Δικαιοσύνης καρπὸς μέγιστος ἀταραξία est une formule d'Épicure (Us.519)²¹.

Mais ce caractère quiétiste de l'Éthique épicurienne n'éclaire pas seulement sa conception théorique de l'État, il éclaire aussi son attitude pratique à son égard. Une des plus célèbres formules d'Épicure est son Λάθε βιώσας (Us.551). Si cette exhortation s'entendait dans une acception universelle, Plutarque aurait raison : la vie politique [306] serait supprimée. Mais le même Plutarque rapporte, comme nous le verrons, que le disciple d'Épicure Colotès considérait l'État comme une nécessité. Les considérations précédentes suffisent à montrer qu'il en est de même pour Épicure. Mais qui veut la fin veut les moyens. Et de fait Épicure est bien loin de déprécier l'activité des hommes politiques.

La *Rhétorique* de Philodème nous en donne des témoignages qui remontent pour une part à Épicure lui-même. Qu'il réprouve les techniques oratoires des Sophistes, cela va de soi ; a-t-il reconnu malgré tout dans l'éloquence des Sophistes un art, c'est un thème de controverse parmi les Épicuriens récents, comme nous le voyons d'après le livre II de la *Rhétorique* de Philodème. Elle n'a en tout cas pour lui de valeur que comme introduction à l'éloquence d'apparat ; pour l'activité de l'homme politique elle n'est d'aucune utilité, *Rhétorique* de Philodème, Sudhaus *Supplem.* p. 34, 20-21 : καὶ τὸ τὴν σοφιστικὴν περὶ μὲν λόγον γραφᾶς καὶ ἐπιδείξεις τέχνην εἶναι, περὶ δὲ τὸ δίκας λέγειν καὶ δημηγορεῖν οὐκ εἶναι τέχνην (παρὰ τοῖς ἀνδράσιν, καθ'οὓς φιλοσοφοῦμεν 1.16-17). De même dans l'*Hypomnematicon* Sudh.II, 247, 17sq : τῇ ῥητορικῇ τῶν σοφιστικῶν οὐ συμβέβηκεν εἶναι πολιτικῇ ... καθάπερ φανερόν ἐκ

²¹ Les trois derniers de ces supports de l'ἀταραξία sont réunis dans la Maxime 13 : Οὐθέν ὄφελος ἦν τὴν κατ'ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων καὶ ὑπὸ γῆς. – Il est curieux de constater combien est proche du point de vue d'Épicure une formule de Schiller qui repose bien entendu sur d'autres présuppositions : « Nous pouvons faire de l'homme un demi-dieu, en cherchant par l'éducation à lui ôter toute crainte. Rien au monde ne peut rendre l'homme malheureux, sinon purement et simplement la crainte. »

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

τούτων, ἃ Ἐπίκουρός φησιν ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς²². La politique elle-même n'est pas un art au sens scientifique du terme. Car il lui manque méthode et règles universelles²³, elle repose au contraire sur l'expérience, l'exercice et les connaissances historiques. *Suppl.* p. 34, 23 : ἔτι τὸ τὴν πολιτικὴν ἐν ἱστορίᾳ καὶ τριβῇ καθεστηκέναι, τεχνικὸν δὲ μηδὲν προφέρεσθαι. (Cf. 33, 8 : τὴν πολιτικὴν λεγόμενῃ ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν – les fondateurs de l'École – οὐ τέχνην). C'est ce que confirme aussi l'adversaire de Rhodes dans Philodème *Suppl.* p. 45, 18 sqq : δοκεῖν αὐτῷ, φησιν, τοὺς περὶ τὸν Ἐπίκουρον ... μῆτε τὸ πολιτικὸν μῆτε τὸ δικανικὸν ... μέρος τῆς ῥητορικῆς ἔντεχνον ἀπολείπειν, ἀλλὰ ... μελέτης καὶ τριβῆς φάσκειν προσδεῖσθαι καὶ πῶς ἐμπειρικῆς ἱστορίας. Et c'est ainsi en effet que nous lisons dans l'ὑπομνηματικόν Sudh.II, 241, 17sq : τοιγαροῦν κατὰ τοὺς ἀνδρας (les Maîtres) ῥήτωρ ὡς ἔστι καὶ ὀνόμαζεται πῶς ἔντεχνος (?)²⁴, ὃς πολιτικὴν ἐμπειρίαν ἔχει καὶ τὰ πόλεσι συμφέροντα καλῶς [307] οἷός τ' ἔστιν εὐρίσκειν, φανερόν μὲν ποιεῖται Ἐπίκουρος διὰ πλειόνων ἐν τῷ περὶ ῥητορικῆς. C'est assurément une définition bienveillante et pertinente de l'homme politique. Dans cet esprit nous trouverons aussi chez Philodème une appréciation nettement positive des grands politiciens de la Grèce.

À qui s'adressait, maintenant, l'invitation à vivre caché que l'on vient de voir, une formule presque aussi fameuse, et souvent citée, extraite du premier Livre du περὶ βίων, nous l'apprend : οὐδὲ πολιτεύσεται (ὁ σοφός) : « Le Sage ne s'occupera pas de politique. ». Οὐδὲ τυραννέουσιν, ajoutait-il selon Diogène-Laërce. Les motifs de ce précepte ne sauraient être matière à doute. Le Sage aspire à la paix de l'âme, la politique et le pouvoir le tirent du port tranquille

²² Comme nous le verrons, Épicure a par là, selon les excellentes explications de von Arnim, consommé, à la suite de Platon et d'Aristote, et en opposition à Nausiphane en particulier, le divorce entre philosophie et rhétorique.

²³ Que tout art doive présenter ces caractères, c'est ce qui ressort de *Suppl.* p.34, 17 sqq et 35, 1 sqq.

²⁴ Puisque d'après Epicure la politique ne saurait être un art, il ne peut avoir parlé d'un ῥήτωρ ἔντεχνος.. Peut-être ἐνπρακτος (ὁ ἐνι ...τος). Cf Sudh.1, 226, 2 ἐμπράκτου δικαιουσίνης.

CORPUS, revue de philosophie

de la philosophie vers la mer déchaînée de la vie politique. Épicure a certainement envisagé à tous les points de vue la portée de ces réflexions. Quelques fragments de ses écrits nous en donnent également témoignage. Τὸν τῆς ἀταραξίας στέφανον ἀσύμβλητον εἶναι ταῖς μεγάλαις ἡγεμονίαις, déclare une sentence conservée par Plutarque (Us.556), une autre encore, transmise par le même (Us.548) : Τὸ εὐδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἄλυσία κτλ. C'est surtout Lucrèce (V, 1120-32) – mais ses développements renvoient en dernière analyse à Épicure – qui a représenté en un tableau expressif comment l'ambition, le fait de dépendre du jugement de la foule aveugle, l'envie et la jalousie surtout troublent la vie des hommes politiques²⁵. Et à cela s'ajoute un second point, que nous trouverons développé plus au long chez Philodème : le Sage est inapte à l'activité politique. La réflexion philosophique où il s'absorbe le détourne de la connaissance des choses pratiques. Il s'entend encore moins à agir sur la foule. Οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον · ἃ δ' ἦδεν ἐγώ, μακρὰν ἢ τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως (Us. 187). C'est encore ainsi qu'il faut comprendre l'éloge que Diogène-Laërce (X, 10) fait de lui : Τῆς μὲν γὰρ ... πρὸς πατρίδα φιλίας ἄλεκτος ἡ διάθεσις · ὑπερβολῇ γὰρ ἐπιτικείας οὐδὲ πολιτείας ἤψατο. Car cet excès de modestie qui le portait à se tenir à l'écart de la vie publique et où Diogène voit une preuve de son incompar[308]able amour de la patrie, ne peut sans doute résider que dans la conscience de son peu d'aptitude à cette activité. Nous trouverons chez Philodème de plus amples éclaircissements sur ce point. De même qu'il fuit le service de la foule, il fuit celui des Grands. C'est ainsi qu'il exhorte Idoménée, qui avait une activité politique – peut-être à la cour de Lysimaque (cf. Us. p. 408), à s'affranchir de ces liens aussi vite que possible,

²⁵ C'est à cela qu'a trait aussi la maxime 14, quelque peu obscure dans l'état de la tradition : À la sécurité qui nous a été dévolue jusqu'à un certain point vis-à-vis des hommes (du fait des institutions juridiques) sert dans une certaine mesure de support (ἐξέρεσις ἢ Us.) ou de source la plus pure la sécurité qui naît d'une conduite paisible et de l'isolement à l'écart de la foule

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

encore qu'en profitant d'une occasion convenable (Us. 133). Si Idoménée aspire à la gloire, dit-il, ses lettres (celles d'Épicure) lui en apporteront plus que tout ce qu'il révère et au nom de quoi il est lui-même révérend (Us. 132). Qu'il estime qu'il ne convient pas au Sage d'accéder au pouvoir souverain, nous en avons plus haut déjà un témoignage (οὐδέ τυραννεύσειν).

Tout cela ne va pas cependant pour lui sans réserve.

Arrêtons nous d'abord au dernier point, à la valeur d'une position de souverain. Nous trouverons chez Lucrèce, et pour une part aussi chez Hermarque un exposé de philosophie de l'histoire où l'on nous dépeint comment des souverains patriarcaux introduisirent les institutions juridiques sous forme de loi, mais comment par la suite un conflit s'éleva entre les détenteurs du pouvoir et comment ils s'attirèrent la jalousie de la foule, jalousie qui entraîna leur chute. L'activité des premiers apparaît comme une activité louable, la vie des derniers comme malheureuse. C'est à un contexte analogue, vraisemblablement à la source de ces exposés (peut-être l'écrit περὶ βασιλείας) que se rattachent les Maximes 6 et 7. La première dit : « En vue de se libérer de la crainte vis-à-vis des hommes, était un bien naturel tout ce grâce à quoi l'on (τοῦτό τις Meibom) pouvait en quelque manière se procurer cela (la sécurité) ». Une glose à ἐξ'ῶν précise ἀρχῆς καὶ βασιλείας. Il y eut donc un temps (et les sources précédemment citées nous permettent de le déterminer plus exactement) où le pouvoir était un bien naturel. La seconde dit : « Plusieurs voulurent acquérir honneur et gloire, parce qu'ils croyaient se procurer la sécurité vis-à-vis des hommes » (cf. Lucrèce V, 1120-21: *at claros homines voluerunt se atque potentes, ut fundamento stabili fortuna maneret*, paraphrase presque littérale des paroles d'Épicure). Si maintenant la vie de tels hommes fut sûre, ils atteignirent de ce fait le bien naturel ; sinon ils ne possèdent pas ce en vue de quoi ils aspiraient à cette fin, à l'origine en accord avec la nature. » Le changement de temps est à noter (ἀπέλαβον – οὐκ ἔχουσιν). L'aspiration au pouvoir était autrefois justifiée, parce qu'elle conférait la sécurité de la vie, qui est le bien selon la nature. À présent [309] il en va tout au contraire. Ainsi donc le désaveu de toute ambition politique n'a chez Épicure rien

CORPUS, revue de philosophie

d'inconditionnel. Plutarque confirme lui aussi (Us.549) qu'Épicure reconnaît que la gloire est source de certains sentiments de plaisir ; nous pouvions tirer encore de la *Lettre à Idoménée* une conclusion similaire. Et il nous est expressément confirmé (Us.555) qu'Épicure donnait licence aux ambitieux et aux hommes avides de gloire d'avoir, conformément à leur nature, une activité politique, puisqu'ils seraient sans cela plus inquiets et malheureux, s'ils ne suivaient pas leur inclination naturelle. Mais pour le Sage non plus l'interdiction d'une activité publique n'est pas inconditionnelle. « Il convient d'exposer », déclare une formule (Us.554), « comment on garantira au mieux le but naturel de la vie, et comment personne n'assumera spontanément les fonctions que confère la foule. » C'est ainsi que le Sage, d'après Diogène (Us.576), exercera aussi une fonction de judicature, il ira même à l'occasion (Us.579) jusqu'à se faire le flatteur d'un tyran. C'est ce qu'explique une sentence citée dans Lactance (Us.557) : « Qui aspire à la gloire et au pouvoir doit honorer les rois ; qui ne supporte pas d'être importuné, qu'il fuie le palais du roi. »

Ce n'était pas là que vision théorique²⁶. Nous savons que plusieurs disciples d'Épicure eurent une activité politique à la cour des Diadoques. Il s'agit plus précisément de la cour des Ptolémées, de celle des Séleucides et de celle de Lysimaque, donc des princes avec qui Athènes fit alliance contre Antigonos et son fils. Cela confirme l'éloge que Diogène décerne au patriotisme d'Épicure. Un témoignage externe attestant qu'Épicure réussit effectivement à gagner l'approbation de ses concitoyens pour sa réserve en matière politique, et à atteindre ainsi le but espéré de la sécurité extérieure, réside dans les statues d'airain que, selon Diogène X, 9, la patrie lui érigea.

²⁶ Il s'est lui-même abstenu de la fréquentation des Cours. C'est peut-être à lui qu'il faut rapporter un fragment de la *Rhétorique* de Philodème (Sudh. I, 226 fr.2) : ... ἔγνωμεν τόπους ὑπὲρ τῆς ἐμπράκτου δικαιοσύνης καὶ τῆς ἄλλης ἀρετῆς ἔχων διαβεβαιούμενους, < ἐξ ? > ὥν τάναντιώτατα τοῖς πραγματοκόποις παρακολουθεῖ· οὐδὲ τὰ δεύτερα πλουσίους λέγων ὁ μὴδὲ βασιλεῦσιν ἐντυγχάνων μὴδὲ δήμοις, ἵνα μὴδὲ δι' ἀνάγκην τοῦτο ποῇ τῶν ῥητόρων ὅλον τὸ βίον θωπεύειν ὑπομενόντων. ...

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

Telle est à peu près l'image que les fragments conservés des œuvres d'Épicure nous donnent de sa position théorique et pratique envers l'État. Si je voulais encore aborder la conduite sociale qu'Épicure et son École proposent pour pallier l'absence d'activité politique : l'amitié, cela mènerait trop loin. On fera seulement [310] remarquer que, dans le traitement philosophique de ce concept, Épicure arrive aussi, à partir de présuppositions purement égoïstes, à des déterminations qui sont à l'unisson des exigences du plus haut altruisme.

Nous allons examiner dans la suite la contribution que les théories de ses disciples et successeurs qui nous ont été transmises nous fournissent en vue de confirmer et de compléter les résultats acquis.

II.

Les fragments qui nous sont parvenus des œuvres de Métrodore sont extraits, pour autant qu'ils concernent notre objet, de quatre livres : le περὶ φιλοσοφίας, le premier Livre du περὶ ποιημάτων, la Lettre à son frère renégat Tīmocrate, et surtout l'ouvrage polémique πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας, lequel est dirigé principalement, comme nous le verrons, contre Nausiphane. Ces passages se rapportent moins aux questions de Droit Public qu'à l'attitude des philosophes envers la politique ; ils sont néanmoins importants dans la mesure où ils confirment entièrement l'interprétation qui a été donnée dans la précédente section de la position d'Épicure à l'égard de ces questions.

De manière encore plus décidée que son maître, et avec la façon qui lui est propre de pousser les antithèses à l'extrême, Métrodore repousse pour le Sage la participation à la vie publique. Ainsi dans les passages de la *Lettre à Timocrate* (Koerte, *Metrodori fragmenta* Leipzig 1890, n° 39-41) où il use de l'expression hardie : Il n'importe pas d'assurer le salut des Grecs ni d'obtenir d'eux la couronne de vainqueur dans un concours de sagesse, mais de manger et de boire, pourvu que ce soit – comme il ajoute, pour éviter tout malentendu – sans dommage pour le corps et de façon agréable. Il est dit de même dans Plutarque,

CORPUS, revue de philosophie

Contra Coloten 33, 1127b, qu'il a écrit dans le livre *Sur la Philosophie*, persiflant (ἐξορχούμενος) la politique : « Certains Sages, par excès de suffisance, ont compris la fonction de la philosophie de si excellente façon, qu'ils se sont précipités la tête la première dans les mêmes passions, relativement aux principes de la vie et de la vertu, que Lycurgue et Solon », et plus loin (*ib.* 1127c) : « Aussi a-t-on bien le droit d'éclater d'un rire vraiment libre au vu de tous les hommes et surtout de ces Lycurgue et de ces Solon ». Plutarque a raison de conclure de là que Métrodore comme Épicure voulait détourner ses disciples de toute activité publique ; il a tort d'en conclure qu'[311] il insultait les plus sages des Législateurs ; car τοῖς Λυκούργοις τούτοις καὶ Σόλῳσιν vise les Sages mentionnés plus haut²⁷, qui en appelaient à Lycurgue et à Solon pour exiger la participation à la vie publique. C'est à propos d'eux, les esclaves des circonstances extérieures, qu'il fait sonner le rire de l'homme libre, qui ne compte que sur lui-même, de même en effet qu'il écrivit un livre spécial περὶ τοῦ μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων (cf. Koerte p. 540).

Il n'a pas plus que son maître sous-estimé la valeur de l'État et des hommes d'État. C'est ainsi que dans son écrit contre les Physiciens (Philod.Rhet. Sudh.II p. 242 ligne 5sq) il appelle la Politique (qu'il caractérise κατὰ τὴν συνήθειαν comme Rhétorique, *ib.* lignes 35-36) δύναμιν, καθ' ἣν ἐκ τῆς τριβῆς καὶ ἱστορίας τῶν πόλεως πραγμάτων συνορμῶν ἂν τις οὐ κακῶς τὰ πλήθει συμφέροντα. Le même passage est rapporté plus en détail *Suppl.* p. 61, 3sq, mais la Politique y est expressément caractérisée comme ἐμπειρία πολιτική²⁸. Ici cependant lui est adjoint un second passage qui, si

²⁷ Ce sont peut-être les partisans de Nausiphane, combattus par Métrodore, qui sont visés par là ; il est dit de leur chef en effet (Philod.Rhet. II p. 33 col.XXXVII 1 sq) qu'il célébrait les hommes d'État comme des bienfaiteurs de l'humanité, et se sentait en même temps attiré vers les législations des Anciens, lesquelles sont les sources de la Justice.

²⁸ Philodème a, au début de sa polémique contre Nausiphane I, 283, 1.1 sqq, développé les différentes définitions de la rhétorique données dans ce

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

je le comprends bien, déclare : « De tout ce que fournit l'observation, qu'y a-t-il en effet qui soit aussi solidement établi que (les leçons qu'on tire de) l'observation des penchants et des aversions ainsi que des conclusions politiques tirées de l'histoire ? » Dans ces passages l'utilité de l'expérience politique pour le bien public est pleinement reconnue, et même placée aux côtés de l'observation des faits, sur lesquels repose l'Éthique épicurienne (celle des αἰρέσεις et φυγαί).

Et ces passages nous apportent encore un second renseignement : Métrodore fonde la capacité politique sur l'expérience et l'histoire, deux concepts qui ne se trouvent pas encore chez Épicure (il propose à cette fin dans le passage du *Symposion* Philod. *Rhet. Suppl.* p. 50, 12-13, τριβὴ et συνήθεια), mais sans doute chez Aristote et expressément chez les médecins empiriques²⁹. Ce n'est il est vrai pas le lieu de pousser plus loin l'examen de ce point. Quoi qu'il en soit on s'explique ainsi le divorce que, comme Épicure, il consomme entre la politique et la [312] philosophie (comme aussi la Physiologie) d'un côté, la Rhétorique de l'autre. La politique est l'expérience pratique du particulier, la philosophie (et la science de la nature) la connaissance théorique de l'universel ; la Rhétorique est sans valeur pour la pratique et pour la connaissance.

Mais que, dans le domaine du Droit aussi il règne un plein accord entre Métrodore et son ami, c'est ce qu'atteste un passage tiré du papyrus d'Herculanum 831, si Koerte a eu raison de l'attribuer au premier. L'œuvre présente un caractère protreptique, et pourrait fort bien être le περὶ τῆς ἐπὶ σοφίαν πορείας de Métrodore. Comme Koerte a en tout cas raison de l'attribuer à un ancien Épicurien³⁰, elle garde sa valeur pour confirmer les idées

passage de Métrodore, et les a ainsi prises pour base de ses exposés qui viennent ensuite.

²⁹ Cf. ma Dissertation de Berlin, 1881, *De Philodemi libro, qui est περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, p. 34-35.

³⁰ On trouve encore des indices en faveur de l'attribution à un ancien Épicurien dans la tolérance du hiatus, plus étendue que chez Philodème,

CORPUS, revue de philosophie

d'Épicure, même si elle n'est pas le fait de Métrodore. Le passage col. XVI (Koerte p.588), dont je ne restitue qu'approximativement le début, qui est perdu, déclare :

[Ποιεῖ γὰρ ἡ φιλοσοφία (οὐ φυσιολογία) τὸ κεκαθάρθαι λόγων
βλαβερῶν κατὰ γε ἀφαίρεσιν κενῶν ὀρέξεων καὶ τὸ ἀσφαλῶς
ζῆν, οἷον παρασκευάζουσα δίκαιον τε καὶ παντὸς ἀπεχόμενον
αἰσχροῦ ἔργου καὶ τοῦ φύσει καὶ τοῦ νόμῳ ...]

Nous avons ici la distinction du φύσει αἰσχρόν et du νόμῳ αἰσχρόν, comme chez Épicure celle du φύσει δίκαιον et du νομισθέν δίκαιον, nous avons ici la recommandation, semblable à celle qui nous est indirectement attestée pour Épicure, et que nous retrouverons chez Polystrate et Philodème, d'observer également les préceptes moraux établis par l'usage, ici enfin l'on fonde l'ἀσφάλεια, condition externe de l'εὐδαιμονία, sur la δικαιοσύνη. Nous ne retrouverons que chez les Épicuriens récents une mise en relief aussi accentuée des conséquences morales tirées des présuppositions hédonistes de l'École.

Que la répugnance d'Épicure ait pour objet non l'État, mais la participation du Sage à la vie politique, c'est ce dont son disciple favori, Colotès, nous apporte lui aussi la preuve.

On sait que le *Contra Coloten* de Plutarque polémique contre une œuvre de cet Épicurien. Celui-ci s'était tourné à la fin contre la théorie politique d'adversaires qu'il ne donnait pas pour des contemporains, et en qui Plutarque, ou plutôt sa source, croyait reconnaître Bion le Cynique, et Antidore, qui était vraisemblablement un transfuge du camp des Épicuriens [313]. Plutarque cite de cette polémique le passage suivant : Τὸν βίον οἱ νόμους τάξαντες καὶ νόμιμα καὶ τὸ βασιλεύεσθαι τὰς πόλεις καὶ ἄρχεσθαι καταστήσαντες εἰς πολλὴν ἀσφαλείαν ἔθεντο καὶ θορύβων ἀπήλλαξαν· εἰ δέ τις ταῦτα ἀναιρήσει, θηρίων βίον βιωσόμεθα καὶ ὁ προστυχὼν τὸν ἐντυχόντα μόνον οὐ κατέδετα. Que les adversaires soient des Cyniques, en témoigne la caractérisation de leur vie comme θηρίων βίον. Or ce propos nous confirme la valeur que les

et dans la couleur rhétorique, telle qu'elle se manifeste pour une part aussi chez Épicure et chez Polystrate.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

Épicuriens accordaient à l'État et aux lois. La sécurité (ἀσφαλεία) des hommes repose sur l'organisation de l'État. Par là se trouvent réfutées les nombreuses affirmations des adversaires d'Épicure, selon lesquelles celui-ci aurait voulu supprimer l'État et les lois. Nous voyons en outre que monarchie et magistrature (βασιλεύειν et ἄρχεσθαι) sont mises sur un même plan de valeur, qu'Épicure n'a donc pas tracé de plan d'un État idéal, ce qui se comprend aisément, puisque selon son idée, qui est assurément juste, l'organisation de l'État doit se conformer aux conditions extérieures. Enfin l'on voit se dessiner ici avec plus de force des lignes déterminées d'une philosophie épicurienne de la culture, qui apparaissent déjà en filigrane dans certains fragments des œuvres du Maître : un état primitif de barbarie, et la fondation d'un ordre social par le fait de législateurs et d'hommes d'État.

Mais c'est à Hermarque et surtout à Lucrèce que nous devons l'exposé d'ensemble de cette théorie. A l'égard du second on est il est vrai porté maintenant, à juste titre le plus souvent, à admettre qu'à la base de sa présentation de la théorie épicurienne se trouve un résumé de celle-ci datant d'une époque plus récente. Mais, comme le montrent des transcriptions presque littérales des formules d'Épicure (cf. *supra*), ce résumé se rattache de près à la théorie du Maître.

Le tableau que nous donne Lucrèce, V 925-1027 et 1105-1160, est le suivant : Épicure ne veut pas entendre parler d'un âge d'or de l'innocence et du bonheur, d'où serait sortie la génération présente au travers d'une dépravation graduelle des mœurs, encore qu'il accorde aux temps primitifs certaines supériorités. Chez lui, le développement suit, dans sa totalité, une ligne ascendante. Il s'accomplit en cinq stades.

Les hommes des temps primitifs, vigoureux et résistants, vivaient une vie errante à la manière des bêtes sauvages, ignoraient l'agriculture et l'arboriculture, se nourrissaient des dons spontanés de la terre et étanchaient leur soif aux fleuves et aux sources, habitaient [314] bois et cavernes, ne connaissaient pas l'usage du feu et ne portaient pas de vêtements.

Nec commune bonum poterant spectare neque ullis
Moribus inter se scibant neque legibus uti.

CORPUS, revue de philosophie

Ils s'unissaient d'amour libre. Ils triomphaient le plus souvent des bêtes sauvages à coups de pierre et de massue. Il n'y en avait que quelques-unes en face desquelles ils dussent se cacher dans des repaires. L'obscurité nocturne n'éveillait point de peur en eux ; ils savaient que le soleil reviendrait. Les bêtes sauvages leur causaient plus de souci. Au reste l'inculture ne faisait pas plus de victimes que n'en font à présent les conséquences de la culture (925-1010).

Puis vient le second stade. Les hommes apprennent à construire des huttes, à confectionner des vêtements avec des peaux de bête, à se servir du feu, à pratiquer la monogamie et la vie de famille, et deviennent plus délicats.

Tum et amicitiam cœperunt iungere aventes
finitimi inter se nec lædere nec violari
(μη βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπθεται)

Ils usaient pour se comprendre de la voix et des gestes.

Nec tamen omni modo poterat concordia gigni,
sed bona magnaue pars servabat fœdera caste

Il y aurait longtemps sans cela que le genre humain serait anéanti (-1027).

Nous voyons donc qu'avec le commencement de la culture la vie sociale se développe spontanément, et non du fait d'une convention arbitraire. Le φύσει δίκαιον : s'épargner mutuellement, apparaît.

C'est après deux digressions sur l'origine naturelle du langage à partir des réflexes vocaux, et celle de l'usage du feu et des rayons du soleil pour la cuisson des aliments, qu'est décrit le troisième stade. Celui-ci est caractérisé par l'entrée en scène d'hommes de bon vouloir, qui se signalaient par l'esprit et le cœur (*benigni ingenio qui præstabant et corde vigeabant*). En qualité de rois, ils commencèrent à fonder villes et citadelles, distribuèrent le bétail et la terre à leurs compagnons en fonction de leur beauté, de leur vigueur et de leur intelligence. C'est l'âge que nous pouvons définir comme patriarcal. La royauté, les villes, les distinctions apparaissent. La première est entre les mains des plus vénérables (1105-1112).

Olivier Bloch traduit Robert Philippon

Deux facteurs de destruction conduisent au quatrième stade : la découverte des métaux précieux avec l'avidité qu'elle engendre, puis l'éveil des passions brûlantes de l'ambition. Ce ne sont plus les qualités personnelles, mais la richesse, qui confèrent la réputation. Les notables cherchent [315] à se la procurer pour acquérir considération et puissance. Mais la rivalité les affaiblit, l'envie s'en prend précisément aux plus haut placés. La masse se soulève. Les rois sont assassinés. Le pouvoir souverain échoit au peuple (1142).

Alors apparaît en cinquième lieu l'État démocratique pourvu de lois.

Inde magistratum partim docuere creare
iuraque constituere, ut vellent legibus uti.

Qui étaient ces gens qui « apprirent » et qui « instituèrent », cela n'est pas dit.

L'humanité se lassa du règne de la violence :

Sponte sua cecidit sub leges artaque iura.

C'est par un contrat volontaire (*communia foedera pacis* v.1155 = συνθήκαι) qu'ils établirent la loi et le droit. Car la vendetta faisait plus de victimes que le châtement légal (*quia periculosiores sunt inimicitiae iuxta libertatem*, dit Tacite, *Germanie*, ch. 21). L'effet d'intimidation de la menace pénale est alors décrit de la façon que nous connaissons. Aucun malfaiteur ne peut espérer rester durablement inconnu. Beaucoup se trahissent dans le sommeil et dans la fièvre.

C'est ainsi que Lucrèce décrit, dans l'accord assurément le plus étroit avec son maître qu'il vénère comme un dieu, l'origine de la civilisation politique, avec sans doute une tournure poétique dans le détail à laquelle son modèle philosophique n'était ni apte ni enclin. Cela nous conduirait trop loin de montrer comment la poésie d'Hésiode et des Orphiques, les descriptions ethnographiques d'Hérodote, les faits historiques du passé de la Grèce, ainsi que l'extension des connaissances ethnographiques du fait des

CORPUS, revue de philosophie

expéditions d'Alexandre, ont influé sur cette théorie³¹, à laquelle on ne peut cependant dénier une utilisation indépendante et pénétrante des faits.

Or ce que Porphyre *De Abstin.*I, chap. 7-12, nous transmet comme étant une théorie épicurienne, concorde pour l'essentiel avec cette description de Lucrèce. Il s'agit dans ce livre du néo-platonicien de la recommandation faite par Empédocle et les Pythagoriciens de s'abstenir de manger de la viande et de tuer les animaux. Les vues épicuriennes sont développées, d'après le chap.26, à partir d'une œuvre d'Hermarque, le successeur immédiat d'Épicure. J. Bernays (*Theophrast über die Frömmigkeit*, p. 8 – cf. Zeller IIIa³ 369 en bas) a montré que ce passage est emprunté aux livres d'Hermarque contre Empédocle, et ce de façon textuelle. [316] Pour justifier l'attitude négative des Épicuriens sur cette question, Hermarque donne un exposé extrêmement pénétrant de l'évolution du Droit (γενεαλογία, dit Porphyre). Il faut dire cependant que ses explications ont principalement trait à l'apparition de l'interdiction de l'acte de tuer, et par suite ne présentent pas l'évolution du Droit de façon aussi détaillée que Lucrèce.

Les anciens législateurs, est-il dit au début, ont déclaré le meurtre impie en raison sans doute de l'affinité des hommes entre eux qui repose sur leur ressemblance corporelle et spirituelle, mais surtout parce que le meurtre est dommageable pour la vie commune toute entière. Ceux donc qui gardaient présente à l'esprit l'utilité de cette disposition n'eurent nul besoin d'autre raison ; mais ceux qui ne pouvaient la reconnaître suffisamment s'en abstinrent par crainte du châtiment sévère qui punit le meurtre prémédité. Il n'en est pas autrement aujourd'hui encore. Les gens éclairés respectent spontanément l'interdiction, ceux qui sont incapables de la comprendre le font par crainte de la menace pénale établie par la loi, menace que certains ont instituée à leur intention avec l'assentiment de la majorité.

³¹ Je viendrai dans la dernière section à parler d'une influence d'un autre type.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

Après cette introduction est alors retracée l'évolution du Droit Pénal. Le premier stade de l'inculture n'est évoqué qu'en passant, par exemple au chap.9 (Nauck 92, 8sq) : τὸ γὰρ ἀνοήτον τῆς ψυχῆς ποικίλως παιδαγωγηθὲν ἦλθεν εἰς τὴν καθεστῶσαν ἡμερότητα. De même le second stade : τῶν ἀλόγως αὐτοῦ τοῦ χρησίου πρότερον αἰσθανομένων (chap.8, p.90, 19). L'exposé commence au troisième stade, le stade patriarcal. Aucune disposition légale, qu'elle soit coutumière ou de droit écrit, ne fut introduite de force ; au contraire les usagers du Droit s'y soumirent spontanément, car c'est par l'intelligence, et non par la force physique (φρονήσει ψυχῆς, οὐ ῥώμῃ = *ingenio et corde* chez Lucrèce) et par un assujettissement despotique que les législateurs (τινὲς τῶν χαριεστάτων 92, 19 = *benigni* Lucrèce) s'élevèrent au-dessus de la masse, en amenant à une compréhension rationnelle (ἐπιλογισμός) de l'utile ceux qui l'avaient aperçu jusque là sans réflexion, mais l'oubliaient souvent (πολλάκις ἐπιλανθανομένους), en effrayant les autres par des châtiments sévères. L'auteur souligne alors de la façon que l'on connaît le but et la nécessité d'un châtiment rigoureux, mais fait encore une fois ressortir que le châtiment serait superflu si tous pouvaient saisir et garder présent à l'esprit (βλέπειν καὶ μνημονεύειν) d'égale façon l'utilité du Droit³² [317]. L'activité du législateur correspond aux troisième et cinquième stades de l'exposé de Lucrèce.

Suit alors une observation remarquable sous le rapport de l'histoire du Droit au sujet de la punition de l'homicide involontaire (ἀκούσιος φόνος), où la théorie de l'intimidation se manifeste sous une double forme, d'abord de façon plus procédurière, dans le dessein d'éviter que les meurtriers intentionnels restent impunis en se couvrant du manteau de l'absence d'intentions, mais surtout pour limiter aussi le grand nombre des homicides réellement involontaires. À cette fin l'on exigea des purifications religieuses même pour les homicides exempts de peine (cas de légitime défense), en vue d'empêcher les meurtres par le moyen

³² δεσπόζει γὰρ, p. 91, 5. La leçon des manuscrits : ἀναγκάζει γὰρ δεσπόζειν a pour origine une glose ἀναγκάζει à δεσπόζει. Aussitôt à la suite on retrouve συναναγκάζει.

CORPUS, revue de philosophie

d'une crainte religieuse également. L'irréflexion humaine demande en effet qu'on agisse sur elle de diverses façons. Ainsi, au nom de l'utilité, Hermarque va jusqu'à admettre la menace de châtiments divins, image dont la suppression est par ailleurs un des buts principaux de la théorie épicurienne. Nous distinguons ici, selon l'expression de Gomperz, une tendance conservatrice dans l'épicurisme, tendance qui se manifeste aussi dans l'exigence d'obtempérer aux lois de son pays, même si elles sont en contradiction avec le Droit Naturel, et dans le conseil de prendre part au culte religieux, bien que celui-ci soit dénué de sens aux yeux d'Épicure.

C'est au chapitre 10 qu'Hermarque en vient à son thème véritable. Par opposition à l'interdiction de l'homicide, l'utilité exigeait que l'on tuât les autres animaux dans certaines limites. Sans ce moyen de défense il n'était en effet pas possible à l'homme d'assurer son propre salut. Par là un nouveau point de vue s'introduit dans le tableau de la communauté humaine, point de vue que nous n'avons rencontré qu'en passant dans les *Maximes* d'Épicure : la défense vis-à-vis des ennemis extérieurs. Οὐ μόνον δὲ χρήσιμον ἦν τὸ χωρίζεσθαι μηδὲ λυμαντικὸν ποιεῖν μηδὲν τῶν ἐπὶ τὸν αὐτὸν τόπον συνειλεγμένων πρὸς τὸν τῶν ἀλλοφύλων ἐξορισμὸν ζώων, ἀλλὰ καὶ πρὸς ἀνθρώπους τοὺς ἐπὶ βλάβῃ παραγιγνομένους. S'épargner mutuellement entre frères de race n'est donc pas seulement une fin en soi, mais aussi un moyen utile à la défense contre bêtes sauvages et voisins hostiles. Car l'impunité du meurtre réduirait le nombre des défenseurs.

[318] Nous saisissons cette fois encore, bien que d'un nouveau point de vue, comment les hommes reconnaissaient sans réflexion (ἄλογος μνήμη τοῦ συμφέροντος) l'utilité qu'il y a à s'épargner mutuellement. Puis après une longue période, lorsque les autres espèces animales et les dissidents furent expulsés (ἐξεωσμένων τῶν ἀλλοφύλων ζώων καὶ τῆς παρασπάσεως), il apparut certains hommes, qui voulurent faire obstacle plus sûrement à ceux qui tuaient leurs frères de race et affaiblissaient ainsi les possibilités d'assistance contre les ennemis extérieurs. Ils introduisirent les lois qui sont maintenant encore en vigueur dans les cités et les États nationaux avec l'assentiment spontané

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

de la masse, lois qui décidaient de tuer sans merci tout ce qui est nuisible et d'épargner tout ce qui est utile à la destruction des précédents.

Le passage suivant traite alors en particulier de l'utilité qu'il y a à tuer les bêtes. Même les bêtes inoffensives doivent être tuées, du fait que leur grande prolifération les rendait et les rend nuisibles, pour autant qu'elles ôtent ainsi à l'homme sa nourriture. On doit enfin contenir dans certaines limites les animaux domestiques, qui servent à notre subsistance, et anéantir les animaux sauvages.

Il traite pour finir au chapitre 12 des prescriptions concernant la consommation de la viande. Ce sont encore l'utile et le nuisible qui servent de points de vue déterminants pour distinguer ce qui peut être mangé et ce qui ne doit pas l'être. Il combat avec la plus grande vivacité l'idée que la moralité et la justice (καλόν et δίκαιον) se règlent partout sur des opinions particulières, autrement dit qu'il n'y a pas de κοινὸν καλόν ni de κοινὸν δίκαιον.

Les adversaires qui soutiennent cette these sont les mêmes que ceux que combat Polystrate dans son œuvre précédemment mentionnée et en qui je crois reconnaître les Cyniques, les mêmes que ceux que déjà, me semble-t-il, réfutait Épicure (cf. *supra*). Ils se voient opposer ici la même analogie que celle dont use Polystrate : les règles d'hygiène, qui sont elles aussi pour une part universelles, pour une part spéciales : Καὶ γὰρ τὰ παραπλησίως ἐφαρμόττοντα πᾶσιν οὐ καθορώσιν τινες. Il y a donc des lois de validité universelle, comme nous l'avons vu d'après la Maxime 36 ; or les uns les négligent, en les tenant pour ἀδιάφορα. Ce sont les Cyniques qui sont visés à nouveau ; cf. Porph., I, 42 (118, 44) ὁ δὲ καλεῖν εἰώθασιν οἱ Κυνικοὶ ἀδιάφορα et DIOG. VI, 105 : τὰ δὲ μετὰ ἀρετῆς καὶ κακίας ἀδιάφορα λέγουσιν (οἱ Κυνικοί). D'autres – et ici ce sont les Pythagoriciens et Empédocle qui sont visés – commettent l'erreur inverse : ils tiennent pour utile en tout lieu ce qui ne l'est pas universellement et usent de pratiques qui ne leur conviennent pas s'ils voient qu'[319] il y a de telles pratiques qui présentent une utilité universelle. C'est ainsi que nombre de peuples s'abstiennent de tuer les animaux et de

CORPUS, revue de philosophie

consommer de la viande διὰ τὸ τῆς χώρας ἴδιον, interdictions que nous n'avons pas à observer διὰ τὸ μηδὲ τὸν αὐτὸν οἰκεῖν τόπον.

Il dit finalement, en accord avec la Maxime 32 : Si l'on pouvait conclure avec les animaux des contrats visant à s'épargner les dommages mutuels, il serait bon d'étendre jusqu'à eux le concept de la justice. Mais puisque l'absence en eux de raison rend cette opération impossible, il faut en vue de notre sécurité s'en tenir à la destruction.

L'importance de ce passage d'Hermarque saute aux yeux. Il confirme la marche du développement du Droit, telle que nous la trouvons chez Lucrèce, encore que dans ses grandes lignes seulement. Il confirme ce que nous savons d'après Épicure lui-même sur la fonction du Droit, sur sa nature contractuelle, sur le Droit de validité universelle et le Droit particulier, sur la fonction du châtement, mais avec la remarque énergiquement réitérée que la crainte du châtement ne doit être motif à agir conformément au Droit que pour les insensés. Il est confirmé qu'Épicure ne conçoit pas l'État seulement comme État de droit, mais en même temps comme protection contre les ennemis extérieurs, voire qu'il trouve pour une part dans cette dernière fonction le fondement de la première. Et d'après les prescriptions particulières qui sont déduites du concept de l'utilité à l'égard de la punition de l'homicide prémédité et de l'homicide par imprudence, à l'égard du droit de tuer les animaux et les ennemis comme de consommer de la viande, nous voyons que von Arnim (dans Pauly-Wissowa, demi-volume II, p.154, 53) a tort de penser qu'Épicure n'a pas fait la moindre tentative pour déduire le contenu des normes morales³³. Rien n'empêche d'admettre qu'il a cherché dans le domaine du Droit Public pour d'autres concepts juridiques encore des déductions analogues à celles que nous trouvons ici. Sans doute, puisqu'il était à juste titre de l'avis qu'une partie, et l'on peut ajouter la plus grande partie, des

³³ « Dans ce raisonnement Épicure prend les normes morales elles-mêmes pour une sorte de donné produit par l'usage et par la loi (Die sittlichen Normen selbst nimmt E. bei diesem Raisonnement als etwas durch Brauch und Gesetz Gegebenes). »

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

normes juridiques, est déterminée par les conditions extérieures, devra-t-on convenir qu'en tant que philosophe il n'avait pas lieu de dépasser le niveau des prescriptions universelles pour en venir aux particularités. Aussi bien son opinion était-elle que la mission de donner des lois incombe spécialement aux hommes d'État, non aux philosophes. Nous reviendrons sur ce point avec Philodème.

[320] En ce qui concerne l'œuvre de Polystrate, second successeur d'Épicure : περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως, je puis me résumer puisque j'en ai traité en détail dans l'article cité. Dans la question qui nous occupe elle sert essentiellement à confirmer ce fait que les Épicuriens reconnaissaient l'origine naturelle, et par suite la légitimité du Droit.

Il est vrai que le dédain qui est ici combattu porte surtout contre le καλόν et l'αἰσχρόν du sens commun. L'adjonction de ἢ ὅτι δήποτε τῶν τοιούτων fr.7a2 et de οὔτε ἀπλῶς τῶν τοιούτων col. 12b2 montre cependant que le propos vaut aussi pour le δίκαιον, de même qu'Hermarque dit lui aussi (*loc.cit.* ch.12 – 94,22) : πᾶν τὸ καλὸν καὶ δίκαιον. J'ai déjà montré plus haut qu'Hermarque polémique contre les Cyniques, qui déclaraient que les normes morales et juridiques établies n'obligent pas et sont ἀδιάφορα (cf. *supra* p.294), parce qu'à leurs yeux il n'y en a aucune qui soit de validité universelle (κοινά). Les adversaires de Polystrate, en qui j'ai cherché à faire reconnaître également des Cyniques, contestent ces normes, parce qu'elles ne sont ni naturelles (φύσει) ni justifiées (κατ'ἀλήθειαν), mais artificielles (θέσει) et arbitraires (νόμῳ). Les uns tirent pour cela argument de ce que les bêtes n'ont point de tels concepts. Polystrate en appelle contre cet argument à l'absence chez les bêtes de λογισμός, de même qu'Hermarque les déclare ἄλογα. Les autres, de même que les adversaires d'Hermarque, prennent pour argument la diversité des conceptions morales chez les peuples divers et chez les bêtes. Polystrate, contre cet argument, insiste sur le fait que ces concepts ressortissent au πρὸς τι, mais que par là leur caractère naturel et leur validité ne sont pas supprimés, de façon tout à fait semblable à celle dont Aristote le montre (cf. *supra*). De même dans l'induction tirée de l'analogie avec les ὑγιεινά Polystrate est

CORPUS, revue de philosophie

en accord avec Hermarque. Ainsi cette œuvre confirme pleinement notre interprétation de la Maxime 31 d'Épicure ; mais elle confirme en même temps de façon générale l'attitude conservatrice qu'adoptaient les Épicuriens à l'égard des conceptions populaires.

III.

Après Polystrate, dont l'ouvrage lui-même ne nous a été conservé que par un coup de chance, s'ouvre une lacune de près d'un siècle. Des trois scolarques suivants en effet : Dionysos, Basilide, et Apollodore, écrivain fécond, il ne nous est rien resté. Nous sommes d'autant mieux renseignés sur Zénon de Sidon et ses disciples. Les relations personnelles de Cicéron avec eux font en effet supposer que leurs écrits sont [321] les sources principales de son exposition de la doctrine épicurienne, et la villa d'Herculanum nous a livré dans leur majorité les œuvres de Philodème, qui à leur tour sont pour une part des reproductions des cours de Zénon.

Parmi les œuvres de Cicéron celle qui est de la plus haute importance pour notre usage est le premier Livre du *De Finibus*, dans lequel il a utilisé d'après Usener (p. 264) le résumé d'un Épicurien récent de ses amis, d'après Hirzel (*Untersuchungen zu Ciceros Schriften* II, 687sq), Philodème³⁴. De la justice, le défenseur de l'épicurisme dit en effet dans ce livre, qu'elle ne peut pas plus que les autres vertus être séparée du plaisir. De l'argumentation qui suit à l'appui de la thèse qu'elle est une source de plaisir, je retiens l'idée centrale que dans ce que son essence a de plus intime elle apaise les cœurs, alors que l'injustice, avant même de passer aux actes, fait perdre la paix de l'âme³⁵. L'allusion à la crainte du châtement, et à celui-ci même une fois l'acte accompli, ne fait bien entendu pas défaut. Mais au §51, parmi les conséquences de l'injustice, à côté de la *pœna legum*, il est fait aussi allusion à la *conscientia facti* et à l'*odium civium*, et

³⁴ À côté de Philodème, Cicéron (*op. cit.* II, 119) nomme cependant aussi Sirmion.

³⁵ Cf. Κυρ. Δοξ. 17 'Ο δίκαιος καὶ ἀταρακτότατος ὁ δ'ἀδίκος πλείστης ταραχῆς γέμων.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

l'auteur donne pour conséquences heureuses de la justice la bienveillance qu'elle s'attire, et l'amour, qui est ce qui contribue le plus au repos de la vie. Le passage se termine sur cette déclaration : *Itaque ne iustitiam quidem recte quis dixerit per se ipsam optabilem* (καθ'αυτὴν αἰρετὴν cf. Maxime 34, début) *sed quod iucunditatis vel plurimum affert. Nam diligere et carum esse iucundum est propterea, quia tutiorem vitam et voluptatem plenior efficit. Itaque non ob ea solum incommoda, quæ eveniunt improbis, fugiendæ improbitatem putamus, sed multo etiam magis, quod cuius in animo versatur, nunquam sinit eum respirare, nunquam requiescere.*

La Maxime 34, d'après laquelle la crainte du châtement apparaît comme le seul motif d'éviter de mal agir, est donc ici formellement récusée, tandis que l'accent est mis au contraire sur l'amour et la bienveillance que l'on s'attire par la probité, l'inquiétude intérieure et la haine auxquelles on s'expose par l'attitude contraire. S'il est vrai, selon la conjecture de Crönert (cf. *supra*, note 3) que Zénon a rejeté certaines des κύρια δόξαι, les propos qu'on vient de voir dans la bouche d'un de ses partisans permettent de ranger la Maxime 34 au nombre de celles-là.

[322] Lorsqu'ultérieurement Cicéron, dans sa réfutation de la théorie épicurienne des lois (*De Legibus* I §40sq), fait dire aux Épicuriens (chap.15, 42) : *omnia iusta esse, quæ sancita sint in populorum institutis aut legibus*, il fournit lui-même dans la suite la réserve qui s'impose : *Si, ut eidem dicunt, utilitate omnia metienda sunt*. Car les lois existantes doivent être mesurées à l'utilité, et ne sont justes que si elles s'accordent avec elles.

Si je passe maintenant aux papyrus d'Herculanum, je puis tout d'abord renvoyer à une formule (XI² col.XII, 14sq) extraite d'un ouvrage éthique édité par Comparetti et qu'Usener (p.LI) attribue à bon droit à un Épicurien récent. Il est dit ici, en plein accord avec Hermarque : τοὺς ἄφρονας καὶ μὴ δυναμένους ὑπὸ τῶν ἀληθινῶν πείθεσθαι παραγγελμάτων [approximativement : δεῖσθαι τοῦ κατὰ τοὺς νόμους φόβου]. Ici encore la crainte du châtement prise pour motif à agir droitement est limitée aux insensés.

CORPUS, revue de philosophie

Une image claire de la conception néo-épicurienne de l'État nous est fournie par l'ouvrage que Sudhaus est bien fondé à désigner comme étant le cinquième Livre des Ῥητορικά de Philodème, ouvrage qui renferme une comparaison critique entre Rhétorique et Philosophie, et tente d'apporter la preuve que les philosophes (les Épicuriens bien entendu) s'adaptent mieux que les orateurs à la vie politique. Ces derniers, est-il dit, même s'il veulent le bien, succombent sous la jalousie, et finissent en exil ou même dans les supplices. Il en va autrement des philosophes. Certes Philodème estime lui aussi que le mieux est que le Sage ne participe pas à la vie politique. Τοῦ ... διοκείσθαι πόλιν ἡμοιρηκότες ἀγαπῶμεν (Sudh. I 234, 16). Car οἱ πλείστοι ... τῶν πολιτευσαμένων ὑπὸ τῶν πολιτῶν ἐτραφέντες (engraissés) ὥσπερ βόες κατεκόπησαν εἰ μὴ καὶ χεῖρον ὅσῳ τοὺς μὲν οὐ δι' ἔχθραν ἀποκτείνουσι μόνον, τοὺς δὲ διὰ μῖσος ἔσχατον τοιαῦτα διατιθέασιν (I 234, 6sq). Et (II, 158 fr. 19, 6sq) Εἰ γὰρ θελήσειέ τις ἅπαν τι ἐπεξίων διακοπεῖν, τί φιλίας ἐστὶν πολεμιώτατον καὶ δυσμενείας ἀπεργαστικώτατον, πολιτείας ἂν εὖροι διὰ τε τὸν φθόνον τὸν πρὸς τοὺς ἀλειφομένους ἐπὶ ταῦτα καὶ τὴν ἐκάστοτε διαφωνίαν ἐν τοῖς εἰσηγουμένοις καὶ τοὺς ἀγνοοῦντας οὐ μόνον ἰδιώτας ἀλλὰ καὶ δῆμους καὶ δικαστήρια πλήθους. Cette ingratitude de la foule est illustrée (II, 147, 28sq) par les exemples bien connus de Thémistocle, d'Alcibiade, et de Callistrate. [323] Du fait même que le philosophe se tient à l'écart de la vie politique, il s'acquiert et conserve la bienveillance de ses concitoyens. En effet (II, 155, 9sq) Κἂν οἱ φιλόσοφοί γε μὴ πολιτεύωνται, μεγάλως ταῖς πατρίσι βοηθοῦσι τοὺς νέους διδάσκοντες ἀεὶ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ὥς ἐπὶ σωτηρίᾳ κειμένοις. Ἀλλὰ παιδὶ ἀνάγκη καταμαθεῖν, κἂν μηδένες ὥσι νόμοι, μὴ ψαύειν ἀδικίας, ὃν τρόπον οὐδὲ πυρός, ὥς ἀμφοτέρων ὀλεθρίων ὑπαρχόντων φύσει (II, 133, 19) Οὕτω φιλόσοφοι ἐκ κακῶν μεταστήσαντες χαριεστάτους τοὺς πολιτευόμενους οὐκ ἐχθροὺς ἀλλὰ φίλους ἔχουσι κάκεῖνο μὲν πολλὰ τε καὶ μεγάλα διὰ τῶν οἰκείων ὠφελοῦντες καὶ δὴ καὶ τοὺς πρὸς ἡμᾶς διαφερομένους καὶ ἀλλοτριώτατα διακειμένους. Ainsi donc les philosophes sont non-politiques sans doute, mais point non-patriotes. Car ils servent leurs concitoyens en ce qu'ils forment leurs fils à l'obéissance aux lois, et leur prêtent assistance autrement encore. Ils s'acquièrent ainsi l'amitié de tous. Cf. encore II, 162, 6 : " Ἀλλως δὲ καὶ ταῦτα προσθετέον, ὅτι

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

σοφοὶ καὶ φιλόσοφοι κατ'ἀλήθειαν οὔτε πάντας ἀπεχθνεύοντας ἔχουσιν ἀνθρώπους, ἐν ἡσυχίᾳ βαθείᾳ καὶ δικαιοσύνῃ [πανο]σίῳ (?) καὶ φιλίᾳ πιστῇ καταζώντες · οὐς δ'ἂν [ἐχθρό]τερα καὶ σχῶσιν, οὐ διὰ παντός, ἕως καὶ διὰ παντός ἐρχομένους πράνουνσιν · οὔτε γὰρ ὅλως ἀνθρωπὸν τινα βλάπτουσιν ... Comme Hermarque, il explique que l'obéissance des Sages envers les préceptes de la Justice est une obéissance volontaire, et non imposée par des lois dont le Sage n'a nul besoin. I, 233 δεῖ ... παντὶ μὲν νόμῳ πειθαρχεῖν ἐξεπισταμένον καὶ περὶ ἑαυτὸν κειμένους ... μόνον δὲ πειθαρχεῖν ἐκ τούτου τοὺς ἀνθρώπους τοῖς τε συμβολαίοις καὶ τοῖς ἄλλοις νομίσμασιν μὴ διὰ τοὺς νόμους ἀλλὰ διὰ τὸ τῇ πόλει συμφέρον, καὶ μηδεὶς ὑπάρχει νόμος (cf. II p. XXI à propos de p. 233, 30). Les convictions légalistes et démocratiques modérées des Épicuriens, que nous pouvions déjà constater chez Épicure, trouvent leur expression dans ces phrases et sont confirmées par le passage suivant (II, 156, 19sq) : τοὺς νόμους τῶν πόλεων ὀλιγαρχικοὺς καὶ καθόλου πονηροὺς ὄντας.

Il prend également la défense de nombre de philosophes contre le reproche d'avoir montré leur manque d'amour de la patrie en l'abandonnant et en séjournant à l'étranger (II, 145 fr.III) : ils sont retenus à Athènes par la foule passionnée de philosophie, par le charme des conférences et des écoles qui s'y tiennent, à Alexandrie par les nécessités de la vie, à Rome par les intérêts de leur patrie.

Nous constaterons plus loin que les philosophes prennent également motif de leur peu de qualification pour éviter la politique. Mais Philodème [324] ne veut pas plus qu'Épicure les en écarter totalement, et il trouve ces belles paroles, qu'on pourrait aujourd'hui encore donner pour devise à tous les hommes politiques (I 234 col.IV) : εἰ ... τῷ νικήσαντι κάλλιστος περιτίθεται στέφανος ἢ τῆς πατρίδος εὖνοια, καὶ τὸν νικώμενον ἀναγκαῖον εὖ πράττειν. Κοινὰ γὰρ τὰ τῆς κοινῆς πατρίδος ἐστὶν ἀγαθὰ (col.VIII) Ἐὰν δ'ἀποτύχωσιν, οὐκ ἀγανακτοῦσιν, εἰ καθάπερ ποιμένος πρόβατα καὶ βουκόλου βόες οὕτως ἄφρονες φαυλῶ μᾶλλον προσέσχον, ἀλλὰ τοῖς ὀλίγοις ἀρέσκοντα λέγειν αἰροῦνται ... ἔργῳ δ'ἀμῦμον πλείστον ἀποδιδόασιν οὐδὲ

CORPUS, revue de philosophie

δουλεύοντες ἀθρώοις αὐτοῖς ἐνὸς ἐκάστου βουλευόνται κυριεύειν³⁶. C'est ainsi qu'en effet Critolaos est également critiqué (II, 155, 3sq) φιλόσοφον πολιτευόμενον οὐκ ἔων μεταλαμβάνειν τῆς κτιζομένης πόλεως.

Mais une importance particulière revient au passage I 253, 35 – 260, 11. Les philosophes encouraient le reproche de voir une immoralité et une injustice foncières là où rien de tel n'apparaissait à la masse. Ils donnaient de ce fait l'impression de mépriser les lois existantes et d'être en quête d'autres lois³⁷. Mais quand même ils auraient la faculté d'en inventer d'autres, c'est peine perdue. Car ils ne sauraient faire de leurs trouvailles aucun usage, puisque les États ne les adopteraient pas, et qu'eux-mêmes ne resteraient pas impunis, s'ils y conformaient leur conduite ... (254, 25). Mais les philosophes de notre École soutiennent que le Juste, le Bien et le Beau ne sont rien d'autre que ce que se figure la masse. Ils ne se distinguent de celle-ci qu'en ce qu'ils se le représentent non seulement par sentiment (παθητικῶς), mais de façon réfléchie (ἐπιλογιστικῶς), et ne l'oublie pas souvent (μὴ πολλάκις αὐτῶν λήθην λαβεῖν)³⁸, mais le mesurent toujours aux avantages³⁹ qui sont à compter au nombre des biens authentiques. Les moyens que nous envisageons pour atteindre aux biens suprêmes [325] ne sont pas ceux qu'envisage la masse, par exemple magistratures, activités publiques, soumission de peuples étrangers, etc. (mais – doit-on ajouter par la pensée – absence de

³⁶ Si je comprends bien les derniers mots, ils font écho à Télès (Hense p. 16, 13-14 : σὺ μὲν πολλῶν καὶ ἡβώντων βασιλεύεις, ἐγὼ δ'ὀλίγων καὶ ἀνίβων παιδαγωγὸς γενόμενος καὶ τὸ τελευταῖον ἑμαυτοῦ · et p. 3, 8 (d'après Bion cf. *ibid.* p. XXX) : σὺ μὲν ἄρχεις καλῶς ἐγὼ δὲ ἄρχομαι, φησί, καὶ σὺ μὲν πολλῶν ἐγὼ δὲ ἐνὸς τουτοῦ παιδαγωγὸς γενόμενος.

³⁷ C'est là le thème du *περὶ ἀλόγου καταφρονήσεως* de Polystrate. Nous voyons maintenant pourquoi il se trouvait dans la bibliothèque de Philodème.

³⁸ Cf. Hermarque, *loc. cit.* 90, 10sq ἔνεκα τῶν ἀσυλλογίστων εἰς ἐπιλογισμὸν τοῦ χρησίου καταστήσαντες ἀλόγως αὐτοῦ πρότερον αἰσθανομένους καὶ πολλάκις ἐπιλανθανομένους et 93, 9-10 ἐπιλογισμὸν – οὐ μόνον ἄλογον μνήμην.

³⁹ Il faut sans doute lire [σύν]μορφα au lieu d'ἰδιάφορα, puisque les lois se mesurent à l'utilité et qu'ἰδιάφορα n'est pas un terme épicurien.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

douleur, culture, faculté de se suffire à soi-même, vie cachée et autres biens pareils). Nous reconnaissons de même la validité des idées que la masse forme du Juste et du Moral d'après les concepts naturels (προλήψεις) qu'elle aperçoit, mais à l'égard des réalités qui s'accordent à ces concepts, nous nous séparons de l'opinion de la masse. (Comme elle nous voyons dans l'acte d'éviter les dommages mutuels la πρόληψις du Juste, mais lorsqu'il s'agit de savoir ce qui est dommageable pour la communauté, nous sommes souvent d'un autre avis qu'elle). Il y a malheureusement ici une lacune, où se trouvait peut-être un développement instructif dans l'esprit de ma parenthèse. L'accent est mis finalement sur le fait qu'en dépit des désaccords dans la vie et les actes la masse se place néanmoins sur le même terrain (ἐν ταύτῳ στρέφονται) que les Épicuriens.

(P. 256) Les hommes d'État au contraire sont, comme les philosophes précédemment mentionnés, opposés aux conceptions traditionnelles du Droit et des bonnes mœurs, puisqu'ils cherchent toujours à les modeler d'après leurs concepts. (Encore une lacune!) Mais nous, nous n'avons rien à voir avec les contempteurs des institutions établies. Car, indépendamment du fait que nous ne méprisons pas les opinions qui se règlent sur les concepts naturels, comment pourrions-nous nous mettre dans une situation pareille (à celle de ces philosophes et hommes politiques) si nous définissons le Juste etc. de façon conforme à sa nature véritable, puisque d'une part le Juste leur est utile à eux aussi (à la masse), et non pas seulement à nous, qu'il soit ou non conçu comme tel (par eux), puisque d'autre part les lois véritables (que nous proposons) ne sauraient apporter les avantages promis par leurs inventeurs, si nous ne les établissons pas en conformité avec les leurs (ἐκείνοις)⁴⁰ ? (Autrement dit, les préceptes juridiques que nous donnons sont en premier lieu utiles à la communauté toute entière, et sont en second lieu en accord avec les institutions traditionnelles, quand bien même la masse ne les reconnaît pas pour telles). Car le chaud lui aussi reste chaud, et le froid froid,

⁴⁰ Le point d'interrogation doit être placé après la ligne 15.

CORPUS, revue de philosophie

même lorsqu'on affirme que l'on ne comprend pas sa vraie nature. Et la critique, l'approfondissement et l'invention des lois ne peuvent être qualifiées d'inutiles, si les lois proposées sont réellement meilleures, quand bien même les cités ne les acceptent pas et que de ce fait leurs inventeurs risquent leur vie. Car il n'importe en rien à ceux [326] qui sont véritablement en bonne santé que d'autres n'adoptent pas leur hygiène. (Ici j'abrège).

Une source de confusion vient de la thèse soutenue par de nombreux philosophes, qui prétendent que le Juste et le Beau se différencieraient de leurs contraires par l'usage et la convention, mais que de l'élaboration de ces concepts, susceptibles de se rapporter à tous les cas, nous n'aurions pas la moindre idée. Mais nous soutenons, nous, que partout, depuis les temps les plus reculés, sujets et gouvernants se sont figuré de façon semblable ce qui est juste et moral par nature⁴¹, en sorte que, vues sous cet angle, les choses ne changent nullement, mais que le domaine de ce qui leur est opposé, c'est-à-dire de leurs contraires, est susceptible cependant de changer dans une certaine mesure suivant les régions et les circonstances.

Philodème reconnaît donc lui aussi la φύσις du δίκαιον et distingue comme Épicure (Max. 36) des κοινὰ δίκαια et des ἴδια δίκαια. Mais que, à son avis aussi, les νομισθέντα δίκαια ne correspondent pas toujours au concept du Droit Naturel, c'est ce que nous apprend la suite.

(P. 259, 33sq). Nous observons aussi les lois qui, chez quelques peuples, ne sont, pour des raisons quelconques, pas conformes au Droit Naturel, en demandant que l'on s'exile des

⁴¹ 59, 21 sqq εἰς ἅπαντας οὐδ' [οἶόν τ' εἶ]
[ναί τήν ὑ]πόληψιν. [ἡμεῖς δὲ φα-]
[μεν καθ'] οὕτως [τόπους ἐκ]
[τῶν ἀ]νωτάτω [χρόνων τὰ
[παρόμ]οια τοῖς τε (οὐ γὰρ) [πειθ]ομέ-
[νοις] καὶ τοῖς δυν[αμένοις]
τὴν φύσει δικαίου κ[αὶ κα-]
λοῦ χῶρον ἔχειν.

Cf. la leçon II p.XXI, Sudh.: ἀδί-κου, mais on trouve τὰ ἐναντία dans la suite.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

cités si l'on ne croit pas pouvoir y bien vivre, ou que l'on se montre bienveillant pour ses concitoyens en faisant preuve d'une parfaite sociabilité⁴² et en observant strictement non seulement la lettre des lois, mais aussi les préceptes qui leur sont similaires, même si cela reste caché à tous, avec joie et non sous la contrainte, fermement et sans balancer. J'ai déjà fait observer plus haut que nous tenons ici la réponse d'Épicure à sa Diaporie, qui posait la question de savoir si le Sage fera quelque chose de contraire aux lois, à supposer qu'il puisse le faire en secret. Comme Socrate il donnait une réponse négative même à l'égard de lois injustes, puisqu'il les a acceptées du fait qu'il demeure dans l'État. Nous discernons [327] en même temps dans cet exemple ce qu'Épicure entend par un contrat tacite (συνθήκη τις).

Si nous considérons encore une fois le texte, nous voyons qu'aux yeux de Philodème le philosophe de son École s'attirera la bienveillance des citoyens par une obéissance inconditionnelle à l'État et aux lois, ainsi que par son attitude d'ami du peuple et par les services qu'il rend à toute la communauté. Car bien qu'en raison de l'inconstance, de la jalousie et de l'ingratitude de la masse il ne tienne pas pour convenable de participer à la vie publique, il ne s'y dérobera pourtant pas dans tous les cas, et à cet égard son absence d'ambition personnelle et son véritable amour de la patrie lui est d'un grand secours, et même s'il n'exerce pas une telle activité, il rendra service à sa patrie en formant la jeunesse au respect des lois, en se livrant à la critique et au perfectionnement théorique de celles-ci, que cette critique et ce perfectionnement trouvent ou non audience auprès de la masse. Il y a une autre raison, déterminante, de l'attitude d'abstention politique du philosophe : son peu d'aptitude à cette activité. Ce point vient en discussion, comme on l'a dit plus haut déjà, dans le sixième Livre de la *Rhétorique* de Philodème, lors de la critique qu'à la suite de Métrodore il exerce contre les prétentions politiques des Physiciens, de Nausiphane en particulier. Contredisant presque le cinquième Livre, c'est aux hommes politiques qu'il accorde le

⁴² Je restitue la ligne 39 conformément au ἢ de la ligne 37 : [ἢ χαρίζεσθαι τοῖς πολίταις τῷ ὁμιλητικωτάτους εἶναι].

CORPUS, revue de philosophie

plus de qualité pour l'activité publique. Οὐδ'ὁ σοφοῦ λόγος εἰς ὄχλον καὶ δῆμον (Sudh. II, 12, 8-9) « le discours du Sage ne porte pas non plus sur la foule et le peuple ». 28,7sq. Διόπερ οὐδ'εἴαν τι βέλτιον ὁ σοφὸς ἔχη λέγειν, οἱ πολλοὶ συνερούσιν, οὐδὲ τούτῳ χρήσονται. Οὐ γάρ κατὰ τὸ ἐναρμόττον τοῦ συμφέροντος εἰς τὰ πρὸς τὴν πόλιν διαφέρει ὁ τοῦ σοφοῦ λόγος τοῦ τὴν πολιτικὴν ἔχοντος, ἀλλὰ κατὰ τὸ πρὸς τὴν ἰδιάν διάθεσιν ἀνήκον. L'orientation égoïste de l'idéal de vie épicurien s'exprime ici à découvert. 29 (col.19), 1 : ἀποτετυφλωμένης δὲ τῆς τοῦ τυχόντος ψυχῆς πρὸς τὴν αἴσθησιν αὐτῆς (approximativement : τῆς κατ'ἀλήθειαν χρείας) οὐδὲν ἰσχύει (scil. ὁ σοφός) πρὸς τοὺς πολλοὺς · ἀλλ'οὐκ αὐτοῖς (τοῖς πολλοῖς) ἐλάττωμα τοῦτ'ἔστιν, εἰ μὴ τις, ὅτι οὐκ ἔφυσαν τοῦ ἀρίστου βίου δεκτικοί, (l'absence de virgule dans l'édition Sudhaus est une inadvertance) βούλοιο λέγειν ἐλάττωμα. 30,7 le Sage n'assumera ni commandement militaire ni pouvoir politique; car celui qui a l'esprit lent ne s'y laissera entraîner en aucun [328] cas, celui qui a l'esprit plus vif (et qui, en soi, y serait fort propre) s'abstient de toutes les choses qui ne contribuent pas à la béatitude, à moins que celles-ci ne viennent guérir les inconvénients résultant de ce genre de mauvaises opinions, et s'il y participe, ne le fait que dans la même mesure où il participe aux métiers (τεχνῶν) qui servent aux besoins, acceptant dans chaque cas les charges publiques (δημιουργήματα) qui lui reviennent. Ces dernières signifient sans doute les charges telles que celles de sénateur et de juge, auxquelles, d'après Épicure lui aussi, le Sage ne doit pas se dérober.

Par opposition au Sage, il est dit du spécialiste de l'action politique (II, 18, 7sq) qu'il connaîtra mieux l'opinion de la masse. II, 41, 1sq. Καὶ γὰρ ἰδεῶν (des lois) αἱ μὲν εἰσι κοιναὶ πάντων, αἱ δὲ κατὰ πόλεις καὶ ἔθνη κοιναί, ἀλλὰ τὰ πολλὰ (se règle) καὶ κατ'αὐτὸ <τὸ> (Sudhaus καθ'αὐτὸ) τοῦ πολιτικοῦ ἴδιον καὶ τὸ τοῖς πλήθεσιν χρήσιμον. Mais le Physicien ne connaît pas le καθ'ἑκάστα. – Le sens est : le Droit Positif, à côté de nombreuses prescriptions de validité universelle ou au moins valables pour l'État tout entier, en comporte qui ne se règlent que sur l'intérêt de l'homme politique ou les besoins de la masse. L'homme d'État doit donc, s'il veut que ses propositions aient du succès, porter son regard sur le particulier, alors que le philosophe a en vue l'universel.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

Cette différence se trouve ensuite précisée en ce sens que la méthode de l'homme d'État repose sur l'expérience pratique (τριβή, μελέτη) et le savoir historique (ἱστορία), celle du philosophe sur la déduction et l'induction (συλλογισμός et μνήμη τοῦ ὁμοίου καὶ ἀνομοίου καὶ τάκολουθου⁴³).

Enfin il nous a été conservé encore quelques passages importants de l'*Hypomnēmatikon* de Philodème qui éclairent l'attitude de son École envers l'État. Comme dans le deuxième Livre de sa *Rhétorique* il développe ici aussi son point de vue sous la forme d'une critique du Stoïcien Diogène de Babylone et du Périlpatéticien Critolaos. Si, comme on l'a déjà relevé, nous avons emprunté au livre II de sa *Rhétorique* ses développements tirés des livres des anciens Maîtres, l'*Hypomnēmatikon* pourra nous exposer ses propres vues, dont il affirme au reste avec force ici encore l'accord avec les leurs. Il explique à nouveau que la Sophistique est sans doute un art, mais sans utilité pour l'homme d'État, que la Politique, par contre, loin d'être un art, repose sur l'exercice ainsi que sur l'expérience pratique et [329] historique, que comme telle elle possède cependant sa valeur. Le principe général nous est énoncé ainsi (Sudh.II, 203, 14) : τοῦ καλοῦ χάριν προσέρχεσθαι δεῖ ταῖς πολιτείαις. La p.245, 6sq, nous donne une définition explicite de la politique : Ἡ γοῦν πολιτικὴ ὑπολαμβάνεται ἐμπειρία τις οὖσα τῶν νόμων καὶ ψηφισμάτων καὶ τριβῇ ἔμπρακτος τοῦ καὶ τὰς προστασίας ἀναδέχεσθαι τῶν πόλεων. Ceux qui dès lors possèdent cette aptitude, mais non l'éloquence, ne sont pas orateurs il est vrai, mais sont des hommes d'État parce qu'ils τὴν κατὰ τὰς πόλεις ἐμπειρίαν μὲν ἔχουσιν καὶ ἱστορίαν καὶ πολλῶ μείζω τῶν ῥητόρων νόμων καὶ ψηφισμάτων καὶ προσόδων καὶ εἰσφορῶν τε καὶ τῶν ἄλλων, ὅσα πρὸς διοίκησιν ἀνήκει πόλεως, καὶ δῆτα καὶ προστατοῦσιν τῶν πατρίδων. Beaucoup d'hommes d'État n'eurent pas de formation rhétorique, mieux, beaucoup n'eurent pas d'éloquence du tout; mais les grands orateurs eurent tous une formation d'homme d'État. Il parle alors de ces hommes d'État avec la plus grande considération. Quand Diogène affirme

⁴³ « τὰκόλουθα » = Sudh.II, 31, 1 (exigé par συνεωρακώς).

CORPUS, revue de philosophie

qu'il n'y a jamais eu d'homme d'État impartial et désintéressé, il explique (209, 21sq) : πολλούς καὶ πραγματικά συμβουλευκέναι καὶ διάνοιαν ἐμβριθεστέραν ἔχοντα καὶ μετὰ παρρησίας πολλῆς πεπολιτεῦσθαι καὶ πεπολεμηκέναι τοῖς τὰς νεμήσεις τῶν κοινῶν εἰσηγουμένοις, καὶ τὰς ἱστορίας ἐδόξαμεν ἡμῖν μαρτυρῆσιν. Si l'adversaire leur reproche de n'avoir pas consacré de temps, de peine ni d'argent à leur fonction, et de n'avoir pas pris conseil auprès des connaisseurs, c'est-à-dire des philosophes, il récuse ce reproche. Καὶ γὰρ πόνον καὶ πολλὰς ἀσχολίας καὶ κακοπαθίας ὑπομεμένηκασιν οἱ γενναῖοι τῶν ῥητόρων ἐκ διαδοχῆς ἐσχηκότες τὸ διαπρέπειν ἐν ταῖς πατρίσι ... Δυνήσεται δέ τις κομίζειν Θεμιστοκλέα τὸν νυκτερεύοντος τοῦ στρατηγοῦ περιπατοῦντα καὶ καθεύδειν οὐκ ἐώμενον ὑπὸ τοῦ Μιλτιάδου τροπαίου καὶ Περικλέα τὸν χάριν τοῦ καλῶς πολιτεῦσθαι πλείστην ἀσχολίαν ἐπενηνεγμένον ἀκουστήν δὲ γενόμενον τῶν καθ'αὐτὸν σοφῶν, ζηλοῦντα τοὺς προγόνους, οἱ καὶ εὐγενοῦς καὶ τῆς Ἰωνος ἦσαν οἰκίας, καὶ Δημοσθένην τὸν καὶ Πλάτωνι καὶ Εὐβουλίδει λεγόμενον παραβεβληκέναι καὶ πανπόλλους ἐτέρους καὶ νῦν χρόνῳ καὶ δαπάνῃ καὶ πόνοις καὶ μαθήσει πρὸς τὴν ἐπιφάνειαν ἀφικνεῖσθαι ζητοῦντας. On ne saurait alléguer contre eux la défaveur de la masse ; car des philosophes, tel Socrate, l'avaient eux aussi éprouvée (cf en partic. p.208, 27sq). Le Stoïcien a tort d'affirmer que le Philosophe est le vrai homme d'État, le vrai général et le vrai orateur : ὁ γὰρ Πεισίστρατος καὶ Κλεισθένης ῥήτορες ὑπῆρχον καὶ Θεμιστοκλῆς ὁ τῶν ἀπάντων στρατηγικώτατος καὶ [330] Περικλῆς⁴⁴ ὁ τοσούτοις ἀγαθοῖς τὴν πόλιν κοσμήσας τῶν Ἀθηναίων εἰς δύναμιν καὶ πλοῦτον καὶ τὴν ἐν ἀνθρώποις δόξαν καὶ Παυσανίας ὁ τὴν ἐν Πλαταιαῖς μάχην βραβεύσας καὶ Κίμων ὁ ἐν πλείστοις ἀγωνισάμενος τόποις ἐπιδείξας πῶς εὖ τις ἂν αὐξάνοι τὴν δύναμιν τῶν πολιτῶν καὶ Ἀλκιβιάδης ὁ τῶν Λακεδαιμονίων καὶ πάντων Πελοποννησίων κρατήσας Il n'est guère pensable que Philodème ait dispensé cet éloge en prenant le contrepied de son maître. Si donc celui-ci, au témoignage de Plutarque (Usener 558sq), faisait peu de cas des hauts faits de Thémistocle et de Miltiade, cela ne peut avoir eu trait à leur appréciation en tant

⁴⁴ De même 227, 3 Ἄλλ' οὖν ἂν Περικλῆν μὴ λέγωμεν ἀνεκτὸν πολεῖτην, οὐκ οἶδα, τίνα τῶν ἐν τοῖς ἀστέσιν ἀγαθὸν ἔλεγεν εἶναι.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

qu'hommes d'État, mais seulement à l'évaluation de leur activité en regard du but suprême de la vie.

Importants encore sont les passages où il explique, contre le Stoïcien, que l'homme d'État n'a pas besoin de la philosophie, ainsi 22, 10 sqq : οὐ μόνον, φήσω, τῶν ῥητόρων, ἀλλὰ καὶ τῶν τὰς πόλεις κατοικούντων οὐκ ὀλίγοι χωρὶς φιλοσοφίας ῥήτορες γεγόνασιν πολιτικοί (cf. 225, 20 sqq). Avec plus de force encore 267, 31 sqq : παρὰ δ' ἡμῶν ὁμολογείσθω καὶ τοῦτο συγχωρεῖσθω τὸ μὴδὲ ἀποτελεῖν πολειτικούς τὴν φιλοσοφίαν. Il est vrai (p.271, 30 sqq) que l'homme d'État ne contribuera au salut de l'État et au sien propre qu'à la condition d'associer à sa capacité pratique de la valeur morale, et ainsi il est clair qu'outre la disposition morale la philosophie peut le favoriser en général et dans le détail de façon exceptionnelle. C'est pourquoi le livre se clôt sur cette belle définition : celui-là pourrait s'avérer bon orateur et bon homme d'État qui possède en grande quantité, autant que cela est possible au commun des mortels, humanité, droiture, équilibre moral et en particulier sang-froid fondé sur une disposition naturelle, éducation, et la souplesse d'esprit qui résulte de ces qualités. De tels hommes apportent aux États beaucoup de grands bonheurs, et à eux-mêmes plus de bien parfois que les particuliers, souvent aussi cependant, comme le montre l'expérience, une foule de maux (p. 271, 30sq), et ainsi, pourrions-nous ajouter dans l'esprit de l'École, pour le Sage qui aspire à la paix de l'âme, c'est bien la vie de simple particulier qui serait la plus recommandable.

IV.

L'analyse des passages des écrits épicuriens relatifs à notre objet a prouvé que les vues fondamentales du [331] Maître sur l'État et l'attitude du philosophe à son égard se retrouvent sans altération chez ses successeurs. Du développement même de la théorie, dont pour une part nous n'avons pris connaissance en termes exprès que par des sources récentes, nous trouvions déjà l'amorce dans des fragments des œuvres du chef de l'École, si bien qu'on doit le considérer pareillement comme procédant de celui-ci, d'autant plus que la *Rhétorique* de Philodème repose pour une bonne part sur des œuvres d'Épicure et de Métrodore.

CORPUS, revue de philosophie

On peut tout au plus accorder que les représentants récents de l'École ont atténué les rudesses auxquelles recouraient souvent les plus anciens pour faire ressortir contre d'autres Écoles les présuppositions essentielles de leur théorie, et que – en plein accord au demeurant avec les idées de ces derniers –, ils ont mis l'accent sur les conséquences conciliantes qui se tiraient de leurs concepts fondamentaux.

Essayons donc de résumer en un tableau synthétique les résultats de cette analyse.

Le Droit est un chapitre de la Morale. L'idéal de celle-ci doit être le point de départ de celui-là. Le Souverain Bien réside aux yeux d'Épicure dans le bonheur individuel. Partant du plaisir comme étant le bien authentique, il le définit plus précisément, dans un glissement de concepts psychologiquement scabreux, qui s'explique peut-être par la double influence des théories démocritéenne et cyrénaïque, comme absence de douleur ou tranquillité d'esprit (ἀταραξία). Une présupposition de cette dernière est la sécurité à l'égard des perturbations extérieures, ὁσφάλεια. Elle est garantie par l'État. La sécurité peut être troublée d'un côté par les empiètements des personnes appartenant à la même communauté, de l'autre par les bêtes sauvages et les ennemis extérieurs. La sécurité vis-à-vis des premières nous est donnée par l'ordre juridique, la sécurité vis-à-vis des seconds l'est par la capacité de la communauté à se défendre contre eux. C'est en ces deux tâches que consiste la fonction de l'État.

Le Droit est ce qui est utile à la communauté, il est plus précisément tout ce qui contribue à empêcher les dommages mutuels entre les personnes qui la composent. Cela veut dire déjà qu'il n'y a de Droit que dans la communauté. Il repose à l'origine sur un contrat tacite, qui stipule d'éviter tout dommage mutuel. Son origine est une origine naturelle, puisque sans lui une communauté, mieux, la subsistance du genre humain, est inimaginable. Aussi son concept de base est-il universellement valable (κατ'ἀλήθειαν, πᾶσιν κοινόν). À partir de ce concept de base se sont développées les prescriptions juridiques particulières [332]. Parmi celles-ci il en est qui sont également de validité universelle, par exemple, selon Hermarque l'interdiction du meurtre volontaire

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

et involontaire des personnes appartenant à la même communauté, selon Lucrèce le droit de propriété, le droit matrimonial et le droit familial. D'autres droits apparaissent sous l'influence de conditions locales et autres, et n'ont donc qu'une validité limitée, tout en étant, à l'intérieur de leur champ de validité, non des conventions arbitraires, mais des créations naturelles. D'après Hermarque, l'interdiction de manger de la viande appartient à ce groupe.

À la suite des communautés lâches des temps primitifs, dans lesquelles commence la formation du Droit, se développe l'État patriarcal de la tribu, à la suite de celui-ci les monarchies des États nationaux et les États-cités démocratiques. Au lieu du contrat tacite apparaît, au moins dans les dernières, la convention qui repose sur les décisions du peuple, au lieu du Droit Naturel le Droit Positif. Celui-ci trouve la mesure de sa légitimité dans le concept naturel fondamental du Droit qu'on a énoncé. Ce n'est qu'autant et aussi longtemps qu'elles lui correspondent que les lois remplissent la fonction en vue de laquelle elles ont été établies. Le citoyen d'un État n'en est pas moins tenu à l'obéissance envers toutes les lois, du fait que, en demeurant délibérément au sein de la communauté étatique, il les a avalisées au moins tacitement. Si avec Épicure on appelle Justice le rapport du sujet juridique à l'ensemble des droits et lois en vigueur, il n'y a pas alors de Justice en soi : elle est toujours conditionnée par le Droit Positif, qui dépend de son côté des conditions de lieu et de temps. Ce qui est juste dans un État peut être injuste dans un autre.

Les lois s'accompagnent de prescriptions pénales, afin d'empêcher qu'elles ne soient transgressées. La fonction du châtement est donc l'intimidation⁴⁵. La menace pénale remplit cette fonction du fait de la crainte qui lui est indissolublement liée. Car aucun délinquant ne peut espérer passer inaperçu jusqu'à sa mort. Ainsi l'injustice n'est sans doute pas un mal en soi – car il n'y a que la douleur qui en soit un – mais elle est un mal du fait de l'inquiétude qu'elle occasionne en permanence la crainte du châtement.

⁴⁵ Il fonde le droit de punir sur le libre-arbitre, ou plutôt, comme Kant, il postule celui-ci au nom de celui-là.

CORPUS, revue de philosophie

Bien entendu le Sage n'a nul besoin de la menace pénale pour s'abstenir de l'injustice. Il pratique la justice en considération de son utilité [333] pour la communauté, et par conséquent pour lui-même. Il la pratiquerait même si – hypothèse assurément impossible – il pouvait compter que son action reste inaperçue en permanence, et la pratiquerait même, pour la raison qu'on a donnée plus haut, à l'égard de lois qu'il tient pour injustes. Il n'est donc pour lui besoin de lois que pour le protéger de l'injustice des insensés.

Des contrats sont également possibles d'État à État ; à côté du Droit national il existe un Droit des Gens. Au contraire, à l'égard des animaux qui ne peuvent conclure de contrats, et des peuples qui ne le peuvent ou ne le veulent pas, il n'y a pas de rapport de Droit. Dans cette mesure encore on ne peut parler de Justice en soi. C'est dans la défense contre ces ennemis que consiste la seconde tâche de l'État. L'interdiction du meurtre de tout compatriote sert aussi à cette dernière fonction, dans la mesure où elle préserve l'État contre l'affaiblissement de sa force de défense.

Nous ne trouvons pas de différence entre le Droit Privé et le Droit Public, le Droit Pénal en particulier. De même nous ne trouvons traitée un peu plus précisément la question du Droit Politique qu'en liaison avec l'histoire de l'évolution du Droit. La distinction entre États nationaux (ἔθνη) et États-cités (πόλεις), ainsi qu'entre monarchies (βασιλείαι) et États à magistratures (ἀρχαί) est du reste mentionnée. L'ὄχλος est à plusieurs reprises opposé d'une façon telle au δῆμος qu'il semble qu'Épicure incline vers une démocratie modérée. Cela concorderait avec le régime alors en vigueur à Athènes et avec l'attitude bienveillante d'Épicure à son égard. Il est dit à plusieurs reprises qu'une royauté qui repose sur la crainte ne peut subsister. La Monarchie doit être traitée à fond dans le περὶ βασιλείας. Étant données les relations amicales d'Athènes et de l'École épicurienne avec les Séleucides, les Ptolémée et Lysimaque il n'est pas imaginable qu'il ait combattu la royauté en soi. Peut-être sa critique de la Tyrannie était-elle dirigée aussi contre Antigonos et sa Cour.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

D'ordinaire, si tant est qu'il ait poussé ces questions jusque dans le détail, Épicure se sera contenté de traiter des Droits universellement valables que l'on peut déduire immédiatement du concept du Droit, puisque les Droits, législations et constitutions particuliers n'ont qu'une valeur limitée et se dérobent donc à toute discussion générale. Que le philosophe ait vocation à critiquer et à proposer des lois, Philodème en témoigne expressément.

[334] Quant aux rapports du Philosophe avec l'État, on a déjà mentionné le précepte d'obéissance inconditionnelle envers les lois. Le Philosophe satisfera à ses devoirs de citoyen autant qu'il est nécessaire. Il évitera de briguer des magistratures et de figurer aux assemblées du peuple. En effet l'ambition qui est liée à cette activité, la jalousie qu'elle excite, et les dangers qu'elle entraîne, troublent la paix de l'âme à laquelle aspire le Sage. Celui-ci en outre, du fait de son orientation vers l'universel, a d'autant moins vocation à l'activité publique, qui exige la connaissance du particulier. Mais cette interdiction n'est pas inconditionnelle. La participation à la vie publique est même à conseiller aux ambitieux en particulier, puisque la tendance insatisfaite est source de plus d'inquiétude que l'engagement public lui-même. Le Sage réparera son abstention par une stricte obéissance aux lois, par une attitude amicale envers ses concitoyens et envers le chef d'État, par des propositions théoriques en vue de l'amélioration des lois et en formant la jeunesse au respect des lois.

Une appréciation de la théorie qu'on vient d'exposer doit naturellement se placer au point de vue éthique de l'auteur. Qu'il ait vu dans l'utilité le but du Droit et certainement aussi de l'État, c'est une opinion qu'il partage avec l'ensemble de la philosophie grecque. Il n'y a non plus là rien de décisif, puisque l'objet de l'utilité peut être aussi la moralité. Il va néanmoins de soi qu'un philosophe qui professe que le plaisir est le souverain bien ne peut reconnaître aucune fonction morale à l'État. Du fait de son strict individualisme, qui n'admet pas la moindre tendance sociale, on comprend qu'il ne tienne pas l'État, comme Platon et Aristote, pour une création ayant sa valeur propre, qui, à côté de l'individualité, mérite qu'on y accorde ses soins. En cela

CORPUS, revue de philosophie

cependant les Stoïciens sont pour l'essentiel d'accord avec lui. Seul le bonheur de l'individu est pour lui une fin, et le bonheur consiste pour lui, pour autant qu'il reste conséquent avec lui-même, dans le plaisir qui découle de la satisfaction des besoins nécessaires et de l'affranchissement de tout trouble extérieur et intérieur. Le plaisir de l'esprit n'est pour lui qu'un bien au second degré, dans la mesure où il consiste dans l'espérance et dans le souvenir de ces biens immédiats. Il est donc parfaitement logique qu'il donne pour fonction à l'État d'assurer ces biens originels et dérivés ; il est moins nécessaire qu'il limite cette assurance à la protection du Droit et à la défense contre les ennemis extérieurs. Il aurait pu faire rentrer aussi dans cette perspective des institutions de prévoyance [335] et des tâches d'éducation. Peut-être l'idée que les besoins du Sage sont limités et qu'il peut les satisfaire aisément lui-même le portait-elle à attacher peu d'importance à l'assistance fournie par l'État ; l'éducation physique, elle, aura été requise à ses yeux en tant que moyen de rendre les citoyens aptes à la défense. Quant à la culture générale, il ne lui accordait, comme on en a divers témoignages, aucune valeur. L'éducation civique incombait pour lui, comme Philodème nous l'apprend, au philosophe, en tant qu'il est le seul à être qualifié pour cela. Il ne pensait pas que la masse fût apte à une connaissance élevée. L'on comprend par là qu'il ait limité la fonction de l'État dans le sens qu'on a dit. Nous pourrions encore rappeler ici qu'un penseur humaniste comme Wilhelm von Humboldt, du moins dans son œuvre de jeunesse *Von der Grenzen der Wirksamkeit des Staates*, qui se situe avant sa propre activité politique, voulait, se plaçant au point de vue de l'individualisme strict, borner l'action de l'État à la protection du Droit, et qu'une telle conception, connue sous le nom de manchesterienne, était jusqu'à une époque récente la conception dominante dans les cercles libéraux.

Épicure fait preuve de bon sens en ce que, à l'inverse des tendances cosmopolites de l'École cynico-stoïcienne, il a pleinement saisi la nécessité de l'État, et en outre en ce qu'il reconnaît dans l'État, le Droit et les mœurs un produit du devenir naturel, et donc une réalité rationnelle. En effet, si fortes que soient en lui

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

les tendances individualistes de l'hellénisme, l'antique tradition hellénique d'amour pour la Cité et l'État n'est pas encore complètement éteinte chez le fils du clérarque attique. Eu égard à l'état où se trouvait alors la psychologie des peuples, on peut qualifier d'ingénieuse sa théorie de l'évolution de l'humanité. Elle prouve que le fils de l'instituteur n'était nullement étranger lui non plus aux connaissances historiques.

On doit de même lui accorder que le Droit, pris dans son ensemble, est toujours un Droit conditionné. Il n'y a pas d'État idéal ni de Droit idéal, il n'y a jamais qu'un Droit fait pour cet État et pour cette époque. Le but du Droit n'en reste pas moins une règle de valeur universelle pour chaque Droit particulier. En ce sens, la distinction qu'il fait entre Droit Naturel et Droit Positif est elle aussi importante et exacte. Il occupe en quelque sorte une position intermédiaire entre l'École rationaliste et l'École historique.

Qu'il considère l'intimidation comme étant la fonction du châtiment, c'est une conséquence de son concept du Droit. L'injustice porte tort à la sécurité de la société, et doit donc être empêchée. C'est ce que réalise la menace pénale, dont il surestime sans doute l'action. Si nous trouvons chez Hermarque évoquée aussi l'action d'amendement du châtiment, elle n'apparaît néanmoins qu'à l'arrière plan. L'homme raisonnable n'en a pas besoin, l'homme déraisonnable ne peut être qu'intimidé, non amendé. C'est ainsi qu'il approuve même la peine de mort, qui est incompatible avec la fonction d'amendement. Mieux, il va jusqu'à admettre pour la masse les moyens d'intimidation religieux, qui sont cependant pour le Sage dénués de sens. Puisque, pour fonder le droit de punir, il postule le libre-arbitre, il donne l'impression de voir également dans le châtiment une expiation de l'injustice. Nous ne possédons il est vrai aucune autre preuve à l'appui de cette idée.

Le conseil de se tenir à l'écart de la politique est lui aussi, dans les limites où il le donne, et du fait de la justification qu'il en apporte, légitime du point de vue où il se place. Qui a pour idéal l'équilibre spirituel peut d'autant moins trouver son salut dans les menées ambitieuses et périlleuses de la vie publique que

CORPUS, revue de philosophie

la pensée philosophique ne le qualifie pas pour l'activité politique. Déjà Platon et Aristote mettaient la vie théorique au-dessus de la vie pratique ; le Portique partage ce point de vue. La situation politique de la Grèce à cette époque est une seconde raison qui fait comprendre cette attitude d'abstention politique. Que, en même temps que ce rejet de la politique pratique, il ait rejeté de la façon la plus décidée la confusion de la Philosophie avec la Rhétorique et la Sophistique qui était largement répandue dans les Écoles de son temps, c'est une attitude dont, comme nous le verrons, von Arnim a eu raison de faire ressortir le mérite.

On peut donc tenir la Philosophie du Droit d'Épicure pour une conséquence logique de ses présuppositions éthiques⁴⁶. La critique devra s'attaquer à celles-ci. Leur caractère partiel et contradictoire n'est pas difficile à établir.

V.

[337]

J'ai déjà signalé à l'occasion les points d'accord entre Épicure, dans ses conceptions de Philosophie du Droit, avec d'autres penseurs. Jusqu'à quel point il se rattache dans ce domaine à des prédécesseurs, c'est une question à laquelle je ne me risque pas à répondre dans toute son étendue. Je voudrais seulement, en guise d'appendice, préciser ses rapports avec Démocrite et son École.

Hirzel a été le premier à tenter, dans la première Partie de ses *Untersuchungen zu Ciceros philosophischen Schriften*, d'apporter contre Zeller la preuve qu'Épicure a pris Démocrite pour point de départ non seulement dans sa Philosophie de la Nature, mais

⁴⁶ Lorsque Kaerst, *loc.cit.* § 111, insiste sur l'insuffisance de l'utilitarisme à fonder l'idée de Droit, je suis sur ce point pleinement d'accord avec lui. Lorsque par contre il prétend que la philosophie épicurienne ne fait pas la moindre tentative pour déduire de ses présuppositions une obligation effective, il me semble que c'est une erreur. Le caractère obligatoire du Droit repose sur l'utilité qui lui est liée universellement et nécessairement. L'homme sensé se sent donc obligé par l'idée de Droit même sans contrainte légale

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

aussi dans sa théorie de la connaissance et dans son Éthique. À l'égard de la première, j'ai déjà adopté dans ma Thèse le point de vue de Hirzel ; Natorp, dans ses *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems in Altertum*, a reconnu cette relation, mais a insisté, si j'ose dire, plus que de raison, sur les oppositions avec Épicure. Pour l'Éthique, Natorp encore a signalé de façon remarquable dans son *Ethika des Demokritos* la parenté des deux penseurs.

Or il me semble qu'il en va aussi de même pour les conceptions de Philosophie du Droit.

[433] Déjà la Maxime B.174 (Diels) de Démocrite montre l'accord des deux penseurs sur les principes : ὁ μὲν εὐθυμος εἰς ἔργα ἀεὶ φερόμενος δίκαια καὶ νόμιμα. Droit et Loi sont, tout comme chez Épicure, à la fois distingués et mis sur le même plan ; leur obéir est caractérisé comme une conséquence et sans doute aussi comme un facteur de l'harmonie spirituelle, idée semblable à celle dont nous avons trouvé l'expression chez les Épicuriens récents. Comme chez eux, on évoque en contrepartie l'angoisse perpétuelle et le tourment intérieur que l'acte injuste entraîne à sa suite : "Ὅς δ'ἂν καὶ δίκης ἀλογῇ ... δέδοικε καὶ ἑωυτὸν κακίζει. Si l'exposé de la théorie démocritéenne qu'on trouve chez Épiphanias (Diels A 166) est exacte (voir ci-dessous note 46), il se rangeait comme Épicure du côté de ceux qui défendaient la φύσις du δίκαιον (ἀδίκον δὲ τὸ ἐναντίον τῆς φύσεως), tandis qu'Aristippe combattait cette thèse (cf. Diogène-Laërce II, 93 μηδὲν τε εἶναι φύσει δίκαιον ... ἀλλὰ νόμῳ καὶ θέσει). Il célébrait la loi (Maxime B.248) comme bienfaitrice de l'humanité, et prônait, là aussi en accord avec Épicure, (Maxime B.47) l'obéissance envers la loi et l'autorité⁴⁷, non point cependant par crainte, mais par [434] sentiment du devoir (Maxime 41). À la place de ce dernier il est vrai, Épicure aurait mis la connaissance de l'utilité. Comme

⁴⁷ L'affirmation d'Épiphanias (A 166) : ἐπίνοιαν γὰρ κακὴν τοὺς νόμους ἔλεγε καὶ οὐ χρὴ νόμοις πειθαρχεῖν τὸν σοφόν, ἀλλὰ ἐλευθερίως ζῆν, ne peut donc être exacte, ou du moins la fin tout au plus peut l'être en ce sens que le Sage n'a pas besoin de lois, opinion que nous avons trouvée chez Épicure, et que nous trouverons chez Démocrite.

CORPUS, revue de philosophie

celui-ci, Démocrite pose que l'on doit éviter le mal, même si l'on passe inaperçu ; seul le motif, la honte intérieure, serait rejeté par le premier. Comme Épicure il célèbre le bonheur qu'il y a à appartenir à un État bien administré (Maxime B.252) : πόλις γὰρ εὖ ἀγομένη ὀρθωσίς ἐστι, καὶ ἐν τούτῳ πάντα ἔνι, καὶ τούτου σωζομένου πάντα σώζεται καὶ τούτου διαφθειρομένου τὰ πάντα διαφθείρεται.

Qu'il ne soit pas loin pourtant du λάθε βιώσας d'Épicure, c'est ce que montre le fragment 3 : Τὸν εὐθυμείσθαι μέλλοντα χρὴ μὴ πολλὰ πρήσσειν μήτε ἰδίῃ μήτε ξυνῇ.

L'essentiel est cependant qu'il limite, comme Épicure, la fonction des lois à empêcher les dommages mutuels. La Maxime B.245 dit en effet : οὐκ ἂν ἐκώλυνον οἱ νόμοι ζῆν ἕκαστον κατ'ἰδίην ἐξουσίην, εἰ μὴ ἕτερος ἕτερον ἐλυμαίνετο (= μὴ βλάπτειν ἀλλήλους).

Il s'accorde encore avec lui en ce que l'homme raisonnable n'a pas besoin des lois pour agir avec justice (Maxime B.181). Il se tourne de même contre Empédocle et les Pythagoriciens en avançant que la destruction des bêtes nuisibles n'est pas coupable et contribue à l'intérêt général (Max.B.257). Et il justifie également ainsi la destruction des hommes s'ils sont ennemis (Max.258-260).

Comme Métrodore, cité dans le περὶ οἰκονομίας de Philodème, il recommande la bonne tenue du train de maison, comme dans ce passage il vante les mérites d'une aisance modérée. Il rejoint Épicure dans la répugnance à l'égard du mariage et de la procréation (cf. A.170 et B. à plusieurs reprises). Il s'élève cependant au-dessus de lui en reconnaissant que les tendances sympathiques sont la meilleure garantie pour l'accomplissement des fonctions de l'État (B.255 et 261). Cette fonction de l'État repose cependant bien, chez lui aussi, non sur les exigences du bien public, de la πόλις, mais sur les intérêts particuliers.

Il me semble donc que l'accord des deux philosophes en ce domaine porte sur l'essentiel. Les divergences sont orientées dans le même sens que celles qui séparent leurs théories éthiques, et peuvent s'expliquer à partir de là.

Il reste cependant encore un point à discuter. Si nous avons trouvé des concordances fondamentales entre Épicure et Démocrite dans leurs conceptions dogmatiques du Droit, une

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

parenté plus grande encore apparaît entre Épicure et Protagoras dans leur généalogie de l'État du point de vue de la philosophie de l'histoire. En effet les explications [435] que Platon, dans son *Protagoras*, met dans la bouche de celui-ci, concordent d'une façon extrêmement remarquable avec les conceptions que nous avons trouvées plus en détail sur le même sujet chez Lucrèce et Hermarque. Protagoras suppose lui aussi un état primitif de barbarie. Le premier progrès de la civilisation est amené chez lui aussi par l'utilisation du feu à des fins techniques. À ce premier progrès se rattachent les acquisitions ultérieures : croyance aux Dieux, langage, construction d'habitations, vêtements, chaussures. Mais les hommes vivent encore en habitat dispersé, sans cités, servant de proie aux bêtes sauvages. Avec l'art politique leur manque aussi l'art militaire. L'étape suivante est celle de la fondation des Cités. Maintenant encore cependant les hommes ne s'abstiennent pas de se porter tort mutuellement (ἡδίκουν ἀλλήλους). Ce n'est qu'avec l'introduction de la honte et de la justice⁴⁸ (réalisée dans le mythe par Hermès sur l'ordre de Zeus) qu'apparaît la vie politique. Le meurtre des concitoyens tombe sous le coup du châtement. Que Protagoras trouve lui aussi dans l'intimidation (ainsi que dans l'amendement) la fonction du châtement, nous le savons. Il tient lui aussi pour critères du Juste l'utilité et la réciprocité (327b). Il rend compte lui aussi de la diversité des droits par leur relativité, et en appelle, comme les Épicuriens, à l'analogie du sain et du malsain (334 sqq). Chez lui aussi l'État naît, non du sentiment communautaire, mais de la pression des besoins individuels.

Je ne veux pas entrer dans le détail des passages du *Théétète* relatifs à Protagoras, parce qu'on peut se demander jusqu'à quel point ce ne sont pas des conséquences tirées par Platon de la thèse de Protagoras qui leur sert de fondement. Ici encore cependant, c'est, comme chez les Épicuriens, le Sage qui persuade les citoyens de l'utilité de la Justice (167c), et Platon attribue la thèse selon laquelle les δίκαια ne sont pas naturels à

⁴⁸ Αἰδώς est le sentiment du κάλον et de l'αἰσχρόν, Δίκη celui du δίκαιον et de l'ἀδίκον.

CORPUS, revue de philosophie

ceux ὅσοι μὴ παντάπασιν τὸν Προτάγορου λόγον λέγουσι (172b). Que Protagoras ait philosophé sur l'ἀκούσιος φόνος de la même façon qu'Hermarque, le fragment A 10 (Diels) nous l'apprend.

Puisqu'il est donc indubitable qu'Épicure s'appuie sur les théories de Protagoras que rapporte Platon, la question se pose de savoir comment celles-ci lui ont été transmises. À moins que Platon ne les ait librement imaginées, – ce que je ne crois pas –, elles pourraient avoir été tirées d'œuvres de Protagoras qui auraient également servi de source à Épicure. Or je tiens pour vraisemblable que Protagoras a effectivement exprimé des pensées semblables, peut-être [436] dans ses ἀντιλογίαι⁴⁹. Etant donné cependant le procédé de Platon qui consiste à combattre en même temps des contemporains dans ses grands prédécesseurs, je crois qu'il a emprunté à un tel contemporain le détail du développement de ces pensées. Et je présume qu'il s'agit de Démocrite. Qu'entre lui et Protagoras en effet il y ait des convergences aussi dans le domaine politique, Nestle l'a mis justement en relief récemment (*Politik und Aufklärung in Griechenland, Neue Jahrb.* XII p. 8). Ainsi leurs idées sur la loi et le châtement se ressemblent-elles. Je crois trouver de plus un écho du mythe de Protagoras et de sa théorie de l'introduction des lois chez le démocritéen Anaxarque. Lorsqu'en effet celui-ci voulut consoler Alexandre de la mort de Clitus, il développa l'idée que le roi est placé au-dessus des opinions humaines, puisqu'il représente lui-même la source du Droit. D'après Plutarque (*Alexandre*, chap.52), il disait Τὴν Δίκην ἔχει παρέδρον ὁ Ζεὺς καὶ τὴν Θέμιν, ἵνα πᾶν τὸ πραχθὲν ὑπὸ τοῦ κρατοῦντος θεμιτὸν ᾦ καὶ δίκαιον, et chez Arrien *Anab.* IV, 9, 7, il poursuit en termes semblables : καὶ οὖν καὶ τὰ ἐκ βασιλέως μέγαλον γιγνόμενα δίκαια χρῆναι νομίζεσθαι πρῶτα μὲν πρὸς αὐτοῦ βασιλέως, ἔπειτα πρὸς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων. Nous nous souvenons que dans Platon, Protagoras fait de Δίκη et d'Αἰδώς un cadeau de Zeus aux hommes, et que d'après Lucrèce les rois furent les premiers introducteurs des lois.

⁴⁹ Diels (p. 538, 1.7 note) a raison, me semble-t-il, d'admettre que περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως est un titre forgé ultérieurement.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

On trouve également des échos du mythe de Protagoras dans les *Egyptiaca* d'Hécatée d'Abdère. Ainsi y est-il dit p. 460, 9sq. Diels : ἔθεσαν δὲ καὶ νόμους ὑπὲρ δικαιοσύνης, οὓς εἰς Ἑρμῆν ἀνήνεγκαν. Ligne 39sq. : des descendants humains des Dieux auraient gagné l'immortalité διὰ σύνεσιν καὶ κοινὴν ἀνθρώπων εὐεργεσίαν (Lucrèce : *benigni, ingenio qui praestabant*), ὧν ἐνίους καὶ βασιλεῖς γεγονέναι. Certains prêtres estiment (l.47) que πρῶτον ἠφαιστον βασιλεῦσαι πρὸς εὐρετὴν γένομενον. Il me semble que dans ce roman intellectuel des idées philosophiques qui viennent de Protagoras et peut-être de Démocrite, et se retrouvent chez Épicure, sont attribuées aux Égyptiens.

À ce propos, je voudrais encore revenir en quelques mots sur le passage, mentionné ci-dessus p.296, du Livre II de la *République* de Platon. Les développements de Glaucon et d'Adimante sur la question de savoir si c'est la justice ou l'injustice qui est un bien doivent être sans aucun doute, si on les prend dans leur ensemble, et compte tenu de la façon plaisante dont l'auteur les met en relief, [437] mis au compte de Platon. Toutefois les φασί et les λέγουσι répétés attestent que dans le détail de ces développements il est fait usage d'idées empruntées à autrui, librement combinées aux autres. Or la remarque, faite en 357b, que les ἡδοναὶ ὅσαι ἀβλαβεῖς καὶ μηδὲν εἰς ἔπειτα χρόνον διὰ ταύτας γίγνεται ἄλλο ἢ χαίρειν ἔχοντα sont un Bien en soi, a déjà une résonance épicurienne. Mais nous savons que la théorie du plaisir n'était pas non plus étrangère à Démocrite. Plus loin, en 359a, l'origine du Droit est rapportée à des contrats stipulant d'éviter les dommages mutuels. Ces déterminations elles aussi : nature contractuelle du Droit, délimitation négative de son contenu, nous les savons épicuriennes, et nous trouvons la seconde au moins chez Démocrite ; mais rien n'empêche de lui attribuer aussi la première. Sans doute l'équivalence inconditionnelle établie dans la suite entre le δίκαιον et le νόμιμον ne correspond-elle pas aux vues d'Épicure. On ne peut guère l'attribuer non plus à Démocrite, même si nous ne nous fions pas au passage d'Épiphanias. Mais elle peut être le fait d'un inflexissement dû à Platon. L'objection opposée à la supériorité de l'injustice en 365c : οὐ ῥάδιον αἰεὶ λανθάνειν κακὸν ὄντα est elle aussi à la fois

CORPUS, revue de philosophie

épicurienne et démocritéenne. Lorsque enfin on rejette l'argument selon lequel l'injuste ne pourrait échapper à la vigilance des Dieux au nom de l'hypothèse qu'il n'y a pas de Dieux ou qu'ils ne se soucient pas des affaires humaines, la seconde hypothèse, et la renonciation à un châtement divin de l'injustice, correspondent pleinement aux vues d'Épicure. Mais nous ne trouvons pas plus chez Démocrite que le commandement d'agir avec justice soit motivé par une référence à la récompense et à la punition divines. Il serait donc fort possible que les idées exposées ici par Platon, dans la mesure où elles revêtent une couleur épicurienne, remontent à Démocrite.

Ces dernières conjectures, je le reconnais volontiers, ne représentent que des possibilités ; mais nous reviendrons sur un terrain solide si nous examinons le rapport de Nausiphane à Épicure. C'est en lui que nous trouverons le véritable intermédiaire entre le Maître et le disciple, y compris dans les domaines de l'Éthique et de la Philosophie du Droit. Avec la *Rhétorique* de Philodème sa figure se dessine désormais de façon plus nette à nos yeux.

Démoerite avait déjà avancé dans sa Τριτογένεια (Diels I² p. 385, 25sq) que l'εὖ λέγειν est le second présent qu'apporte la φρόνησις. Nous savions déjà d'après Sextus (*Adv.Math.* I, 2) que Nausiphane avait rassemblé autour de lui de nombreux disciples et qu'il s'adonnait avec ardeur aux disciplines intellectuelles (μαθήματα), mais surtout à la Rhétorique. La même conclusion ressort [438] également des invectives dont Épicure, d'après le même passage de Sextus précisément, et d'après les indications dont nous fait part Diogène-Laërce, X,7, couvrait son professeur dans la *Lettre aux amis de Mitylène*, que celle-ci soit ou non authentique. Ce point est désormais pleinement confirmé et élucidé dans le détail grâce à Philodème. Nous voyons par ce dernier que Nausiphane a exposé aussi son attitude à l'égard de l'art oratoire sous forme écrite, soit dans un livre spécial, soit (comme l'admet implicitement Diels I², p. 463, l.41) dans son Τρίπους à propos de la Τριτογένεια de son Maître mentionnée ci-dessus. Son sentiment était que l'étude de la nature, telle qu'il la cultivait dans l'esprit de Démoerite, pouvait produire de bons

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

orateurs. C'est contre cette opinion, défendue également par d'autres Physiciens, peut-être ses disciples (Sudhaus, *Rheinisches Museum*, vol. 48 p. 334-5, suppose à juste titre qu'il faut y ranger aussi Timocrate, le frère de Métrodore), que se dressa Métrodore dans un ouvrage intitulé : Πρὸς τοὺς ἀπὸ φυσιολογίας λέγοντας ἀγαθοὺς εἶναι ῥήτορας (Philodème, *Rhet.*I, p. 54)⁵⁰. C'est à cet ouvrage que se rattache (d'après la conjecture certaine de Sudhaus, *ib.* p. 333) la section du Livre de la *Rhétorique* de Philodème que Sudhaus indique être le Livre VI, dans laquelle l'auteur combat les Physiciens. Cependant, alors que l'éminent éditeur suppose que seules les colonnes XXIX à XLVIII sont dirigées contre Nausiphane, H. von Arnim, dans sa lumineuse Introduction à *Dion* p. 46, attribue déjà, avec l'accord de Diels, les colonnes 1 (XI)-XXVIII elles aussi à la polémique contre Nausiphane, et je crois de mon côté qu'il faut chercher le début de cette polémique dans la partie perdue de la colonne I, en sorte que les colonnes II-X lui appartiendraient elles aussi⁵¹. La démonstration de cette hypothèse nous conduirait ici trop loin.

[439] Or il est remarquable que, précisément dans sa polémique contre Nausiphane, Philodème laisse voir la parenté

⁵⁰ Que seuls Nausiphane et ses partisans soient combattus dans cet ouvrage, c'est ce que montrent les paroles de l'*Hypomnèmatikon* de Philodème (Sudh., II, 242, 32) : τοῖς εἰς τοὺς περὶ Ναυσιφάνην ἔνπροσθε παρατεθεῖσιν (à savoir, par Métrodore).

⁵¹ Seules les col.XXIV, 16 – XXV, 8 combattent un autre adversaire, dont le nom a disparu après les mots d'introduction : Καίτοι Ναυσιφανείois ὁμοιος ὁ λόγος ἐστίν ... L'épisode se clôt nettement comme tel avec : Ἀλλ'οὗτος μὲν χαίρετω. Dans la partie conservée cet adversaire est d'abord caractérisé par son refus de l'ἱστορία, refus qui, d'après 16, 12 et XXXVI, 4, s'introduit chez Nausiphane de façon douteuse et seulement peut-être à l'occasion de la polémique contre les Épicuriens, qui exigeaient pour les hommes politiques la connaissance de l'ἱστορία. Il est caractérisé en second lieu par la thèse suivante : le Physicien peut persuader n'importe quel peuple (XXV, 1.6 [πείθ]οι ἄν), tandis que Nausiphane exige que l'orateur τοῦ πλήθους καταμάθῃ τοὺς ἐθισμοὺς [439] (XXV 1.18-19. Peut-être l'auteur de cette contre-critique est-il Timocrate. La colonne 15 appartient-elle à cet épisode, la question doit rester posée.

CORPUS, revue de philosophie

d'Épicure avec celui-ci. Nous nous limitons naturellement ici à l'Éthique et à la Politique.

Les caractères essentiels de l'Éthique de Nausiphane sont contenus dans le passage (XII, 2sq – p.8 Sudh.) que déjà von Arnim (*loc.cit.* p.51) a attribué à juste titre à celui-ci

Τὸ συγγενικόν⁵² τέλος, ὅπερ ἐστὶν ἡδεσθαι καὶ παθεῖν⁵³, ἀλλ'εἰ μὲν ἔστι τις ἄνθρωπος, πρὸς τοῦτο φέρεται καὶ χωρὶς τῆς οὐτῶν προσδοκίας εἴτ'ἀλόγως εἴτε λελογισμένως οὔτε διώκειν τοῖς ὅλοις οὐδὲν οὔτε φεῦγειν μάλλον δ'οὐδὲ τα ζῶα ἄλλον ἐπιδέχεται τρόπον. Nausiphane considère donc le plaisir et l'absence de douleur comme une fin suprême naturelle⁵⁴. Tout homme se tourne immédiatement vers elle, avec ou sans réflexion, et sans elle ni l'homme ni les animaux ne rechercheraient ni ne fuiraient quoi que ce soit. Les sentiments de plaisir et de déplaisir sont donc les seuls appâts et les seuls motifs qui soient proposés à la volonté. Nous savons que Démocrite disait déjà dans le περὶ εὐθυμίας (fragm.4 Diels) : τέρψις ... καὶ ἀτερπὴ οὖρος (= τέλος) τῶν συμφόρων καὶ ἀσυμφόρων. Et le démocriteen Diotimos à la suite de Démocrite considère comme critères αἰρέσεως καὶ φυγῆς τὰ πάθη. Ainsi donc si Nausiphane s'accorde avec Démocrite sur les concepts fondamentaux, il s'accorde avec son propre élève le plus souvent jusque dans les expressions. "Ἡδεσθαι et μὴ ἀλγεῖν sont pour ce dernier aussi le τέλος et l'ἀγαθὸν συγγενικόν (Usener p.63 l.1) ou σύμφυτον (*ib.* l.3), ἀπὸ αὐτῆς (τῆς ἡδονῆς) καταρχόμεθα πάσης αἰρέσεως καὶ φυγῆς (l.2-3). Il enseigne lui aussi que les animaux obéissent aux mêmes instincts fondamentaux (cf. par ex. Us. Fragm.398). Tous deux s'accordent cependant à exiger que l'on ne choisisse pas n'importe

⁵² Texte de von Arnim p. 51. Cf. col. XXIII l.14 (Sudh. p. 17) et 8, 2 (p. 10) τοῦτο ὃ βούλεται ἡ φύσις.

⁵³ Telle est la leçon que je préférerais, aussi près que possible de la graphie ΚΑΠΗΘΕΙΝ. Sudhaus : « πείθεσθαι καὶ πείθειν ? », – von Arnim : ἡδεσθαι καὶ μὴ ἀλγεῖν, d'après XVII, 13sq, où Philodème reprend ces mots. Mais καὶ μὴ ἀλγεῖν est trop loin de la graphie. Sur le ἀπαθεῖν voir ci-dessous.

⁵⁴ Cf. aussi col.XVIII, 14sq (dans la réfutation de Philodème) : εἴτε δὲ καὶ ταῦτόν ἀεὶ τῷ φυσικῷ τέλος δοθείη, πρὸς ὅτι σφροδρότατα ὥρμηκεν (ce à quoi il – Nausiphane – est enclin de la façon la plus décidée).

quel plaisir ni qu'on évite n'importe quel déplaisir, mais que l'on soumette l'un et l'autre à la critique en considération de leurs conséquences. Philodème, col.IX, 4sq, dit de Nausiphane : τὴν διάγνωσιν ὧν αἰρετέον καὶ φευκτέον πρὸς τὸν πολιτικὸν βίον φέρων, et Épicure lui-même [440] (*loc.cit.* 63, 13 sqq) : τῇ μὲν τοι συμμετρήσει καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει ταῦτα πάντα (ἡδονὰς καὶ ἀλγηδόνας) κρίνειν καθήκει. De la même façon Démocrite exige lui aussi, d'après Stobée (Diels, 383, 45--6) διορισμὸς καὶ διάκρισις τῶν ἡδονῶν, exigence qui est confirmée par de nombreux fragments.

Mais cet accord s'étend plus loin encore du côté des principes comme du côté des conséquences. Si j'ai eu raison de restituer ἀπαθεῖν comme je l'ai fait ci-dessus, je crois que sous ce mot n'est pas seulement compris le négatif μὴ ἀλγεῖν, mais un état de bonheur positif. Que Nausiphane ait effectivement défini comme τέλος l'ἀκαταπληξία, nous le savons d'après le fragment d'Apollodore (Diels p. 465, 41). Or nous lisons col.XXXI 2, à la suite du passage où on parle du goût de Nausiphane pour l'activité politique : οὐδ'ἔοικεν (mais cela ne convient pas), εἴ τις τῆς ἡσυχίας ἐπιβάλλεται θεωρία οὐδενὶ συνεργοῦντα. Cette théorie de l'ἡσυχία doit correspondre à l'exigence de l'ἀκαταπληξία et elle trouverait son expression dans l'ἀπαθεῖν évoqué ci-dessus. C'est ainsi déjà que Nausiphane, d'après Apollodore (voir ci-dessus) associait l'ἀκαταπληξία à l'ἀθαμβία de Démocrite, et celle-ci à son tour ne fait qu'un avec le mot par lequel Démocrite désigne la plupart du temps sa fin éthique, l'εὐθυμία, l'équilibre spirituel (cf. Natorp, *Ethik des Demokrit* p. 95). Et nous pouvons suivre plus loin encore le développement de ce concept. Diogène-Laërce (IX, 60) dit du disciple de Démocrite Anaxarque : οὗτος διὰ τὴν ἀπαθίαν ... Εὐδαιμονικὸς ἐκαλεῖτο. L'élève de celui-ci, qui fut aussi le maître de Nausiphane, Pyrrhon, donnait pour conséquence à son doute l'ἀταραξία (Zeller III a⁴ p.505 A3) ou ἀπάθεια (ib.A5). Timon lui aussi caractérisait cet état comme une vie ῥῆστα μεθ'ἡσυχίης (ib. A4). Ainsi donc les concepts, attestés pour Nausiphane, d'ἀκαταπληξία, d'ἀπάθεια et d'ἡσυχία s'avèrent être des héritages issus de l'École de Démocrite et de Pyrrhon. Et étant donnée l'admiration que, au témoignage d'Antigone de Carystos, il portait à l'attitude d'esprit du second (Diels p. 462 l.36-7), on peut

CORPUS, revue de philosophie

admettre qu'il donnait à ces concepts une acception peu éloignée de l'acception quiétiste que leur donnait le Sceptique. Or Nausiphane lui-même, dans le passage cité plus haut, atteste qu'Épicure admirait pareillement le style de vie (ἀναστροφή) de Pyrrhon. Et de fait il est suffisamment connu qu'Épicure trouvait lui aussi son idéal de vie dans l'absence de douleur et la paix de l'âme (ἀταραξία) (cf. Zeller *loc. cit.* p. 455). Ajoutons à cela [441] que Nausiphane aussi bien qu'Épicure considère cette paix de l'âme comme un résultat de l'étude de la nature, qui avant tout libère l'âme des visions chimériques. C'est ainsi que Nausiphane dit, d'après Philodème col. XLIV, 18-19 : καὶ καρπὸν (à savoir de la méthode philosophique) οὐ μισθὸν ἀλλὰ κενῶν δοξῶν ἀπαλλαγὴν. Mais l'idée d'Épicure est identique : la Physiologie a pour rôle de nous libérer des visions chimériques et des vains désirs (cf. Zeller *loc. cit.* p. 396 A. 1). D'après tout cela il est au plus haut point vraisemblable qu'Épicure a, dans l'Éthique aussi, pris appui sur son professeur. Si pourtant Philodème XXXI 4sq, et ce assurément à la suite des premiers chefs de l'École, qualifie la théorie de la tranquillité de Nausiphane de οὐδενὶ συνεργούσα, μὴ ὅτι αὐτῷ τῷ βίῳ τῶν κεκτημένων περιποιούσα τὸ ἄριστον ἢ τροπὴν πρὸς τὸ βέλτιον, nous allons en apprendre tout de suite les raisons.

À l'inverse de la maxime bien connue d'Épicure : οὐ πολιτεύεται ὁ σοφός, il semble que Nausiphane ait engagé le Sage à s'occuper non seulement de Rhétorique, mais aussi de Politique. J'ai dit « il semble », parce que les passages qui touchent à cet aspect de sa théorie ne fournissent pas de résultat absolument indubitable. Lorsque, Vol.Herc.IV² f. 206 (Usener p. 414)⁵⁵, un adversaire des Épicuriens dit : μετὰ ταῦτα πρὸς τὴν τέχνην τί δὴ λέγουσι ἀλλ' ἢ « φιλόσοφος ἀνὴρ οὐ πολιτεύεται ; » δι' ὃ δὴ ἄρχονται μακρῶς ἢ πρὸς τὸν Δημοκρίτειον Ναυσιφάνην διαμάχονται, il est possible que la polémique des Épicuriens ait été dirigée simplement contre l'intérêt porté par Nausiphane à la Rhétorique (τέχνη). Et il en va de même des passages de la *Rhétorique* de Philodème qui renvoient directement à Nausiphane. Ils ne sauraient exclure

⁵⁵ Crönert, *Memoria Herc.* p. 5, sur la base de l'écriture, attribue aussi cette colonne à la *Rhétorique* de Philodème.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

tout à fait l'hypothèse que Nausiphane, s'il assignait au Sage la tâche de s'occuper de Rhétorique et de Politique du point de vue théorique ainsi que d'enseigner ces deux disciplines, en abandonnait néanmoins la pratique à l'orateur. Toutefois il est vrai que la réfutation de Philodème donne en maint passage une autre impression. Examinons les principaux passages qui font ici problème.

C.XIII et c. 4 (Sudh. p. 4-5) Philodème explique que l'orateur s'attire nécessairement la haine de la foule. Suivent alors (c. 4, 10) ces paroles importantes : "Ὅθεν καὶ Ναυσιφάνης οὐκ ἀπέδρα· λέγει γὰρ προαιρήσεσθαι τὸν σοφὸν ῥητορεύειν ἢ πολιτεύεσθαι. [442] « Nausiphane ne s'y soustrayait pas non plus, car il disait que le Sage préférerait avoir une activité oratoire ou politique ». Il est clair que la phrase prise dans ce contexte ne donne alors aucun sens. Il est en effet impossible que, de la haine de la foule contre les hommes politiques, on ait déduit la nécessité d'une activité politique. Aussi croyais-je d'abord devoir prendre ἢ dans le sens comparatif : « le Sage préférera avoir une activité rhétorique plutôt que politique ». Mais si j'ai trouvé des références à l'appui de αἰρεῖσθαι ἢ, je n'en ai pas trouvée pour προαιρεῖσθαι ἢ (sans μάλλον). Cependant c'est surtout la suite qui me semble parler contre cette interprétation. Après une lacune viennent en effet des paroles qui portent à conclure que Nausiphane conseillait de n'avoir une activité rhétorique et politique que lorsqu'on a affaire à des gens capables et bien disposés (εὐφυεῖς et πρόθυμοι), restriction à laquelle font aussi allusion les paroles de c. XII, 11 sqq. Si nous nous représentons cette réserve comme une condition adjointe à la phrase citée plus haut (et la lacune permet une telle restitution), alors tout est parfaitement en ordre : le Sage ne se produira en public que s'il a affaire à des gens honnêtes et bien disposés. Ainsi s'explique aussi en effet l'objection de Philodème qui suit immédiatement, et qui est pleinement fondée : οὐκ εὐφυεῖς γοῦν οἱ πολλοὶ πρὸς πάσας μεθόδους πειθοῦς οὐδὲ πρόθυμοι.

Il en va semblablement du second passage important c.XXX 1.11sqq. Il est dit à cet endroit : Il (le Physicien) pourrait certes affirmer que, pour autant qu'il le veuille bien (αἰρέσει), il possède l'aptitude (à la Politique) ; mais cette volonté ne s'appli-

CORPUS, revue de philosophie

quera à des aptitudes que dans la mesure où elles sont bonnes. Il est dit ensuite : Πῶς οὖν μέλλει τὴν δύναμιν ἔχων τοῦ πολιτεύεσθαι καλῶς οὐχὶ καὶ βουλήσεσθαι ; Il serait possible que cette question introduise la réfutation de Philodème. Mais l'interprétation de Sudhaus, qui l'attribue encore à Nausiphane, me paraît plus vraisemblable. En effet à cette interprétation s'accorde aussi la remarque de Philodème, dans la colonne suivante : cela n'est pas convenable (il s'agit assurément de l'activité politique) pour quelqu'un qui propose une théorie de la tranquillité. Nous voyons donc que dans les deux passages qui viennent d'être étudiés le Sage est invité à avoir une activité politique ; mais c'est, dans le premier, sous une réserve fort prudente, dans le second sous la forme d'une question qui se rattache à la déclaration selon laquelle, pour autant qu'il en ait l'αἰρέσις, le Sage possède l'aptitude à cette activité. Et Philodème déclare expressément plus loin (XXXI, 12sq) que celui-ci trouvera là une grande difficulté, puisque (par sa théorie) il n'est nullement contraint de se produire en public [443] ni d'agir pour l'intérêt particulier de sa patrie.

Dans la c.XXXVI, 6sq, la restitution est douteuse. Philodème a expliqué que le Sage doit se limiter à sa félicité individuelle. Puis, d'après Sudhaus, il continue : Καὶ κατὰ τοῦθ'ὁ ῥηθεὶς (à savoir Nausiphane) καὶ ἀφυές τι μεθοδεύει, ὅτι ζητῶν, εἰ νομοθεσίας ἢ στρατηγίας ἢ πολιτικῆς οἰκονομίας ὁ σοφὸς ἄλλοτρίως, οὐδὲν εἶδε πῶς τῆς σοφίας ἀγαθῶν ... ἀλλὰ πᾶν ἡγηράμενος εἶναι τὸ τίμιον καὶ ἀξιόλογον ἐν ταῖς παρὰ τῶν πολλῶν δόξαις καὶ μνήμαις ἐπὶ πολιτικαῖς δυνάμειν ἢ ταῖς κενῶς κομπουμέναις ἀρεταῖς καὶ καλοκάγαθίαις ἐπὶ ταῦθ'ἡχέναι τὸν ἄριστον προείληψε συλλογισμόν. Au lieu de cela von Arnim (p. 47) écrit l.6e-8a : ὥς ἀφυές τι⁵⁶ ἀποδεικνύων ἀρετήν. Cette dernière lecture donne un sens un peu plus positif. Elle ne tranche cependant pas non plus la question de savoir si Nausiphane a voulu parler ici d'un intérêt seulement théorique porté à ces tâches politiques, ou aussi d'un intérêt pratique. Toutefois puisque Philodème lui-même, comme nous l'avons vu

⁵⁶ Von Arnim lit χρῆμα au lieu de τι, mais alors la ligne atteindrait 24 lettres, alors que le maximum est de 21.

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

dans une précédente section, ne refusait pas aux Sages le droit de faire œuvre de législateur théorique, sa polémique doit sans doute avoir été dirigée contre une invitation à faire de la politique pratique. L'éloge de ceux qu'on nomme des politiques et celui des antiques législations c.XXXVII 1sqq paraît tendre aussi à engager le Sage à avoir une activité politique. Par contre, c. 23, 1sqq, celle-ci est recommandée non au Philosophe, mais à l'orateur, comme une activité digne de lui, et le passage de Métrodore c. 32, 8sqq, ne parle que d'une activité critique du Physicien en face de l'homme politique. Mais l'hésitation trouve son expression la plus nette c. XLV, 12sqq, si je comprends bien le passage. Il était question dans le passage de Métrodore de la différence entre les Politiques et les Philosophes. Il est dit alors : ἅμα μὲν τῷ ζήλῳ τῶν τοιούτων (des Politiques) ταῦτα (les tours de force oratoires) προσεποιήθησαν (les Physiciens), ἅμα δ'ἐνίοτε οὐ φασιν εἶναι τούτους (les Philosophes) πολιτικούς, ὥστ'ἐπιθαυμάζειν τῆς ποίας ἔξιν τῷ φιλοσόφῳ φασιν ὑπάρχειν πολιτικῆς. À cette idée correspond bien aussi la phrase, c.34 : [τὸν φυσικὸν⁵⁷ τὴν γ'ἔξιν ἔχειν τῆς τέχνης κατὰ τὸ εἰρη]μένον [444] φήσει τις, καὶ μὴδέποτε ῥητορεύσῃ διὰ τὸ μὴ προσιέναι τοῖς κοινοῖς. Tout ce passage n'aurait aucun sens, à moins que Nausiphane n'ait supposé que le Sage ne se produirait pas en général en public.

D'après tout cela la vérité me semble être que Nausiphane tient la Physique pour la meilleure école de Rhétorique et pense qu'elle est susceptible aussi de procurer des connaissances politiques, mais que, s'il ne considère pas qu'une activité politique personnelle sous certaines conditions soit indigne du Sage, il ne l'exige pas non plus de lui formellement. Il est donc bien loin, comme le pense Sudhaus, de voir l'idéal du Sage dans une activité d'intérêt public. Comme le fait justement ressortir Philodème, cela cadrerait mal avec l'idéal éthique du quietisme qui est le sien. Mais comment arrive-t-il à plaider, si prudemment que ce soit, en faveur de la politique ? Comment pouvait-il, lui

⁵⁷ Qu'il s'agisse du physicien, et non, comme dans la restitution de Sudhaus, de l'orateur, c'est ce que montre dans la suite notre passage col. XLVII 3sqq : πῶς οὐχὶ καὶ τὴν ῥητορικὴν τῷ φυσικῷ φήσομεν ἀκολουθεῖν.

CORPUS, revue de philosophie

qui était le défenseur de la Philosophie Naturelle, prendre fait et cause pour la Rhétorique, et avancer la thèse scabreuse à démontrer que la première était le meilleur chemin pour mener à la seconde ?

Le chapitre liminaire du *Dion* de von Arnim nous donne la solution de l'énigme. Il y a montré que Nausiphane fait partie des philosophes post-socratiques qui, vu les conditions qui étaient alors celles de l'éducation de la jeunesse, ne croyaient pas pouvoir entrer en concurrence avec la Sophistique autrement qu'en introduisant la Rhétorique dans leur système. Dès lors était-il bien obligé aussi, en contradiction avec son Éthique, à tout le moins de ne pas refuser pour les philosophes l'activité politique à laquelle il préparait ses élèves. Que cette concession à la tendance de son temps lui ait permis d'obtenir le succès souhaité, c'est ce que prouvent les relations qui nous instruisent des nombreux élèves qu'il attira à lui. Il pouvait du reste toujours s'autoriser de la valeur que son maître Démocrite attribuait à l'εὖ λέγειν, ainsi qu'au fait que celui-ci avait lui aussi déclaré qu'une participation modérée à la vie politique n'était pas indigne du penseur. Son professeur, Pyrrhon, semble n'avoir pas lui non plus rejeté complètement la sophistique. Antigone de Carystos en effet rapporte à son sujet (*loc.cit.*) : ἐν τε ταῖς ζητήσεσιν ὑπ'οὐδενὸς κατεφρονεῖτο διὰ τὸ ἐξοδικῶς λέγειν καὶ πρὸς ἐρώτησιν, et immédiatement après il est dit : ὅθεν καὶ Ναυσιφάνην ἤδη νεάνισκον ὄντα θηραθῆναι. C'est bien ainsi que celui-ci, en plein accord avec l'éloge précédemment fait de son professeur, déclare aussi dans Philodème c.XLIII, 1sqq : ὁ γὰρ μακρῷ λόγῳ καὶ συνειρομένῳ καλῶς χρώμενος ἄριστα χρήσεται καὶ τῷ διὰ ἐρωτήσεως καλουμένῳ καὶ ὁ τούτῳ κακείνῳ

[445] Par suite de cette propension de Nausiphane à la sophistique on s'explique suffisamment l'hostilité d'Épicure à son égard, que les injures qu'il est censé avoir proférées contre lui, et qui culminent dans le reproche de la καύχησις σοφιστική, soient authentiques ou non. Conformément à l'idée développée par von Arnim, Épicure s'appropriait la séparation nette entre Sophistique et Philosophie qu'avaient opérée Platon et Aristote. La Rhétorique lui paraissait, comme nous le savons, dépourvue de valeur pour

Olivier Bloch traduit Robert Philippson

les philosophes, et il lui semblait inopportun pour eux de faire de la politique pratique, parce que cette activité trouble la paix de l'âme à quoi ils visent, et exige des connaissances particulières, que le philosophe, qui tend à l'universel, ne peut comme tel se procurer. Aussi réprouvait-il le mélange contradictoire que Nausiphane avait fait des deux domaines.

Il me semble bien que von Arnim se trompe en émettant l'avis (p.63) que Nausiphane fonde « la πολιτική δύναμις non pas sur la science éthico-politique, mais sur la capacité formelle dans le discours et la conduite du dialogue » (*die π.δ. nicht auf ethisch-politische Wissenschaft, sondern auf das formale Können in Rede und Gesprächsführung*), et qu'« il ne semble pas y avoir pour lui de science politique » (*eine politische Wissenschaft scheine es für ihn nicht zu geben*). Il a, justement, montré lui-même d'excellente façon comment, selon Nausiphane, le Politique doit ramener le cas particulier au συγγενικὸν τέλος et faire ainsi saisir clairement à ses auditeurs le concept de l'utile. Et Philodème nous rapporte expressément (c.XXV, 12sq) que selon Nausiphane ἀπὸ φυσιολογίας ἔστι τὴν πολιτικὴν ἐμπειρίαν καὶ τὴν δεινότητα παραγίνεσθαι, εἴπερ ὁμοίως προσλάβοι, λέγει, τὴν τῶν πολιτικῶν πραγμάτων ἐμπειρίαν καὶ τοῦ πλήθους καταμάθοι τοὺς ἔθισμους ὡς καὶ τὴν φυσιολογίαν ὁ φυσικός.

Jusqu'à quel point il a développé la théorie politique, cela ne ressort pas des quelques indications que nous apporte Philodème. Elles suffisent néanmoins – et c'est bien l'essentiel pour notre objet – à établir le large accord qui existe à cet égard entre lui d'une part, Démocrite et Épicure de l'autre. Ainsi pour l'équivalence entre les δίκαια et les συμφέροντα ἐν ταῖς κοιναῖς συνόδοις (c.XXIV, 3sq) ; cf. Épicure, κ.δ. 36 : τὸ δίκαιον ... συμφέρον ... τι ἦν ἐν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ. Ainsi pour l'opposition (qui, il est vrai, concerne ici le discours) (c. 18, 11sq) entre le πλάσμα κενόν d'une part, la φύσις τῶν πραγμάτων et la συνήθεια de l'autre, qui correspond à la distinction des νομιθέντα δίκαια et des φύσει δίκαια chez Épicure (voir ci-dessus p.298-299). Même le concept de la συνήθεια n'est pas sans rapport avec la πρόληψις épicurienne

CORPUS, revue de philosophie

et encore que Nausiphane, influencé par ses prédécesseurs sophistiques, semble d'après c. 22 avoir eu beaucoup plus d'égards⁵⁸ pour les opi[446]nions de la foule que son élève, celui-ci est fort loin cependant, comme nous le montre surtout l'œuvre conservée de Polystrate, d'avoir méprisé par principe les opinions du peuple. Enfin l'appréciation positive des hommes politiques et des antiques législations, que nous trouvons attestée pour Nausiphane c. XXXVII, 1sq, se retrouve, nonobstant la réfutation de Philodème, chez Épicure et chez Philodème lui-même (cf. ci-dessus p. 329), de même que Démocrite lui aussi (Diels fragm.156) recommande d'apprendre l'art politique à l'école d'hommes tels que Parménide, Mélissos et autres.

On est donc bien en droit d'admettre qu'Épicure est, en tant que penseur politique aussi, issu de l'école démocratéenne. Outre cela, comme je l'ai indiqué à diverses reprises, se font saisir des influences péripatéticiennes qui sont à noter aussi dans d'autres domaines, là où il s'écarte de Démocrite. Quant à bâtir un État rationnel, comme l'a fait Platon, et comme l'a vainement tenté Aristote, ni les défauts ni les qualités de son système ne donnaient à Épicure motif de le faire.

J'ai p. 300 laissé en suspens la question de savoir si Épicure, en fondant le droit de punir sur le libre-arbitre, a en vue une théorie des représailles. Étant donnée son allure morale, une telle théorie ne peut guère se concilier avec la perspective utilitaire du philosophe. Or on me fait remarquer, du côté des juristes, que l'indéterminisme n'est pas nécessairement lié à l'idée de représailles. En fait l'intimidation est elle aussi inefficace en cas de détermination strictement fataliste de la volonté. Or puisque le postulat du libre-arbitre apparaît toujours chez Épicure étroitement connexe à la polémique contre le fatalisme, il n'est pas besoin, pour comprendre ce postulat, de recourir à l'idée de représailles, qui est par ailleurs complètement étrangère à Épicure.

Traduction Olivier BLOCH (Université Paris I)

⁵⁸ Son professeur Pyrrhon recommande lui aussi de suivre la συνήθεια et les ἔθη (Zeller *loc. cit.*, p. 506).

Monique Vernes était une amie de *Corpus, revue de philosophie*. Elle nous a quittés brusquement le 15 janvier 2013. En hommage, nous publions ici une communication restée inédite, prononcée au colloque « l'art de lire des philosophes » à l'ENS de Lyon en 2011. Josiane Boulad-Ayoub a bien voulu nous la communiquer, en assurant la mise en forme finale. Rappelons les éléments principaux de son oeuvre : *Jean-Jacques Rousseau. De la critique de la philosophie à la philosophie politique*, 1979 ; *Les antinomies de la justice* (1965, Prix de la ville de Genève) ; *La ville, la fête, la démocratie. Rousseau et les illusions de la communauté* (1978, prix de l'Académie française) ; citons parmi ses dernières contributions : « Jean-Jacques est-il mort à temps ? » (*La Pensée*, n° 370), « L'impossible retour vers l'origine : la langue et la cité grecques » (Duke University Press), « L'illusion cosmopolitique et les grandes âmes cosmopolites » (Champion), *God bless America* ; *La tolérance est-elle une vertu politique ?* PUL ; *Aux fondements de la représentation* et *La Révolution cartésienne*, ces deux dernières publications, aux PUL, en collaboration avec sa collègue Josiane Boulad-Ayoub. Son dernier ouvrage, actuellement sous-pressé, est une anthologie critique du *Dictionnaire d'économie politique* de Demeunier dans l'*Encyclopédie méthodique* de Panckoucke, avec une étude sur les *Observations sur la Virginie* de Jefferson.

OVIDE, ROUSSEAU, LES BARBARES ET LE BARBARE

Il est des phrases qui arrêtent l'esprit. Elles dessinent des espaces que nous traversons, retraversons, cherchons à exploiter et à habiter¹.

Un vers d'Ovide habite Rousseau,

Barbarus hic ego sum quia non intelligor illis
Et rident stolidi verba latina Getæ.

Le barbare, ici, c'est moi, qui ne suis compris de personne
Et ces Gètes stupides se moquent de mes mots latins².

au point qu'il le répète en épigraphe de trois de ses œuvres :
1- sur la page titre du manuscrit de *La muse allobroge et les œuvres du petit Poucet* (Manuscrit de Genève), en tête du cahier où il recopiait ses premiers poèmes. 2- sous le titre du *Discours sur les sciences et les arts*. 3- Enfin dans *Rousseau juge de Jean-Jacques* sous le titre *Dialogues* (manuscrit de Londres).

À la plainte d'Ovide fait écho une anecdote rapportée dans le livre II d'*Émile* : dans une assemblée, un enfant raconte comment Alexandre avale le breuvage qu'il sait empoisonné par Philippus, son médecin corrompu par l'argent de Darius. Personne dans l'assemblée n'a vu la beauté de ce trait et l'on tient l'action d'Alexandre et l'exaltation de Rousseau pour des extravagances :

¹ Georges Steiner, *Errata. Récits d'une pensée*, Paris, Gallimard, 1998 (trad. française), p. 107.

² Je cite la traduction de Danièle Robert, *Tristæ*, livre V, X, vers 37 et 38. In *Lettres d'amour. Lettres d'exil*. Édition bilingue, Thésaurus, Actes Sud, 2006.

CORPUS, revue de philosophie

J'allais répondre et m'échauffer, quand une femme qui était à côté de moi et qui n'avait pas ouvert la bouche, se pencha à mon oreille et me dit tout bas : « Tais-toi, Jean-Jacques, ils ne t'entendront pas. » Je la regardais, je fus frappé et je me tus³.

Le vieux langage de la vertu s'est perdu, rien ne sert de tenter de communiquer.

De cette inutilité, de cette impossibilité, la *Première Promenade*⁴ donne la formule définitive :

Me voici donc seul sur la terre, n'ayant plus de frère de prochain, d'ami, de société que moi-même [...] Tout ce qui m'est extérieur m'est étranger désormais [...] Je suis sur la terre comme sur une planète étrangère où je serais tombé de celle que j'habitais

Ici s'achève la non-communication (le temps cependant d'écrire un dernier livre) mais tout a commencé par elle : Rousseau prend la parole pour dire qu'il ne sera pas compris, il se donne comme un écrivain exilé, il semble rejoindre Ovide : « *Sic ego Sarmaticas longe projectus in oras, Efficio tacitum ne mihi funus erat* ». « Moi, éloigné, banni sur les côtes Sarmates, je fais tout pour que ma disparition ne passe pas inaperçue »⁵. Autrement dit je ne laisse pas passer silencieusement mes funérailles.

Nous ne savons pas si Rousseau a lu Ovide, *L'art d'aimer*, les *Héroïdes*, les *Tristes* et les *Pontiques* ; il a lu *Les Métamorphoses* qui figuraient dans les livres laissés par le père de sa mère, selon le livre I des *Confessions*. Surtout le livre X dont il utilise les grandes figures, Orphée, Pygmalion... Cependant la persistance de l'épigraphe agit comme une sommation, comme une mise en

³ J.-J Rousseau, *Émile*, O.C. II, p. 349. Les *Œuvres* de Rousseau sont citées dans l'édition des *Œuvres complètes*, publiée sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, 5 vol., Paris, Gallimard (N.R-F-Bibliothèque de la Pléiade), 1959-1995, respectivement notées O.C. I, O.C. II, O.C. III, O.C. IV, O.C. V.

⁴ *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, O.C. I, p. 995 et 999.

⁵ Ovide, *Tristae*, livre V, 1, v. 13, 14.

Monique Vernes

demeure d'avoir à payer une dette vis-à-vis d'Ovide et peut servir de fil conducteur pour une analyse de l'œuvre de Rousseau sous le triple point de vue de l'exil, de la barbarie et de la langue, en soulignant dès le départ que *Barbarus hic ego sum* est chez Ovide une antiphrase, une figure de rhétorique qui consiste à dire le contraire de ce que l'on pense, énoncé en contradiction avec ce qui est par ailleurs décrit dans la situation de discours à l'œuvre dans les *Tristes* : situation évidente d'un non-barbare, orgueilleux de sa romanité, exilé chez les barbares. *Barbarus hic ego sum* est une affirmation chez Rousseau qui revendique sa propre barbarie.

L'exil

L'exil d'Ovide est imposé par Auguste, celui de Rousseau se nomme Jean-Jacques, c'est une auto-exclusion.

Poète de la galanterie, Ovide avait chanté l'art d'aimer et celui d'être aimé, il s'enivrait à la fois aux accents de sa poésie et aux louanges qu'il recevait à Rome pendant la jeunesse d'Octave-Auguste. *Les Métamorphoses*, qui rendent la vie aux beautés oubliées de la mythologie grecque et dont les grandes pages appartiennent à Rome, invincible et sacrée, s'achèvent par l'apothéose de Jules César et le panégyrique d'Auguste. Ovide rend à son maître Auguste les honneurs divins, il invoque les Bretons domptés, le Nil obéissant, les Numides écrasés, Juba vaincu, César vengé. En dépit de cet arc de triomphe, le dieu Auguste indiquait en l'an 8 au poète la route d'un exil sans dignité. Les critiques s'interrogent sur les motifs de l'empereur et Ovide fait état de deux raisons : « bien que deux accusations m'aient perdu, un poème et une erreur, je ne peux parler de la faute qui concerne la seconde ». « Je suis puni parce que mes yeux ont vu sans le vouloir un fait répréhensible et mon seul tort est d'avoir eu des yeux »⁶. Qu'a-t-il vu ? Nul ne le saura. Sans doute une action qui nuisait à la réputation de l'empereur ou de sa famille. Faut-il évoquer simplement la caducité des puissants ? La vieillesse d'Auguste (comme celle de Louis XIV) s'enveloppe d'austérité, le

⁶ *Tristes* III, V, v. 49-52.

CORPUS, revue de philosophie

maître absolu devient sourcilieux, les muses galantes le fatiguent, l'auteur du licencieux *Art d'Aimer* (qui pourtant circule depuis plus de dix ans) est expédié du jour au lendemain « aux dernières limites des continents habités », à Tomes, à l'embouchure du Danube sur le Pont-Euxin, d'où, en dépit de ses suppliques tant à Auguste que plus tard à Tibère, il n'y aura pas de retour. Il est mort à Tomes implorant encore les responsables de ses malheurs.

Rousseau, né citoyen de Genève, n'est pas exilé de sa ville natale parce que le 14 Mars 1723 il a trouvé les portes fermées : « À vingt pas de l'avancée, je vois lever le premier pont. Je frémis en voyant en l'air ces cornes terribles, sinistre et fatal augure du sort inévitable que ce moment commençait pour moi »⁷. Augure rétrospectif, bien sûr. Il suffisait d'attendre le matin ; en réalité Jean-Jacques fuit son calamiteux apprentissage chez le maître graveur Ducommun et « entre avec sécurité dans le vaste espace du monde »⁸. Les *Confessions* dessinent la carte de ses déambulations. Annecy, comme plus tard Chenonceaux, La Chevrette, l'Ermitage ou Montlouis ne ressemblent pas au Pont-Euxin, et madame de Warens, comme plus tard le maréchal de Luxembourg, n'ont rien des Gètes et des Sarmates. Si Rousseau se sent en exil, c'est qu'il s'impose une auto-exclusion.

Ce sont le verdict de la Faculté de Théologie de Paris contre l'*Émile* et la condamnation du *Contrat Social* à Genève qui en feront *de jure* un proscrit « poursuivi d'État en État, d'asile en asile »⁹. Ce proscrit, de France, condamné à errer dans les cantons suisses, dans les terres du roi de Prusse, enfin en Angleterre, pour être « livré » à Hume¹⁰ meurt cependant sous les doux peupliers d'Ermenonville.

Rousseau peut-il identifier son destin d'exilé à celui d'Ovide ? Certes, ils sont tous deux la matière de leurs œuvres, ce qu'ils ont écrit les rattrape et on les en punit. Mais le citoyen

⁷ *Confessions*, O.C. I, L I, p. 42.

⁸ *Ibid.*, L II, p. 44.

⁹ Lettre à Christophe de Beaumont, O.C. IV, p. 930.

¹⁰ *Confessions*, L 12, p. 656.

Monique Vernes

de Genève est-il exilé à Paris comme Ovide est exilé à Tomes ? C'est l'examen de la place et du sens du terme barbare dans son œuvre qui nous ouvre la voie. Si Rousseau peut répéter trois fois le vers d'Ovide, c'est qu'il en inverse la signification. Ce qui ajoute à la difficulté, c'est qu'Ovide retournait déjà, dans ce vers, avec une ironie amère, le sens de la barbarie, réelle à ses yeux, où il est forcé de vivre : moi, le civilisé, le Romain raffiné, ici, les Gètes et les Sarmates me tiennent pour un barbare parce qu'ils ne comprennent pas mes mots latins. En revanche, Rousseau tient à passer pour un barbare et applique aux Barbares les qualificatifs positifs que ses adversaires attribuent aux peuples civilisés. Cette décision de « barbarie » se dessine dès ses premiers poèmes. Si sa muse est allobroge, c'est qu'elle appartient à un peuple disparu, à cet ancien peuple de la Gaule, à ce peuple courageux, fier et rustique qui a tenté de fermer à Annibal le passage des Alpes et aida les Gaulois à résister aux Romains. En qualifiant sa muse d'Allobroge le jeune Jean-Jacques se range déjà du côté des Gaulois contre les Romains et contre les Français.

Les barbares d'Ovide et les barbares de Rousseau

« J'ai peut-être mérité d'être privé de Rome, je n'ai pas mérité d'être dans un tel lieu »¹¹. « Quand me retient la côte de l'Euxin au nom mensonger¹², le pays vraiment sinistre de la mer de Scytie »¹³. Pour Ovide, la barbarie est une réalité quotidienne douloureusement vécue, il ne cesse dans les *Tristes* d'évoquer les mœurs barbares du pays où il est séquestré sans retour : à l'intérieur de la ville une foule de barbares mêlés aux Grecs sèment la terreur. On ramasse des flèches empoisonnées et il est rare que quelqu'un veuille cultiver la terre, on vit de rapines, on rend une justice inique par la rudesse des armes et souvent des coups s'échangent sur le forum. Bien plus, la nature semble

¹¹ *Tristes*, V, X, v. 49-50.

¹² Euxinus Pontus, la mer étrangère bienveillante.

¹³ *Ibid.*, v. 13.

CORPUS, revue de philosophie

avoir suivi les bouleversements du poète : « Depuis que j'habite le Pont, l'Hister a gelé trois fois, l'eau de la mer d'Euxin durci par trois fois ».

Le pire cependant est l'absence de communication verbale : « Tout n'est que lieu de barbarie et de langue animale. Tout est plein de la terreur de l'accent ennemi, j'ai moi-même l'impression d'avoir désappris le latin »¹⁴. Les barbares ont une langue pour communiquer alors qu'Ovide est obligé de s'exprimer par gestes, lui qui redoutait que des expressions Sarmates se glissent dans ses vers, autrement dit : de perdre son latin. Ovide est devenu un barbare dans un peuple indéniablement barbare. Ne pouvant plus donner de la voix, Ovide continue à écrire pour les Romains (et pour la postérité) mais il se donne néanmoins, par signes et par gestes, une présence humaine à ces barbares qui se moquent de lui.

Le mot barbare a toujours été associé à la langue, c'est celui qui ne parle pas la langue grecque, les Grecs ont commencé par considérer les Romains comme des barbares ; cependant Hérodote rappelle que les Egyptiens traitaient de barbares ceux qui ne parlaient pas leur langue¹⁵. « Il faut accoutumer les grecs à ménager ce qui est grec et prendre garde à ne pas être asservi par les barbares »¹⁶. Le barbare est l'autre, d'autant plus dangereux que l'on craint qu'il envahisse le territoire. Cependant les Grecs et les Romains ont abrité des Cyniques dont les attitudes contestaient leur civilisation.

Chez Rousseau, le terme a deux sens : il peut s'appliquer à un rassemblement d'hommes, marquer un moment de l'histoire anthropologique comme dans *l'Essai sur l'origine des langues* et le *Discours sur l'origine de l'inégalité*. Il est employé au pluriel, les barbares ; la barbarie, c'est un nom propre. Il peut aussi être un adjectif et désigner un personnage civilisé, « policé », tout à fait insensible aux raisons ou aux malheurs d'autrui. Il abonde dans

¹⁴ *Ibid.*, XII, v. 55-56-57.

¹⁵ *Enquêtes*, II, & 158.

¹⁶ Platon, *La République*, L V, 469b-471b.

Monique Vernes

Les Confessions et *La Nouvelle Héloïse* : Le baron d'Étanges est « un père barbare et dénaturé qui fait de sa fille une marchandise »¹⁷. Milord Edouard parle de « la vanité d'un père barbare ».

Le chapitre V de *l'Essai sur l'origine des langues* entreprend de comparer les langues et de juger de leur ancienneté en les rapportant aux manières d'écrire qui « répondent assez exactement aux trois divers états sous lesquels on peut considérer les hommes rassemblés en nations »¹⁸. L'évolution de l'écriture va dans le sens d'une réduction économique des caractères qui culmine dans l'écriture alphabétique et convient aux peuples policés. Si le dessin convient aux peuples sauvages qui furent chasseurs, le signe des mots convient aux peuples barbares qui furent bergers. Le chapitre IX de *l'Essai* cherche les raisons de la barbarie : le barbare ne voit que ce qui est autour de lui, sa cabane contient tous ses semblables. Hors de cela, l'univers entier ne lui est rien. Sans imagination, il n'est ni clément ni juste ni pitoyable, ni méchant ni vindicatif,

Ces temps de barbarie étaient le siècle d'or ; non parce que les hommes étaient unis mais parce qu'ils étaient séparés [...] les besoins du barbare, loin de le rapprocher de ses semblables, l'en éloignaient. Les hommes, si l'on veut, s'attaquaient dans la rencontre, mais ils se rencontraient rarement. Partout régnait l'état de guerre et toute la terre était en paix¹⁹.

L'Essai sur l'origine des langues n'a pas été publié du vivant de Rousseau, sans doute le trouvait-il trop proche de l'enseignement traditionnel et scolaire portant sur les trois stades parcourus par l'humanité. Dans le *Discours sur l'origine de l'inégalité*, les deux premiers stades s'unifient, la barbarie prolonge la sauvagerie par une évolution continue conforme à la nature, mais au troisième niveau, civilisé, la propriété, la métallurgie et l'agriculture marquent une funeste rupture avec la

¹⁷ *La Nouvelle Héloïse*, O.C. II, LXVI, p. 193.

¹⁸ O.C. V, p. 385.

¹⁹ *Ibid.*, p. 398.

CORPUS, revue de philosophie

nature ; la loi de l'appropriation est inséparable de la loi qui régit l'histoire du discours : c'est par la parole que l'homme prend possession de la terre, premier à prendre et à nommer, le propriétaire prend conscience que propriété et parole sont corrélatives. La propriété est discours, le propre du discours est devenu l'appropriation du réel. C'est à l'intérieur de cette langue du civilisé que Rousseau veut s'inventer une nouvelle langue barbare. Nouvelle langue en effet car

le commerce (de ces sauvages-barbares) n'exigeait pas un langage beaucoup plus raffiné que celui des corneilles et des singes qui s'attroupent à peu près de même. Des cris inarticulés. Beaucoup de gestes et quelques bruits imitatifs ont du former pendant longtemps la langue universelle²⁰.

Quelles sont les qualités morales de ces barbares ? L'insistance de Rousseau sur ces groupes unis de mœurs et de caractères, n'ayant que l'idée grossière d'engagements mutuels sans règlements ni lois, ne se comprendrait pas si ces « nations » barbares n'étaient pas éprises de liberté :

Comme un coursier indompté hérissé ses crins, frappe la terre et se débat impétueusement à la seule approche du mors, tandis que le cheval dressé souffre patiemment la verge et l'éperon, l'homme barbare ne plie point sa tête au joug que l'homme civilisé porte sans murmure. Et il préfère la plus orageuse liberté à un assujettissement tranquille²¹.

La liberté orageuse des barbares appartient à l'anthropologie, à la théorie de l'homme, elle nous rappelle que la définition de la liberté n'est pas, chez Rousseau uniquement politique, mais vise aussi à retrouver une certaine liberté barbare. Dans le livre II, chapitre VIII du *Contrat social*, évoquant Sparte et Lycurgue, Rome et les Tarquins chez qui l'État a repris la vigueur de la jeunesse, Rousseau souligne :

²⁰ *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. III, p. 167.

²¹ *Ibid.*, p. 181.

Monique Vernes

Ces événements sont rares ; ce sont des exceptions dont la raison se trouve toujours dans la constitution de l'État excepté. Elles ne sauraient même avoir lieu deux fois pour un même peuple, car il peut se rendre libre tant qu'il n'est que barbare, mais il ne le peut plus quand le ressort civil est usé²².

Dans le chapitre XI, où il assigne à chaque peuple un système particulier de législation, il recommande aux habitants des bords de mer : « restez barbares et ichtyophages ; vous en vivrez plus tranquilles, meilleurs, et sûrement plus heureux »²³.

Le langage barbare de Rousseau

Pour rendre compte de ce langage il nous faut revenir sur les deux derniers textes auxquels le vers d'Ovide sert d'épigraphe : le *Discours sur les sciences et les arts* et les *Dialogues*. Le langage du *Premier Discours* est celui de la vertu et de la liberté, celui des *Dialogues* est celui de la méta-communication.

Le *Discours* définit le peuple policé comme cet état de civilisation caractérisé par la corruption réciproque des Lettres, des Arts, des Sciences et des mœurs, par la politesse et l'urbanité, la sociabilité et le désir de plaire ; enfin il laisse entendre que le dernier terme de cette évolution est l'esclavage politique. À la fin du *Discours sur l'origine de l'inégalité*, les sciences et les arts sont directement rattachés au dernier terme de l'inégalité, au despotisme et à l'esclavage et ce sont les textes des *Dialogues* qui décrivent le plus précisément ce terme.

Qu'est-ce qu'un peuple policé ? Il se situe entre la cité antique et l'esclavage définitif, et c'est toujours d'une confrontation avec cette cité que Rousseau en tire les caractères essentiels ; un peuple policé est tel que les besoins de l'esprit et les arts d'agrément s'y affranchissent des besoins corporels ; où la passion de se distinguer se satisfait de signes de plus en plus abstraits, tel l'argent ou l'écriture ; c'est enfin une société de

²² O.C. III, p. 385.

²³ *Ibid.*, p. 392-393.

CORPUS, revue de philosophie

compétition individuelle. Aux yeux de Rousseau ce peuple civilisé est composé d'individus qui méritent l'épithète de barbare, d'hommes sans cœur, il a perdu le langage des âmes fortes qui persuade et fait agir.

L'éloquence barbare

Dans la cité antique, les citoyens agissaient les uns sur les autres par un échange de signes visibles, par persuasion et éloquence. Aussi y a-t-il une éloquence barbare qui consiste pour Rousseau dans le *Premier Discours* à laisser la parole aux anciens revenus parmi les modernes pour condamner leurs mœurs. La prosopopée de Fabricius n'est pas un artifice rhétorique : dans la *deuxième lettre à Malesherbes*²⁴, parlant de « l'illumination de Vincennes » Rousseau dit : « Il n'y eut d'écrit sur le lieu même que la prosopopée de Fabricius ».

À Athènes, Socrate qui n'écrit pas, qui fait l'éloge du non-savoir ; à Rome, Caton le censeur qui tonne contre le trafic des noms de la vertu sont des figures de la barbarie vertueuse mais la condamnation radicale de « la face pompeuse de Rome » revient à Fabricius, consul général romain, célèbre pour sa pauvreté. Lors d'un échange de prisonniers, il refuse les cadeaux (de l'argent et un éléphant) que Cynéas, délégué de Pyrrhus lui propose : « Ni ton argent, ni ton animal ne m'impressionnent ».

Rousseau utilise toute une série de locuteurs étrangers ; il fait parler Fabricius qui cite lui-même Cynéas qui, à Rome, « n'entendit point cette éloquence frivole, l'étude et le charme des hommes futiles », Rousseau ajoute :

Ce n'est point en vain que j'évoquais les mânes de Fabricius ;
et qu'ai-je fait dire à ce grand homme que je n'eusse pu
mettre dans la bouche de Louis XII ou de Henri IV ? Parmi
nous, il est vrai, Socrate n'eût point bu la cigüe ; mais il

²⁴ O.C. I, p. 1136.

Monique Vernes

eût bu dans une coupe encore plus amère, la raillerie insultante, et le mépris pire cent fois que la mort »²⁵.

Les *Dialogues* de Rousseau et le *Elégies* d'Ovide

Cette raillerie insultante, ce mépris pire que la mort, sont ce contre quoi Rousseau se bat dans *Les Dialogues*. Son image se dédouble pour confronter le vrai Jean-Jacques au monstre que les autres se sont fait. Ce monstre refuse la conversation frivole qui dévalue la parole, il combat le République des Lettres dont les philosophes sont les hérauts, où la parole est comme l'argent un bien que l'on trafique. Rousseau dénonce la nouvelle tyrannie de l'opinion unifiée dont l'exigence de communication à tout prix (à vil prix) serait l'idéologie : « Aujourd'hui, subjugué tout entier, il (le public) ne pense plus, ne raisonne plus, il n'est plus lui-même »²⁶. Aussi faut-il inventer une langue étrangère, barbare et faire passer dans l'écriture ce qui appartient au domaine expressif et inarticulé de la méta communication, comme l'émotion. *Les Dialogues* sont une tentative pour introduire dans le texte les attitudes de Jean-Jacques, ses sentiments intérieurs. Pour invalider les interprétations culpabilisantes des Messieurs du complot Rousseau élabore dans le *Premier Dialogue* la fiction d'un monde idéal dont les habitants ne communiquent que par des signes qui ne peuvent se contrefaire.

Ce monde idéal où le signe n'agit qu'au niveau de sa source est le paradigme de la communication vraie mais celle-ci n'a lieu qu'entre des initiés, de la même façon qu'entre les invités de la petite salle à manger de Clarens. Cette communauté élitaine est maintenue par Rousseau au niveau d'une fiction dont la fonction polémique est déclarée d'emblée. La communauté, comme rapport à autrui dans la transparence et la jouissance pure, est maintenue dans un lieu symbolique. Seule la *Rêverie* est cette façon d'écrire et d'être où se rejoignent le moi et le je, l'énoncé et

²⁵ O.C. I, p. 15.

²⁶ *Deuxième Dialogue*, p. 841.

CORPUS, revue de philosophie

l'énonciation, où le Je récupère à la fois son moi et son langage, mais elle s'accomplit dans le refus de l'altérité.

Ovide avait écrit, peu de temps avant son exil, *Les Héroïdes*, ces *epistulae* en distiques élégiaques, attribuées à Penelope, à Phèdre, à Didon, à Paris, etc..., ces exilés du cœur, sans nouvelles de l'être aimé. Le ton de ces plaintes on le retrouve dans les *Tristes* et les *Pontiques*, le poète n'est plus que lamentations (de très belles lamentations, certes). Il n'a pas la majesté du malheur. Ce bel esprit, courtisan, flatteur de princes qui n'a pas exprimé un seul regret de la République expirée, ne combat pas, il s'humilie. Maxime Cotta, le seul ami qui lui reste à Rome, lui envoie les portraits d'Auguste, de César, de Tibère devant lesquels il ne craint pas de se prosterner, implorant malgré tout la clémence des tyrans. Il n'est que douleur de l'abjection de son exil, qui était dû à ce qu'il avait « vu ». Ovide et Rousseau ont « vu » et l'on ne leur pardonne pas ce regard.

Rousseau, au travers du complot, dans les *Dialogues*, donne des regards et des voix aux ténèbres qui l'environnent, fruits de l'orgueilleux despotisme de la philosophie moderne. Le complot universel est une hypothèse que l'avocat Rousseau soumet au Français et par-delà au juge suprême, hypothèse non contradictoire avec la réalité et qui a pour but d'expliquer et de proclamer l'innocence du prévenu Jean-Jacques. D'une critique générale et globale de la société contemporaine, beaucoup ont fait une critique *ad hominem* et s'appliquent à eux-mêmes les reproches que Jean-Jacques fait à son siècle :

Il savait que les grands, les philosophes, les vizirs, les robins, les financiers, les médecins, tous les gens de partis qui font de la société un vrai brigandage, ne lui pardonneraient jamais de les avoir *vus* et montrés tels qu'ils sont »²⁷.

Le Projet de constitution pour la Corse et les *Considérations sur le gouvernement de Pologne* ne sont pas les derniers écrits politiques de Rousseau, les *Dialogues* décrivent l'apparition dans la réalité d'une volonté générale appuyée sur l'animosité, sur un

²⁷ *Troisième Dialogue*, p. 926.

Monique Vernes

objet d'exécration, qui en font un traité de politique et de sociologie réalistes où s'esquisse une théorie de l'idéologie : le despotisme est le pouvoir d'un maître sur une multitude unanimement muette ; le complot est le concours unanime d'individus séparés qui se réunissent contre un ennemi commun qu'il faut réduire au silence, parce qu'il est la seule voix discordante, une voix barbare clamant dans une société qui se dit civilisée. De ce point de vue les *Dialogues* apparaissent comme la véritable conclusion du *Discours sur l'origine de l'inégalité* et comme le principe de réalité du *Contrat Social*.

Maintenant Rousseau a compris : en écrivant *Du Contrat Social* il lui paraissait évident qu'un acte d'association pût produire un moi commun et une personne publique. Aujourd'hui il voit de l'extérieur se constituer ce qu'il avait prévu : un ensemble dispersé fait une unité, mais celle-ci se forme par animosité, aucun lien positif n'est assez fort pour souder les hommes. Un ennemi commun est nécessaire pour les rapprocher : « La vérité, c'est qu'il a raison, la vérité c'est qu'il a fait un progrès décisif en politique [...] L'union se fait par l'exclusion. »²⁸. Jean-Jacques met néanmoins un dernier espoir dans le peuple français en écrivant un billet circulaire « À tout Français aimant encore la justice et la vérité. »

Ovide, ce poète romain civilisé, se ressentait barbare parce que les Gètes et les Sarmates se riaient de son latin, il ne cessait d'implorer en gémissant Auguste et Tibère. Rousseau se veut barbare dans une société civilisée où sont dévaluées la parole, la vertu et la liberté. Il se bat en leur nom (lui qui ne voulait pas être un « livrier » et méprise la malignité et la malveillance de l'arrogant Frédéric Melchior Grimm.

Mais Ovide avec les *Tristes*, Rousseau avec les *Rêveries*, ne laissent pas passer silencieusement leurs funérailles.

Paule-Monique Vernes
Université d'Aix en Provence

²⁸ Michel SERRES, *Rousseau juge du législateur*, Grasset, Paris, 1980, p. 160-161.

Corpus, revue de philosophie, a été créée en 1985 pour accompagner la publication des ouvrages de la collection du **Corpus des Œuvres de Philosophie en langue française**, sous la direction de Michel Serres, éditée chez Fayard de 1984 à 2005 puis publiée à Dijon depuis 2008 par Association Corpus/Éditions Universitaires de Dijon.

La revue contient des documents, des traductions, des articles historiques et critiques. Son lien avec la collection ne limite pas ses choix éditoriaux.

La revue est éditée par l'**Association pour la revue Corpus** (Présidente : Francine Markovits. Bureau : André Pessel et Christiane Frémont). Depuis 1997, la revue est rattachée à l'équipe d'accueil EA 373-IREPH, et publiée avec le concours de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense.



Direction éditoriale de la revue : Francine Markovits et Thierry Hoquet

Comité scientifique : Miguel Benitez (U. de Séville), Olivier Bloch (U. Paris I), Philippe Desan (U. of Chicago), Maria das Graças de Souza (U. de Sao Paulo), Michele Le Doeuff (CNRS), Renate Schlesier (U. de Berlin), Mariafranca Spallanzani (U. de Bologne), Diego Tatian (U. nationale de Cordoba), Rita Widmaier (U. de Hanovre)

Comité éditorial : Jean-Robert Armogathe (EPHE), Jean-François Balaudé (U. Paris Ouest), Bernadette Bensaude-Vincent (U. de Paris I), Michèle Cohen-Halimi (U. Paris Ouest), Stéphane Douailler (U. Paris VIII), Laurent Fedi (IUFM Strasbourg), Christiane Frémont (CNRS), Philippe Hamou (U. de Lille 3), Thierry Hoquet (U. de Lyon II), Francine Markovits (U. Paris Ouest), Barbara de Négroni (Classes préparatoires, Versailles), François Pépin (l'EA 373 de Paris Ouest), André Pessel (IGEN honoraire), Jean Seidengart (U. Paris Ouest), Michel Serres (Académie française), Patrice Vermeren (U. Paris VIII et Centre franco-argentin, U. de Buenos-Aires)

<http://www.revuecorpus.com>

revue.corpus@noos.fr

ISSN 0296-8916

POUR COMMANDER

Sommaires et index sur le site.

<http://www.revuecorpus.com>

Abonnements, commande de numéros séparés, courrier au siège et à l'ordre de

Association pour la revue *Corpus*,
99 avenue Ledru-Rollin, 75011 Paris,
Répondeur et télécopie : 33 (0)1 43 55 40 71.
Courriel : revue.corpus@noos.fr

Abonnement : 34 € ;

Après remise consentie aux libraires, distributeurs, étudiants (photocopie de la carte) : 22 €.

Vente au numéro :

Du numéro 1 au numéro 14/15 : 8 €

Du numéro 16/17 au dernier numéro : 16 €

Frais d'envoi en plus.

A paraître : 2013... en préparation :

N° 65 : *La philosophie française en Amérique latine* (mis en œuvre par P. Vermeren),

Les contestations de la propriété (mis en œuvre par Pierre Crétois)

Fictions dans l'économie politique du XVIII^{ème} siècle (mis en œuvre par Marion Chottin)

Histoire de la cécité

Toute commande de plus de 10 numéros bénéficiera d'une réduction de 50 %.

Règlement des commandes et abonnements à l'ordre de Corpus, revue de philosophie par chèque ou virement sur le CCP (La Banque Postale) :

<i>Etablissement</i> 20041	<i>guichet</i> 01012	<i>Numéro de compte</i> 675680V033	<i>clé</i> 28
-------------------------------	-------------------------	---------------------------------------	------------------

CODE IBAN : FR 89 20041 01012 3675680V033 28

CODE BIC : PSSFRPPSCE

Numéros commandés :

NOM

Prénom

Fonction

Adresse

e-mail

Téléphone

Revue de synthèse
Tome 133 • 6^e série • N° 2 • 2012

Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 2/2012 - 24,50 €

PRATIQUES PROFESSIONNELLES DE LA PAROLE

PRATIQUES PROFESSIONNELLES DE LA PAROLE (EUROPE, XI^e-XVIII^e SIÈCLE)

Marie Bouhaïk-Gironès, Benoît Grévin, Claire Angotti, Stéphane Péquignot,
Katell Lavéant, Isabelle Brian, Jochen Hoock

COMPTES RENDUS
Langues, paroles et transactions

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
45, rue d'Ulm,
F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available
online
springerlink.com



Springer

FONDATION POUR LA
SCIENCE

Revue de Synthèse

TRIMESTRIEL - N° 3/2012 - 24,50 €

HEURISTIQUE DES LANGUES

Angela Palermo, Jean-Pierre Schandeler, Frédéric Pascal

CHRONIQUE DE LA RECHERCHE

Sophie Roux

Un manifeste pour l'histoire intellectuelle. Le *Dictionnaire des concepts nomades*

VARIA

Éric Brian

Où en est la sociologie générale ? (Seconde partie)

REVUE CRITIQUE

Rafael Mandressi

Histoire de la médecine : un renouveau historiographique

COMPTES RENDUS

Langage et cultures savantes

Direction et rédaction
Fondation « Pour la Science »
Centre international de synthèse
45, rue d'Ulm,
F-75005 Paris
Tél. : +33(0)1 44 32 26 55
Fax : +33(0)1 44 32 26 56
revuedesyntese@ens.fr

Publication et diffusion
Springer-Verlag France
NPAI - Service abonnements
26, rue Kléber
F-93100 Montreuil cedex
Tél. : +33 (0)1 43 62 66 66
Fax : +33 (0)1 43 62 84 29
springer.abo@npai.fr

www.revue-de-synthese.eu
www.springer.com/11873/

Available
online
springerlink.com



Springer

FONDATION POUR LA
SCIENCE

PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS
DE L'UNIVERSITÉ PARIS OUEST NANTERRE LA DÉFENSE

Mis en page
et achevé d'imprimer en avril 2013
à l'Atelier Intégré de Reprographie
de l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
Dépôt légal : 2^{ème} trimestre 2013

N° ISSN : 0296-8916

Le droit naturel

Florence Gauthier	
<i>Introduction</i>	5-8
Brian Tierney	
<i>Origines et persistance de l'idée des droits naturels</i>	9-30
Florence Gauthier	
<i>Éléments d'une histoire du droit naturel : à propos de Léo Strauss, Michel Villey et Brian Tierney</i>	31-56
Christophe Miqueu	
<i>Locke et la révolution du droit naturel à l'aube des Lumières</i>	57-74
Florence Gauthier	
<i>Le débat Le Mercier de la Rivière/Mably, ou l'économie politique tyrannique contre les Lumières, 1767-1768</i>	75-110
Marc Belissa	
<i>La place du droit naturel chez Mably. Éléments de débat</i>	111-128
Christopher Hamel	
<i>Pourquoi les néo-républicains refusent-ils la thèse des droits naturels ?</i>	
<i>Un examen critique de John Pocock à Philip Pettit</i>	129-148
Yannick Bosc	
<i>De Thermidor à Brumaire : la victoire de « la vaste conspiration contre les droits naturels »</i>	149-174
Varia	
Traduction par Olivier Bloch de Robert PHILIPPSON	
<i>La philosophie du droit des épicuriens</i>	175-246
Hommage à Monique Vernes	
<i>Ovide, Rousseau, les barbares et le barbare</i>	247-262